



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.



LA ONTOLOGÍA ES UNA POLICÍA.
DEVALUAR Y SOMETER AL ANIMAL.

GUSTAVO YAÑEZ
GONZÁLEZ

**LA ONTOLOGÍA
ES UNA POLICÍA
DEVALUAR Y
SOMETER AL ANIMAL**

Gustavo Yañez González
Autor

Sharon Barón
Prólogo y edición



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

Con el apoyo del



Yañez González, Gustavo

La ontología es una policía : devaluar y someter al animal / Gustavo Yañez González ; editado por Sharon Elían Barón Muñoz ; ilustrado por Alejandro Gutiérrez O. ; prólogo de Sharon Elían Barón Muñoz. - 1a ed. - Alejandro Korn : Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46680-4-2

1. Filosofía. 2. Ontología. I. Barón Muñoz, Sharon Elían, ed. II. Gutiérrez O. , Alejandro , ilus. III. Barón Muñoz, Sharon Elían, prolog. IV. Título.

CDD 111

Derechos Reservados

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edición digital, 2018.

ISBN 978-987-46680-4-2

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

Septiembre de 2018.

Diseño de tapa: Romina Guerrero. roguerrero8@gmail.com

Ilustración de tapa: Alejandro Gutiérrez O. alejandroanek@gmail.com

Se permite la copia de uno o más capítulos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, no se utilice para uso comercial, se respete su autoría y se mantenga esta nota.



Esta ave no voladora
habitó por miles de años las Islas Mauricio.
Bastaron menos de cien
para que le denominaran “Dodo”, “tonto” en portugués,
y con ello,
el ser humano sellara su infame destino:
la extinción.

A mis amigxs
A lxs de casa
del bosque radiata y silvestre
de la calle, escombros urbanos
de la noche narcótica
a mi Madre
también a mi Padre
A lxs del matadero

A quienes lejos de sus mundos cautivan tras las rejas alumbradas por los flashes
A lxs que todavía no nacen, pero ya ocupan un lugar en el congelador de las casas
pareadas y del supermercado transnacional
A quienes tajejan este triste orden
A ti
A quien no, jamás, al Hombre.

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	12
CAPÍTULO I	
AFASIA	23
Logos.....	23
Sprache.....	31
CAPÍTULO II	
DE MUNDOS INCOGNOSCIBLES	41
Finitud(es) constituyentes.....	41
Umwelt.....	50
Certeza segura.....	55
De la certeza a la pobreza perturbada.....	59
CAPÍTULO III	
EN LA EXCEPCIÓN, SER HUMANO O MORIR	71
Secuestro.....	71
Fuga.....	79
CAPÍTULO IV	
ÉTICA EXTRAÑA: POR UNA POLÍTICA ANTIESPECISTA (O MÁS ALLÁ DE LA COMUNIDAD PARLANTE)	87
BIBLIOGRAFÍA	100

PRÓLOGO

Los Estudios Críticos Animales, al preguntarse por las maneras en que nos relacionamos con los demás animales, necesariamente son conducidos hacia el concepto especismo, pues es evidente que históricamente nuestras relaciones con los radicalmente otros¹, es decir, con los demás animales, se han basado hegemónicamente en la jerarquización que justifica la dominación y la sujeción. Comprender cómo funciona aquello que Iván Ávila (2013, 2014) ha denominado máquina de jerarquización especista antropocéntrica² es, entonces, central en la investigación que tiene como propósito ético-político-epistemológico la construcción de relaciones más horizontales, hospitalarias y empáticas con los demás animales.

El libro que aquí se presenta se suma a ese esfuerzo, con un propósito que trasciende la comprensión del especismo antropocéntrico y se constituye en la apertura de interrogantes y derroteros críticos que cuestionan y contradicen las tesis filosóficas que han sostenido y reafirmado al dualismo humano/animal. Parte de una constatación: la filosofía desde sus inicios hasta hoy se ha caracterizado por el deslizamiento de una voluntad basada en supuestos ontológicos que definen al ser humano como radicalmente diferente al animal. Esta definición ontológica dualista que define lo propio del ser humano como aquello de lo cual carece el animal va a ser fundamental en la historia occidental, puesto que el conocimiento trae consigo implicaciones éticas, políticas, estéticas y, con ellas, implicaciones materiales, que

¹ Aquí introduzco la cuestión de la alteridad, puesto que la definición de lo otro ha determinado nuestras relaciones con los demás animales (aunque no exclusivamente, ya que también define los modos de relacionarnos con los seres humanos) y hace parte del problema ontológico que en este libro se trabaja. En efecto, los seres que resultan ante nosotros como susceptibles de ser dominados y cuya sujeción está justificada se caracterizan por ser reconocidos como lo opuesto a nosotros, es decir, ser un otro cuya diferencia con respecto a nosotros lo condena. Para poder justificar el dominio que ejercemos sobre un ente cualquiera se hace necesario definirlo, marcarlo, categorizarlo como radicalmente opuesto a nosotros. Bajo una lógica moderna y occidental ese radicalmente otro, es decir, lo opuesto (casi que en absoluto) a nosotros en tanto seres humanos es el animal.

² En mi opinión, este es el concepto más elaborado que logra capturar la complejidad de aquello que denominamos especismo. Se denomina máquina jerárquica, puesto que el especismo antropocéntrico es un conjunto de elementos bio-físico-sociales ensamblados que constituyen un orden global encargado de producir y reproducir regularmente la subordinación, explotación y sujeción animal. El componente principal de esta máquina jerárquica es la dicotomía humano/animal, que consiste en definir lo humano y lo animal como radicalmente opuestos uno en relación al otro y, además, jerarquiza aquello que se supone esencialmente humano y esencialmente animal. Por supuesto, lo humano goza de privilegios y lo animal se define a partir de la carencia: carente de razón, carente de lenguaje, carente de cultura, etcétera. Lo humano se convierte en ideal y ocupa la punta de la jerarquía, mientras que lo animal se encuentra en la base. Para un mayor desarrollo conceptual ver Ávila (2014).

definen la forma como construimos la cultura, la sociedad, la política, la economía e incluso la propia subjetividad y que afectan a los cuerpos concretos en sus vivencias cotidianas. Basta ver de qué manera hemos construido una idea de civilización que disciplina cuerpos con la finalidad de dominar los comportamientos instintivos y los movimientos corporales que se relacionan con la animalidad. Esto afecta la materialidad de nuestro propio cuerpo y la forma como lo percibimos, además de crear imaginarios sobre lo que nosotros mismos somos, siempre con relación a un referente de lo humano que se aleja de aquello que consideramos propio del animal.

Además de lo anterior, definir al animal como lo completamente diferente de lo humano ha justificado la dominación humana sobre las vidas animales. Así que estos supuestos ontológicos que, en principio pueden presentarse como ingenuos o como concernientes exclusivamente al campo del lenguaje, han acarreado consigo la justificación del especismo y, a la larga, tienen implicaciones en las vidas concretas de los demás animales y las nuestras. Por ese motivo, las tesis filosóficas no sólo alimentan el conocimiento especializado de una élite académica, sino que tienen efectos en el desenvolvimiento de la vida misma. En el caso de los demás animales, conceptualizarlos de tal manera que parezcan como radicalmente diferentes a nosotros es punto de partida para justificar el sometimiento, la sujeción y la explotación animal.

Teniendo en cuenta estas implicaciones, la tarea trazada en este libro es de vital importancia: rastrear las tesis ontológicas que han definido al ser humano en oposición al animal y cuestionarlas es un trabajo necesario para transformar las acciones y los discursos que violentan a los animales no humanos, pues sólo si finaliza la excepción humana, en el sentido expuesto por Jean-Marie Schaeffer (2009)³, el antropocentrismo junto a la jerarquización especista podrán derrumbarse y así relacionarnos de otras maneras con los demás vivientes, construyendo modos de vida no-especistas o antiespecistas. Es decir, la jerarquía humano/animal, encargada de (re)producir la violencia hacia los demás animales (sujeción, explotación, dominación), sólo puede ser detonada cuando se haga evidente que muchas de esas características que han sido reconocidas como exclusivas de los seres humanos, en

³ El autor reconoce que gracias a ciertos aportes científicos hoy es posible poner en duda una tesis incuestionable hasta el momento: la tesis de que el ser humano es único y excepcional entre los demás entes, incluyendo a los seres más similares a nosotros, es decir, los demás animales. Esta tesis de la excepcionalidad humana es la que justifica el antropocentrismo, puesto que es entendible que un ser único ocupe la centralidad de las preocupaciones y la existencia misma. Además, dicha tesis es principio y fin de la dicotomía humano/animal y de la máquina de jerarquización especista antropocéntrica, pues al plantearse que los seres humanos somos radicalmente diferentes a los demás animales se justifica el dominio humano sobre éstos.

realidad son características que compartimos con los demás animales y que, desposeerlos y negarles un mundo, experiencia, la capacidad de comunicarse, etcétera es una primera forma de violencia⁴.

Un primer acercamiento, cuya finalidad es comprender los caracteres definitorios de la dicotomía humano/animal, encuentra que ésta opera como máquina antropológica, como una policía ontológica. La ontología puede ser reconocida como policía en tanto que determina, fija jerárquica y estáticamente a los vivientes, define lo que cada ser es y a partir de ahí determina funciones y responsabilidades éticas y políticas que tenemos con respecto a ellos. Además, es condición de posibilidad para que se ponga en funcionamiento la necropolítica, pues la ontología es la que hace posible definir quiénes pueden o merecen vivir y quiénes pueden o merecen morir. Al respecto quisiera puntualizar que reconocer a la ontología como policía es un aporte conceptual importante para los estudios críticos animales, ya que pone en evidencia la funcionalidad que ha tenido la ontología: definir lo propio de cada ente implica esencializar y, con ello, fijar y determinar tanto sus funciones como sus posibilidades existenciales, lo cual resulta siendo útil para justificar las jerarquizaciones que, gracias a esta esencialización, no son reconocidas como producto de unas relaciones de poder desiguales, sino que son instaladas en el lugar de lo natural y lo necesario, lo que no puede ser de otro modo porque está fijado a priori.

En este sentido, cuestionar aquello que ha sido definido como lo propio de lo humano y lo propio de lo animal es un proceder que cuestiona a la ontología misma, puesto que en ese trabajo se va haciendo evidente con mayor fuerza que las definiciones son sospechosas, pueden interpelarse. Para ello, entablar una comunicación interdisciplinar es necesario. ¿qué aportes puede brindar la zoología a la filosofía? En este texto que se pone a disposición del lector, también es posible encontrar este diálogo interdisciplinar que permite que los resultados de investigaciones propias de las llamadas ciencias exactas interpelen tesis filosóficas como la de la exclusividad humana. Se va evidenciando que aquellas evidencias empíricas a partir de las cuales se sostienen ideas como que la noción de tiempo o la experiencia son exclusivamente humanas pueden ser puestas en duda con los resultados investigativos de experimentos adaptados a las formas de percepción de cada animal.

⁴ Y una forma de violencia que no nos resulta desconocida, puesto que la justificación del colonialismo ha funcionado bajo el mismo juego: negar que aquel al cual se somete también posee un mundo, experiencias y lenguaje, e incluso, poner en duda si tiene alma.

A partir de este diálogo interdisciplinar que interpela a las tesis filosóficas de la ontología basada en la máquina de jerarquización especista antropocéntrica, es posible que el autor proponga lo que denomina una ética extraña y una política antiespecista, poniendo en evidencia esa relación entre ética y política que es indisociable. La política antiespecista apuesta por un más allá de la mismidad. ¿Es posible construir relaciones hospitalarias y no basadas en la opresión, la sujeción y la explotación entre seres diferentes? La propuesta se basa en quitar el lugar central que se le ha dado al ser-parlante o la posibilidad de hablar como criterio para reconocer al otro como un igual. Es una política no basada en los supuestos ontológicos que han sido cuestionados a lo largo del libro.

Pero, hay en esta una propuesta aún más radical, una propuesta posthumanista que rechaza lo que ha sido definido como lo propio de lo humano como criterio de diferenciación para jerarquizar y asignar lugares a los distintos entes. Esta propuesta abraza las críticas realizadas por el feminismo, los estudios culturales, los estudios de género y los estudios decoloniales, que reconocen que lo propio del humano ha sido definido ubicando como ideal humano las características del colonizador: hombre, blanco, burgués, cristiano, cuerdo, etcétera. La política antiespecista, por lo tanto, podría considerarse también una política feminista y decolonial.

En efecto, la propuesta desglosada por el autor se enmarca en aquellas que considero las propuestas más complejas y completas que hay al interior del activismo animalista. Me refiero a las propuestas que logran reconocer que el problema de la animalidad no se reduce a las relaciones que entablamos los seres humanos con los demás animales -aunque este sea el centro-, sino que la animalidad ha sido un problema transversal en el desarrollo de todas las opresiones existentes, puesto que ciertos seres humanos también hemos sido animalizados y oprimidos por dicha razón.

Sin duda, es este un libro que se compone de análisis riguroso, cuestionamiento y propuesta ética y política, es decir, es un trabajo holístico e integro que aporta conceptos, interrogantes y reflexiones que son de vital importancia para los Estudios Críticos Animales y el activismo animalista.

Bibliografía

Ávila, I. (2013). *De la isla del Dr. Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde abajo.

----- (28 de octubre de 2014). Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas-de-vida: una propuesta política (ya en marcha). Desde Abajo. Recuperado de: <https://www.desdeabajo.info/ambiente/item/25149-especismo-antropocentrico-veganismo-moderno-colonial-y-configuracion-de-formas-de-vida-una-propuesta-politica-ya-en-marcha.html>

Schaeffer, J. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

INTRODUCCIÓN

No se comprende a un filósofo más que si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal.

J. Derrida

“El animal que luego estoy si(gui)endo”

Todo acto que tenga por propósito decir extensamente lo que se piensa mediante una profusión escritural, cuidando más o menos una organización en el decir, es originario de una o ciertas pulsiones. En las sociedades capitalistas contemporáneas las altas exigencias y precarias a la vez, de un modo de vida como el santiaguino, llevan a personas a arrojarse desde los elevados pisos del Costanera Center. En tal situación, no hay extensión ni organización en el decir, se queda corto, no vale la pena, no es suficiente, puesto que la pulsión de muerte rebasa cualquier enunciación para constituirse finalmente en el acontecimiento mismo.

En el caso de esta breve investigación, la pulsión emerge desde, o más bien es toda suya, una sensación de incomodidad. También es operador de ciertos hilos una serie de encuentros aleatorios y otros no tanto, al buscar de manera más o menos decidida algunas lecturas. Se tejen en un mismo telar incomodidad e intuición. El *Après-coup*, destiempo, retardo involuntario, propio de todo acontecer psicoafectivo, el masticar, rumiar para llegar a una que otra comprensión del problema permite que lo que en un momento dado sólo era intuición devenga, decante en una constatación. Constatación de doble capa: a) Es posible seguirle una pista que señala distintos momentos del pensamiento occidental a una voluntad que no se detiene desde Aristóteles hasta Heidegger e inclusive a Rancière. b) Dicha huella, aparentemente demasiado silenciosa, es considerada como una de poca importancia tanto en el grueso de las investigaciones filosóficas contemporáneas como en las mallas curriculares de las escuelas universitarias de filosofía en Chile.

¿Cuál es esa voluntad persistente en los dos mil quinientos años y un poco más de filosofía occidental? Foucault consideró en el discurso de apertura para su cátedra en el Collège de France (1970) que con Platón se inaugura una voluntad que se va a desarrollar y establecer en los más de dos milenios posteriores de pensamiento occidental. Se trata de la *voluntad de verdad* hecha norma. De una voluntad

ordenadora de lo discursivo, la cual emplea procedimientos de control internos al discurso; el del comentario, el autor y posteriormente será la disciplina quien determine las condiciones que debe cumplir una proposición determinada para entrar en el campo de lo verdadero. Establece sobre qué objetos se debe hablar, qué instrumentos conceptuales o técnicas hay que utilizar, en qué horizonte teórico se debe inscribir. Foucault detecta mecanismos de control discursivos deseantes de verdad como agentes de una voluntad transhistórica. A eso, propongo, habría que añadir otra voluntad tanto o más presente que la de “verdad”. Pues, sin necesariamente conocer acabadamente el acontecer y devenir filosófico occidental, sin ser un experto en la historia de la filosofía, es posible verificar un hecho reiterado: desde Aristóteles hasta Heidegger se desliza una voluntad persistente en separar al ser humano del animal. Una voluntad de cesura, fronteriza, entre lo propio del ser humano y lo no humano animal⁵. Esta constatación es una que Derrida ya ha avizorado y entregado algunas pistas importantes a lo largo y ancho de su obra filosófica, las cuales son de vital importancia para poner en curso la pulsión que sirve de motor para la investigación que intento desarrollar en este libro.

En Derrida el punto de partida es el de un interés: “Me he interesado por la gran cuestión del animal y por lo propio del hombre” (Derrida, 2010, p. 34). Desconfiando de las cualidades exclusivas atribuidas al ser humano, Derrida las interpelará de forma interrogativa hasta el punto de disipar la cortina de humo, persistencia interesada, con la que el discurso filosófico ha sostenido la seguridad ontológica humana, efectuando reiteradamente la antropogénesis, la humanización del hombre. El lenguaje, la conciencia, el ser-para-la-muerte, la responsabilidad, el alma, etcétera. son atributos con los que se ha definido al ser humano durante más de dos mil quinientos años, señala Derrida, por tanto, es hora de preguntar sobre el carácter verosímil de esas consideraciones. A propósito de lo anterior, señala:

La única regla que, por el momento, creo que podemos darnos en este seminario es tanto la de no fiarnos de límites oposicionales comúnmente acreditados entre lo que se denomina naturaleza y cultura, naturaleza/ley, physis/nomos, Dios, el hombre, el animal, o asimismo en torno a un “propio del hombre”, [tanto la de no fiarnos de ciertos límites oposicionales comúnmente

⁵ Otra vertiente investigativa, no menos importante ni reiterativa en la filosofía, es aquella que Derrida considera pero que no desarrolla, y que habría que embarcarse cuanto antes. Consiste en levantar acta de aquel discurso dominante que se imagina al animal desde los ángulos más contradictorios e incompatibles: bondad e inocencia absoluta, antes del bien y del mal, sin culpa ni defecto, pero asimismo el animal como mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino, etcétera. Esta tarea es una todavía por hacer, si es que se trata de medir los alcances y efectos de esta máquina antropológica.

acreditados] como, no obstante, la de no mezclarlo todo y no precipitarnos, por analogía hacia una serie de semejanzas e identidades (Derrida, 2010, pp. 34-35).

Siguiendo una línea similar al seminario *La bestia y el soberano*:

La cuestión de la animalidad no es una cuestión entre otras, por supuesto. Si la considero decisiva, como se dice, desde hace mucho tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo “propio del hombre”, la esencial y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los “derechos del hombre”, el “crimen contra la humanidad”, el “genocidio”, etcétera.

En todas partes donde se nombra algo así como “el animal”, las presuposiciones más graves, las más resistentes, también las más ingenuas e interesadas dominan lo que se llama la cultura humana (y no solamente occidental), y en todo caso el discurso filosófico predominante hace siglos. En efecto, en todos mis textos se encuentran marcas explícitas de la activa convicción que siempre fue la mía, a este respecto.

Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal (Derrida, 2009, pp. 73-74).

Con esto, el filósofo argelino reitera el gesto sospechoso propio de cierto siglo XIX. Marx sospechó de la supuesta inocua y meritocrática acumulación burguesa, de ahí que titulara el capítulo de *El Capital* “la llamada acumulación originaria” y no diera por hecho la naturalidad de la acumulación de riquezas capitalista. Nietzsche sospechaba de los buenos valores cristianos, hundidos, más bien, en un odio reactivo. Freud, por su parte, sospechó hasta herir el narcisismo humano, tras Copérnico y Darwin, al considerar el inconsciente como aquel huésped que habita más allá de los límites que domina el consciente soberano, huésped al que no se le puede controlar su check out, al contrario, pues la relación de predominio vendría de la oscuridad abisal inconsciente. Derrida, continuando la huella de la revolución psicoanalítica, como la denomina él mismo, dado su desprendimiento de cualquier coartada humanista (Derrida, 2009), sospecha de toda caracterización que singulariza lo humano y lo define como un distinto-superior a lo animal. Sospecha de la hegemonía de esos discursos que hablan del animal como de un sólo conjunto que se puede contraponer a un “nosotros”, los hombres, sujetos, los dasein, y que, para sostener ese

abismo diferenciado, utilizan siempre los ejemplos más pobres, apuntando siempre a ilustrar una identidad general del animal y no diferencias estructurales entre tipos de animales. Por tanto, la impronta derrideana consiste precisamente en sospechar de lo que tradicionalmente se ha querido atribuir como lo propio de lo humano en oposición de lo propio del animal.

Señalaba una pulsión compuesta de una dosis de incomodidad, intuición, devenida constatación como causa suficiente del proyecto en desarrollo. No obstante, la explicación de un acontecer físico siempre guarda un enigma en su suceder, en este caso una afinidad intensificada hacia lo que solemos denominar como lo “animal”. La filia más próxima al zoo mantiene un velo ligado a lo desconocido que escapa a una racionalización activa de sus causas.

Una pulsión se transforma en otra cosa al momento de su toma de conocimiento. O bien disminuye en su potencia o aumenta su peligrosidad. Con las cartas puestas sobre la mesa por Derrida acerca de la pregunta, a modo de sospecha, por lo propio de lo humano en cuanto cesura respecto a lo animal, la constatación como efecto del reposo enriquece su labor con el aporte efectuado por Giorgio Agamben, principalmente concentrado en su texto *Lo abierto, el hombre y el animal* (2002), el cual visibiliza un mecanismo, el que dota de sentido y arma aquella voluntad de cesura. La sospecha derrideana y el problema que este libro intenta problematizar de manera bastante acotada, me refiero a algo así como su objetivo, consiste en rastrear ciertos momentos de aquella voluntad transhistórica vertebral al acontecer filosófico occidental, sospecha que se posiciona frente, contra lo que Giorgio Agamben denomina *máquina antropológica* para referirse a aquel mecanismo de cesura humano/animal, cuya fabricación conceptual es puesta en movimiento a partir de la contribución de Furio Jesi. ¿En qué consiste esta máquina y por qué es una antropológica? Toda máquina es elaborada para cumplir una función específica, en este caso una antropológica, antropologizante. Se trata de una que en su despliegue pone en ejercicio los mecanismos que operan distinguiendo lo humano de lo no-humano al interior del ser humano. Máquina de significación binaria entre lo mismo y lo otro, la identidad y la alteridad.

Agamben considera que en la historia de la filosofía es posible reconocer dos formas de una misma máquina: la de los modernos que produce el afuera, el animal, mediante la exclusión de un dentro y la de los antiguos que produce el dentro mediante la inclusión de un afuera. En este sentido es que Agamben comprende que la ontología como filosofía primera no consiste en una disciplina académica inocua,

sino que, en el despliegue de una *antropogénesis* (Agamben, 2006), es decir, en el proceso mediante el cual la filosofía produce al ser humano. La ontología, señala Agamben, es la máquina antropológica por excelencia. Inclusive, -veremos por qué este énfasis en el inclusive referente a Heidegger- que en la concepción heideggeriana de ontología es posible constatar que lejos de ser una simple disciplina filosófica se convierte en una máquina. En el logos tenemos una sentencia de lo ente (Heidegger, 2007) sobre lo ente. Lo ontológico es aquello concerniente al ser de lo ente, al conocimiento del ser de los entes, lo cual quiere decir independiente de la experiencia, previo a la experiencia. Evocando a Kant, del cual Heidegger está libando, las dos intuiciones puras que hacen posible el conocimiento ontológico son tiempo y espacio. La estética trascendental es una ontología en la medida que se propone descubrir-conocer a priori el ser del ente, y, siguiendo con Kant, conocer es juzgar. Por tanto, conocimiento ontológico equivale a juzgar según bases no empíricas (Kant, 1996). Lo relevante es que, en esa sentencia sobre lo ente sobre bases no empíricas tan alejada de lo que intenta conocer, la filosofía ha resuelto una y otra vez con inmensa seguridad qué es lo esencialmente animal y lo propiamente humano, obteniendo al final del día, en todos los casos, diferencias ontológicas de lo ente, una fragmentación de este, un entendimiento que configura unidades, pero a costa de su descomposición -concreta y literalmente-, y un poco más allá, donde nuestros sentidos todavía pueden palpar, una valorización tasadora de lo vivo, jerarquías que van a definir una ordenación de lo viviente. He ahí el problema.

En un horizonte similar con una intensidad filosófica del todo distinta a Heidegger, en su historia y filosofía de los modos con que el hombre blanco occidental ha justificado y realizado la cacería de ese Otro negro, indígena, hombre-lobo, etc., este poder blanco viril occidental, nos muestra Chamayou (2014), hace suyo un ejercicio del poder cinegético que al mismo tiempo es una *policía ontológica*, es decir, una determinación, fijación jerárquica y estática de las identidades de las formas de lo viviente, un reparto sensible que determina un nivel de daños y beneficios según las respectivas partes, una valorización de aquello que merece morir y aquello que no, aquello que merece ser libre y aquello que debe ser capturado, ya sea por peligrosidad, por miedo al contagio, por ser Otro, y en último término, porque su humanidad atrofiada se encuentra más cerca del animal (Chamayou, 2014). Policía ontológica que, bien tratándose de los indígenas salvajes “sin habla” que la modernidad fundó, de las y los marxistas cancerosos que la última dictadura biopolítica chilena quiso extirpar, de la situación actual de los inmigrantes haitianos en Chile o guineanos en España, o cualquier modulación a través de la cual occidente ha intentado producir lo Otro, siempre acude al binarismo humano/animal para

realizar su propósito de limpieza social, es decir, siempre se es maquinista y se pone en actividad la máquina antropológica en su deriva policial ontológica cuando un ejercicio del poder quiere dividir lo humano al interior de un territorio determinado entre amigos y enemigos, entre civilizados y bárbaros, demócratas y terroristas, etcétera. En este sentido es que la ontología es una policía.

Una indeterminación tanto categorial como efectual emerge en el momento en que Agamben nos señala que la estructura biopolítica fundamental de la modernidad es la “decisión sobre el valor (o sobre el disvalor) de la vida como tal” (Agamben, 2003, p. 173). La estructura de la biopolítica moderna sería aquella decisión que, fijando un valor sobre la vida, al mismo tiempo determina un no-valor. Si bien, la sintonía es indudable, preferimos utilizar la noción de policía ontológica como una posible reinención categorial en tanto que la estructura biopolítica ha sido utilizada continuamente para designar el poder que decide sobre el valor-disvalor de la vida ceñida al fenómeno humano. De hecho, para Agamben el conflicto político decisivo y central que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, “el conflicto entre la animalidad y la humanidad *del hombre*. La política occidental es, pues, co-originiariamente biopolítica” (Agamben, 2006, 146). En cambio, la policía ontológica como reinención categorial cuestiona ese ceñimiento con una amplificación analítica al fenómeno animal. De ahí que el intento por esta reinención encuentra su causa en una cuestión de necesidad tanto teórica como práctica.

Policía, veremos, en tanto que esta define los lugares, recortes y jerarquías de cierta comunidad de lo vivo y, siguiendo a Rancière, habría dos maneras de contar las partes de la comunidad. La primera sólo cuenta con partes reales, con grupos efectivos definidos por las diferencias en el nacimiento, las funciones, los lugares, -el sexo, la raza y la especie habría que agregar- y los intereses que constituyen el cuerpo social, con exclusión de todo suplemento. La segunda cuenta ‘además’ una parte de los sin-parte. La primera es la policía, la segunda, la política. Así, la policía como poder dominante, decide y configura un reparto de lo sensible.

Llamaremos reparto de lo sensible a la ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben [...] Este reparto debe entenderse en el doble sentido de la palabra: lo que separa y excluye, por un lado, lo que hace participar, por otro. Un reparto de lo sensible es la manera como se determina en lo sensible la relación un común repartido y la repartición de partes exclusivas [...] un reparto de lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y de lo que no se escucha (Rancière, 2006, pp. 70-71).

Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de partes y de lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tiene parte en este reparto. El ciudadano, dice Aristóteles, es aquel que tiene parte en el hecho de gobernar y de ser gobernado. Pero otra forma de reparto precede a este tener parte: aquel que determina a los que tienen parte en él. El animal hablante, dice Aristóteles, es un animal político. Pero el esclavo, si es que comprende el lenguaje, no lo ‘posee’ [...] El reparto de lo sensible hace ver quien puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad se ejerce. (Rancière, 2008, pp. 9-10)

La policía, por tanto, es la organización forzada de la comunidad humana, cuya operación es la de distribuir las jerarquías y a partir de ahí los lugares y funciones. No obstante, habría que interrogar a Rancière si es que la policía sólo vierte sus efectos en una dimensión donde la comunidad organizada y jerarquizada es única y exclusivamente humana. Evidentemente eso no es así, pues la distribución jerarquizada de lugares y funciones, de atributos y de carencias, de beneficios y de daños, es una que sin duda afecta directamente al “mundo animal”, tanto en filosofía como en la organización más palpable de la esfera de lo vivo. En Aristóteles, como queda señalado en el pasaje de más arriba y como veremos con más detención en el capítulo siguiente, la repartición tiene como fundamento el ser propietario del lenguaje. Al igual que como el Marx de los *Manuscritos del 44* comprende, la clase burguesa y la proletaria queda definida, en completa lucha y oposición, según el ser propietario y el no propietario de los medios de producción, al interior del reino animal la especie se define, según Aristóteles, en tanto propietario y no propietario del lenguaje. Veremos que de ahí se desprenderán una serie de efectos altamente violentos hacia aquellos vivientes afásicos.

Una vez constatada esta voluntad maquinal antropológica/policial ontológica, la pregunta que habría que hacer es: ¿Con qué artimañas, con qué supuestos, pillerías, la filosofía ha montado esta máquina antropológica que en la mayoría de los casos deviene policía ontológica?

Sin duda, falta abnegación, dinero y sobre todo tiempo para hacer una genealogía acabada de esta máquina policial antropológica, por esta razón es que la decisión pasa por detenerse en ciertos momentos que coinciden en el modo de hacer operar la máquina policial. Es el pensamiento de Martin Heidegger, como culminación

del pensar filosófico contemporáneo, uno que me parece importante de discutir a la hora de medir la máquina antropológica y sus efectos. Situar los sentidos y sensaciones en cierto corpus heideggeriano encuentra su causa en que es quizás el filósofo más citado y discutido durante el siglo XX y el actual. No es casual que el pensador con más intentos, una voluntad decíamos, de separar al ser humano del animal (Agamben, 2006), sea el que, y esto lo afirmo en un tono más especulativo-intuitivo que empírico, ocupe más papel y memoria virtual en los ordenadores filosóficos contemporáneos. Entonces habría que preguntarse con qué fórmulas, astucias y supuestos, Heidegger señala al ser humano, al Dasein, como forma de vida distinta a la animal. Lo que es posible adelantar y que iremos descubriendo en el transcurso de este breve trazado, por un lado, es que la máquina antropológica encarnada por Heidegger no es una de potencia inocua, pues en tanto que diferenciación dasein/animal lo que produce es una jerarquización ontológica (policía) y, por otro que, si bien su obra filosófica se enmarca en pleno siglo XX y se le ha distinguido como una que destaca en su intención de superar la metafísica anterior, su antropogénesis se corresponde -no sabemos todavía en qué nivel de similitud- con la que Aristóteles, dos mil quinientos años antes realizó. Me refiero al lugar que ocupa el lenguaje como atributo exclusivamente humano.

Lo que subyace al reiterado acontecer de la máquina antropológica no es tanto uno que se acota a los limes de una historia de la filosofía occidental que, sin embargo, es urgente estudiar, reconocer, enfrentar, reactivar o bien desactivar, de ahí la intención en juego de esta investigación. Por tanto, lo urgente es primeramente reconocer su funcionamiento en el orden del discurso como en lo carnal de su práctica y desde ahí elaborar distintas resistencias que aspiren a una desactivación total, a una abolición de la policía ontológica filosófica.

Es probable un eslabón: si Aristóteles afirmaba con toda seguridad en *La política*, momento que revisaremos más adelante, que los animales son objetos disponibles para los seres humanos, hoy, dos mil quinientos años después, a las afueras de nuestras ciudades, mientras un reparto policial de lo sensible opera de manera que los gritos y cuerpos retorcidos queden fuera de la audibilidad y visibilidad de quienes consumen la carne que antes era animal viviente, hemos hecho caso cabeza gacha al designio ontológico aristotélico, al punto de establecer los campos de concentración más extensos y normalizados que hayan tenido lugar en la historia de la relación del ser humano con aquellos vivientes que solemos denominar "animales" y así una multiplicidad sofisticada y otras no tanto, de modos de subyugación. En este caso el eslabón no sería otro que las distintas derivas de reinterpretación del mandato

aristotélico que, pasando por las diversas recepciones filosóficas, se ha hecho uno con el sentido común humanista no filosófico carnofalogocentrista (Derrida, 2006). Para desgracia de las sacrificadas y sacrificados reconocemos un puente hecho norma que traza el encuentro entre un pensamiento denominado filosófico y uno que solemos nombrar como sentido común.

A propósito de la alusión a un sentido común carnofalogocentrista, a una cultura de la carne con el falo en el centro, con la simple intención de precisar el termino es que quisiera remitirme a la tremenda contribución de Carol Adams. Su célebre texto que recién el dos mil dieciséis hizo traducción al español, a dos décadas de su primera publicación en inglés, nos habla de una política que es sexual y que tiene por objeto la carne. ¿por qué una política y por qué una sexual?

Una tesis: El consumo de carne mide la virilidad individual y social. A dicho poder es posible seguirle el hilo en lo que la autora denomina “los textos patriarcales de la carne”, es decir, el significado de la producción de la carne de un contexto político y cultural determinado, el cual es anterior y determinante del significado que cada mortal le atribuye a su acto de comer carne. Por tanto, reconocer los textos de la carne constituye el primer paso para identificar la política sexual de la carne. Que sean textos refiere a que implica la proyección de un mensaje reconocible, la inmutabilidad del significado del texto, de modo que a través de la repetición el mismo significado aparece, por tanto, como un sistema de relaciones que revelan coherencia. El mensaje impregnado al discurso de la carne dice, antes que todo que, esta es un elemento de la comida, uno esencial. Se reitera una y otra vez a la hora de comer, ya sea en anuncios, conversaciones, etcétera, en el cual la comprensión hacia los animales naturaliza la violencia hacia estos. El rechazo al examen detenido de estos textos, señala Adams, se debe a la naturaleza patriarcal de nuestro discurso cultural en defensa de la carne.

Las personas poderosas siempre han comido carne. La aristocracia de Europa consumía grandes platos llenos de toda clase de carne mientras los trabajadores consumían carbohidratos complejos. Los hábitos alimentarios proclaman las diferencias de clase, pero también proclaman distinciones patriarcales. Las mujeres, ciudadanas de segunda clase, son más propensas a comer lo que se considera alimentos de segunda clase en la cultura patriarcal: vegetales, frutas y semillas en lugar de carne. El sexismo en el consumo de carne recapitula las diferencias de clase con un giro añadido: una mitología impregna todas las clases, según la cual la carne es un alimento masculino y el consumo de carne es una actividad masculina (Adams, 2016, p. 103).

A su vez, los libros de cocina del siglo XIX, nos dice Adams, sirven para confirmar el patrón histórico en cuestión: cuando las familias de la clase obrera británica no podían permitirse comprar suficiente carne como para alimentar a la familia completa, el “sólo para hombres” (de la carne) aparece continuamente en muchos de esos menús. En concordancia a la mitología occidental de que la carne entrega fuerza y los hombres por naturaleza son los más fuertes, el “sostén de la familia” masculino era el que recibía la carne. Las mujeres comían vegetales y carbohidratos. La esposa en las familias más pobres es probablemente la peor alimentada de la casa, observa Adams citando al Dr. Edward Smith. Que tradicionalmente se ha considerado que el hombre trabajador necesita carne para tener fuerza, dado que es quien ostenta y ejerce la fuerza al interior de una familia, casa, sociedad, se explica mediante la siguiente génesis: en un comienzo eran los hombres quienes salían a cazar, mientras que mujeres, niñas y niños se dedicaban a la recolección de vegetales. De ahí la operación de una superchería: comiendo músculo de animales fuertes nos haremos fuertes (Adams, 2016). Así, la carne se catapulta a objeto apropiación, ya sea mediante su caza, posesión y consumo. La carne es el rey, y este es siempre hombre.

Señalado lo anterior, es posible entrever una relación estrecha: la desigualdad de género está integrada en la desigualdad de especie. En antaño, cuando sapiens sobrevivía mediante la recolección y la caza, esta última era, en su mayoría, realizada por los hombres. Al ser la carne un producto económico valioso, aquellos que lo controlaban alcanzaban y ejercían un poder. Por tanto, si los hombres eran los cazadores, entonces el control de este recurso económico estaba en sus manos. Esto provoca que el estatus de la mujer es inversamente proporcional a la importancia de la carne en sociedades donde esta es altamente valorizada. En sociedades donde la economía no está organizada alrededor de la importancia de la carne, dado que la fantasmagoría cerebral de la virilidad se deshace, el papel de la mujer se modifica. Por esto, eliminar la carne [su significación, producción y consumo en general] es amenazar la estructura cultural patriarcal (Adams, 2016).

Que la carne sea objeto de una política quiere decir que hace operar mecanismos para la consecución de ciertos fines. Los animales nombrados como carne en general, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes como animales para existir como carne. Esto quiere decir que los animales vivos son el *referente ausente* en el concepto de carne. Asimismo, tras ser descuartizadas las partes del cuerpo son habitualmente renombradas para ocultar el hecho de que alguna vez fueron animales vivos. Tras la muerte las vacas se han convertido en costillas, filetes y hamburguesas;

los cerdos en jamón, tocino y salchichas. Por tanto, hacer presente el referente ausente, sugiere Adams, describir exactamente cómo muere un animal, pateando y gritando, y cómo es descuartizado, inhabilita el consumo y desactiva el poder de la metáfora que es la carne.

La autora enseña, y esto da para iniciar otra investigación que en sociedades patriarcales como la nuestra donde las mujeres son extensiones objetivadas del ego masculino, sus miembros suelen ser analogados con lo que la política sexual de la carne se refiere, ausentemente, a las partes de un animal ya descuartizado. A su vez, cuando utilizamos la carne y la matanza como metáfora de la opresión de las mujeres, Adams muestra que muchas teóricas feministas suelen ocupar la metáfora de la carne, del trozo de carne, de que las mujeres cuando son abusadas se sienten como un trozo de carne, como forma de hacer analogía de la violencia patriarcal hacia mujeres, de esa manera “expresamos nuestro propio gruñido, [se refiere a las teóricas feministas] ante el universo a la vez que silenciamos el gruñido primario” (Adams, 2016, p. 170) de los animales que sirven de metáfora. El problema entonces, y aquí los efectos y alcances de esa máquina llamada política sexual de la carne, es que el uso del lenguaje está ausente en gran parte de la teoría feminista, la que se basa en metáforas sobre la opresión animal para mostrar y evidenciar la violencia hacia las mujeres, dejando de lado la realidad que hay tras la metáfora. La tarea a la que Adams invita es, por tanto, a repensar el lenguaje con el cual hacemos visible la opresión de las mujeres y de los animales, esclareciendo la interconexión de la dominación.

A su vez, Cragolini coincide en este punto, en el momento que constata la existencia de un ejercicio de la ‘virilidad carnívora’, tal como lo denominaba Derrida, en el modo en que se han constituido la ética y la política (sobre todo, desde la época moderna) en torno a la figura masculina del soberano: “esa virilidad carnívora hace despliegue de su autoridad en el sacrificio del otro como animal. La soberanía es ese modo incondicional de erección del yo soberano sobre todo lo otro, y supone una voracidad ‘carnívora’” (Cragolini, s.f, p 45).

Por último, acaso esta máquina antropológica en su deriva policial ontológica que también es una carnofalogocentrista funda una ética que incluye al animal, ¿cuál es? La respuesta pareciera ser una automática. ¿Acaso será posible repensar una ética exenta de localizar en el centro a lo humano? Una de lo más extraño y distante a nosotros, al prójimo, a los y las de especie sapiens.

CAPÍTULO I

AFASIA

La naturaleza no hace nada en vano
Aristóteles
“La Política”

*Homo sapiens conquistó el mundo gracias, por encima de todo, a su lenguaje
único*
Yuval Noah Harari
“De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad”

Logos

Abordar el pensamiento de Aristóteles es sumergirse en la Polis de las jerarquías, donde todo lo orgánico e inorgánico se encuentra estrictamente ordenado según un fundamento “natural”. No hay nada que escape a una relación de poder-dominación lo suficientemente marcada. De esta manera, dos conceptos parecen articular el pensamiento aristotélico que hace intento de organizar lo vivo: naturaleza y necesidad.

El método aristotélico lo podemos comprender a partir de esa filosofía que se dedica a estudiar los principios y las primeras causas; “remontarse a los orígenes” como el camino más seguro para la observación filosófica. Origen, desenvolvimiento y fin de una cosa es lo que define la naturaleza de esa cosa. Dicho esto, veamos cómo se entrecruzan política, origen, fin y naturaleza. Aristóteles asume que el elemento regulador de las relaciones sociales es el bien; los hombres actúan movidos por el bien (Aristóteles, 2013). Es así como, por un lado, el bien y, por otro, la naturaleza, hacen del hombre un ser vivo destinado a asociarse políticamente. Es la naturaleza la que arrastra a los hombres a asociarse políticamente. Todas las asociaciones políticas son naturales y al mismo tiempo el hombre hace lo que hace porque considera que actúa conforme al bien. La asociación política más originaria, por decirlo de alguna manera, es la familia, la asociación de muchas familias conforman un pueblo y la asociación de varios de estos conforman la asociación política más importante y perfecta: la Polis. Según Aristóteles, todas estas son naturales, no olvidarlo. La asociación política por antonomasia es la Polis; familia y pueblo siempre van a tender a constituir aquella. Toda asociación primera tiene como fin último la Polis. Esto último es una constante

en Aristóteles: la comprensión teleológica de la naturaleza. Esto quiere decir que el objeto en cuestión siempre va a tender hacia un fin, ya que es destinado por la naturaleza, lo cual implica una homogenización en el desenvolvimiento multilineal y discontinuo de una cosa para relacionar directamente el origen con el fin en una línea continua sin interrupciones. La naturaleza es quien asigna los lugares y las funciones, es quien reparte el campo sensible de la Polis y la vida. Se trata entonces de una naturaleza con voluntad sobre todo lo que existe.

Al indicar que la familia es la asociación política originaria no hemos partido por el comienzo, pues la familia es ya una asociación, la cual en primera instancia tiene su articulación a partir de la necesidad de aproximación de dos seres que, según Aristóteles, nada pueden el uno sin el otro. En esa aproximación los seres de distinto sexo -explicación profundamente heteronormativa- se reproducen, ya que es un deseo natural tanto de hombres como de animales el dejar tras de sí un ser formado a su imagen. La familia entonces posee un régimen bastante marcado, el cual está constituido por relaciones de poder muy bien definidas, siendo el padre el centro dispensador de sentido-orden de la asociación familiar, pues se trata del señor y el esclavo, del amo y el buey, en el caso de no haber esclavo se trata del esposo y la mujer, el padre y el hijo/a. Todas las asociaciones al interior de la familia comienzan y terminan por el hombre adulto, de ahí que no sea aleatorio que el modelo referencial para la teoría freudeana edípica sea la noción de familia aristotélica. Ya hemos dicho que la administración de la familia descansa en tres clases de poder: el del señor, del que hablamos antes, el del padre y el del esposo. Las tres figuras con las que se relaciona el padre están subordinadas a él y en esa relación se juegan unos muros ontológicos: el esclavo no tiene voluntad, la mujer tiene una voluntad subordinada y el hijo es un ser incompleto. Aristóteles constata que el estatuto especial del esclavo y la mujer corresponde a una ordenanza inevitable, ¿se adivina de quién? De la naturaleza. La naturaleza es la que ha creado a unos hombres para dominar la razón y a otros para desconocerla, lo cual conlleva la destinación de unos hombres para mandar y otros para obedecer. Aquí vemos esa naturaleza que a todo le asigna un destino insoslayable.

Siguiendo con la máquina teleológica de Aristóteles, éste va a ir más allá todavía para sentenciar que “el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana” y “aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser miembro de la polis; es un bruto -bestia- o un Dios” (Aristóteles, 2013, p. 212). Vemos que en esta afirmación son varias las cosas que están

en cuestión: por un lado, el reafirmar que la asociación política más “buena” es la de la Polis y, por tanto, quienes no se adecuen a este designio natural quedan fuera como hombres, su estatuto ontológico se ve alterado: o seres degradados o dioses. Y, por otro lado, la sociedad o polis como asociación hegemónica hace una borradura de todo eso que no es polis, es decir, de toda forma de vida que no sea aquella “natural”, en tanto que la necesidad natural de la Polis y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que el individuo puede bastarse a sí mismo aislado del todo como del resto de las partes. En Aristóteles sólo hay Polis, individuo y familia. La única asociación política válida para Aristóteles es la que culmina en la Polis, y esta tiene en su núcleo a la familia. Agrupación hermética que no permite nada fuera de la formación teleológica familia-pueblo-polis. Nietzsche va a añadir que para vivir solo hay que ser las dos cosas (Dios y animal): filósofo.

Decíamos que a la naturaleza aristotélica nada se le escapa, del todo distante de la naturaleza spinoziana, por ejemplo, como campo inmanente de relaciones entre los infinitos modos del ser, donde quedan desplazadas las relaciones jerárquicas. Nada más alejado de un más allá del bien y del mal, de la sustitución de estas categorías morales para acercarse a las categorías éticas de lo *bueno* y lo *malo* (Spinoza-Nietzsche-Deleuze). En ese fijar jerarquías, Aristóteles no duda en concederle un estatuto ontológico superior (su ser vale más) al hombre. Con esto, y aquí lo problemático y relevante del asunto, se fundará toda una tradición que pasará como verdad providencial a través de los siglos, atravesando sin perjuicio de cuestionamiento a Descartes, Kant, Heidegger, inclusive Rancière, cuyos efectos y sus alcances sobrepasan cualquier finitud investigativa, ante lo cual, hoy más que nunca, y ese será en parte el interés de Derrida y la intención de este breve trazado -aunque Derrida sitúa en Descartes el hito fundacional a propósito de la relación reacción-respuesta-, urge un desbaratamiento. Entonces, qué es lo que sostiene Aristóteles a propósito del ser humano y del animal: Sólo el hombre posee *la palabra*, a los animales sólo les queda la capacidad de poder indicar y comunicarse entre sí el dolor y el placer. Su naturaleza es limitada, pues solamente el hombre puede manifestar y sentir lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto, el bien y el mal (Aristóteles, 2013). El hombre es ese ser vivo capaz de discurso, *zoon logon ekhon*. Aquí un punto fundamental: el hombre como propietario del discurso, y por tanto en calidad, en condición, posibilitado de poder manifestar-y ojo aquí con el detalle de *poder*, hay un poder en ejercicio- el bien y el mal posee un estatuto mayor sobre el animal. La naturaleza asigna al hombre cierto estatuto en relación con lo animal y el hombre con el respaldo teleológico de la naturaleza fija un sistema valórico, del juicio -bien y el mal – para valorizar todo lo que le rodea. El hombre dice: esto es bello, esto es perfecto,

esto es imperfecto, esto está bien, esto no tan mal. El hombre con su garantía, con la garantía de algo así como el “designio de la naturaleza” y lo que esta le dota, el lenguaje, la palabra, el discurso, el *logos*, porta consigo la articulación de un sistema del juicio. Hombre-Moral-Juicio constituyen una máquina indisociable.

Parafraseando un poco al Spinoza de la Ética, “el hombre cree que es un imperio dentro de otro imperio”, el Imperio Naturaleza, el Imperio Hombre, esta creencia consistiría en nada más que en ficciones producidas a partir de la errónea comprensión que el hombre tiene acerca de la complejidad de las leyes naturales. Ilusión que tiene como condición de posibilidad la enajenación comprensiva del proceso causa-efecto. Los hombres confunden los efectos en las causas. Creen ver en aquellos a estas. El hombre hace de una diferencia ontológica o de potencias, en términos spinozianos, una superioridad natural, la cual en Aristóteles queda prescrita de la siguiente forma:

Debe creerse que las plantas están hechas para los animales, y los animales para el hombre. Domesticados, le prestan servicios y le alimentan, bravíos, contribuyen, si no todos, la mayor parte, a su subsistencia y a satisfacer sus diversas necesidades, suministrándole vestidos y otros recursos. Si la naturaleza nada hace incompleto, si nada hace en vano es de necesidad que haya creado todo esto para el hombre (Aristóteles, 2013, pp- 219-220).

El hombre en el centro de la naturaleza, y si digo *el hombre* es porque estoy utilizando el léxico aristotélico en su textualidad, el hombre como creación de la naturaleza, su creación superior. Con la facultad de la palabra, del lenguaje, Aristóteles dota al hombre de un dominio exclusivo: su naturaleza política. En la máquina antropológica aristotélica devenida policía ontológica opera –por mencionarlo de alguna manera- un eufemismo: en la medida que el hombre posee la facultad de habla, cuestión que permite su naturaleza política, se convierte en poseedor de un dominio exclusivo: la política. Esta constituye un dominio exclusivo y propio de los hombres. En este punto también coincidirá Rancière en tanto que este reconoce a “la política como modo específico del actuar humano” (Rancière, 2006, p. 10). El punto está en que ese emblema exclusivo de los hombres -digo hombres porque Aristóteles no está pensando en el homo sapiens en general, sino que, en una elite de hombres, no mujeres, no esclavos-, no sólo afecta a lo humano, sino que también a todo eso animal que es repercutido en la operación balística. La noción de política aristotélica es un cartucho que al ser proyectado desparrama sus perdigones asestando a los no sujetos de su percusión. El hombre es el gran sujeto de la política, pero no su único objeto. He ahí el eufemismo. La política no es un asunto exclusivo

humano, entendida como el arte dedicada a los asuntos humanos, pues implica si es necesario una necropolítica sobre lo no humano.

Hay que ser cuidadoso, pues se torna complejo hablar de lo humano en un sentido genérico sin matices. Esto sería concederle un favor al pensamiento aristotélico. Se trata de dejar que las categorías aristotélicas hablen por sí mismas, claro está que con cierto empuje. La política en la sociedad griega antigua no era posible sin la esclavitud. El gobierno del hogar, la *oikonomía*, posibilita la política, tal como ya advertíamos que las relaciones al interior de la casa son constituidas principalmente por el señor y el esclavo, y el esposo y la esposa. La reducción ontológica del esclavo y la mujer permiten la política de *los hombres*, la de una producción de libertad en la cual los hombres verdaderamente hombres hacen gala de su exclusivo dominio, de su ser-ciudadano. Con esto reparamos que, en la sociedad griega antigua, no toda la especie humana, ni todos los hombres son *hombres*.

El pensamiento aristotélico encarna una máquina antropológica-policía ontológica similar a la del Génesis, en la medida que son ciertos criterios antropológicos los que permiten cavar una zanja abisal entre el ser humano y el animal, la cual va a posibilitar una jerarquización entre estas formas de vida. Digo formas con la intención de remarcar su proyección a un terreno especulativo, considerando que lo “animal” como tal, entendida como una categoría taxonómica que tendría la capacidad de agrupar a todos los seres vivos no humanos, es una que se multiplica hasta perderle el rastro. Humanos y animales no son dos formas de vida, sino que miles o quizás millones, donde la vida adquiere su singular forma. Continuando, decíamos sobre Aristóteles y el Génesis: lo que para Aristóteles es el lenguaje, asunto que revisaremos más detenidamente dentro de breve, para el Génesis cristiano es la fabricación a “imagen y semejanza” de Dios lo que va a permitir, más bien, mandar el dominio absoluto del hombre por sobre “los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra” (Génesis 1:26 versión Reina-Valera). En el caso del Génesis es Dios el demiurgo creador, en el caso de Aristóteles la naturaleza que nada hace en vano.

Hemos señalado que la máquina antropológica en la mayoría de los casos deviene inevitablemente en policía ontológica, pero antes que todo, se trata de una operación que tiene por objetivo la búsqueda y definición de eso que sería propio y exclusivo del ser humano. Conforme a lo planteado, Aristóteles es, sin duda, un maquinista antropológico, toda vez que su intención no es otra que hacer del ser

humano un ser vivo exclusivo y único entre la multiplicidad de especies que constituyen el reino animal. Así se hace posible encontrar en una de sus investigaciones dedicadas a la anatomía y comportamiento animal afirmaciones tales como “el hombre es el único animal ambidiestro” o “ningún animal más que el hombre tiene dos mamás delante” (Aristóteles, 1990, p. 90).

Siguiendo con Aristóteles, decíamos más arriba que es el lenguaje, la palabra, a diferencia de la voz, lo propio del hombre respecto al animal. Ahora, para armarse el diagrama completo habría que comprender esa idea ontológica en términos anatómicos, propia de un filósofo que dedicó su obra a las distintas ramas del pensamiento. Antes de llegar al lenguaje, Aristóteles nos señala que el hombre es el único animal dotado de *discernimiento*. Si bien son muchos los animales que tienen en común el don de la memoria y del aprendizaje de las cosas, la facultad de llevarlas deliberadamente a su mente no la tiene ningún otro excepto el hombre (Aristóteles, 1990). El discernimiento coincide con lo que en la modernidad se entiende por conciencia. El hombre hace de su hacer, de su actividad, objeto de su voluntad, puede decidir porque es consciente y la conciencia es siempre conciencia de sí, nada se le escapa, nada queda por fuera de ella: es la soberana absoluta.⁶

De regreso al problema del lenguaje en Aristóteles, habría animales que emiten sonidos, otros que son mudos y otros que están dotados de voz. Entre estos últimos, unos tienen lenguaje articulado y otros inarticulado. La diferenciación es entre tres actividades: la voz, el ruido y el lenguaje. Para que cualquier animal emita algún sonido debe hacerlo a través del órgano de la laringe y del pulmón (Aristóteles, 1990). Los insectos no vocean ni hablan, pero emiten ruidos con el aire que pasa a su interior, no con el que sale hacia fuera, puesto que ningún insecto expira. Las moscas, abejas y demás insectos de este tipo emiten ruido al levantar vuelo y contraerse, pues el ruido se produce con el frotamiento del aire que pasa al interior de su cuerpo.

En cambio, lenguaje es la articulación de la voz por el órgano de la lengua. La voz, con la ayuda de la laringe, emite los sonidos vocálicos, y la lengua con los labios los consonánticos, de todos los cuales resulta el lenguaje. “Eso es lo que explica que los animales que no tienen lengua o no la tienen suelta, no hablan” (Aristóteles, 1990, 227). Para dar un ejemplo, Aristóteles nos expone el caso del delfín: emite un silbido y

⁶ “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma, objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad animal” (Marx, 2005, p. 112).

un murmullo cuando emerge a la superficie. El delfín tiene voz porque tiene pulmón y tráquea, pero su lengua no está suelta, ni tampoco tiene los labios conformados de tal manera que puedan efectuar una articulación de la voz. Es el caso de los peces en general, los que, si bien tienen el órgano sensorial del gusto, la lengua la tienen un tanto indefinida, ya que está constituida de manera ósea y sin despegarse. Esto pone en evidencia la idea fuerza maquinaal antropológica por excelencia: el lenguaje articulado es privativo, exclusivo del hombre (Aristóteles, 1990).

Ahora bien, siguiéndole la huella a Heidegger, este nos enseña que los griegos antiguos no tuvieron una palabra específica para nombrar lo que para nosotros hispanohablantes es lenguaje o el *sprache* alemán, ya que el *logos* incluía este, pero al mismo tiempo contenía en su polisemia la capacidad fundamental de poder hacer discurso, de hacerse comprender y, por ende, de hablar, pedir, desear, preguntar, narrar. El discurso da a entender y exige comprensión, señala Heidegger: “Así pues, los griegos caracterizan al hombre como *zoon logon ekhon*, el ser vivo que tiene como posesión esencial la posibilidad del discurso” (Heidegger, 2007, p. 367). Al ser el hombre el ser vivo exclusivo lenguajero, el animal queda relegado a la condición de *zoon alogon*, es decir, el ser vivo que está privado, en falta de lenguaje. Lo problemático para Heidegger no es la formulación de la operación maquinaal policial aristotélica y sus efectos de poder, sino los efectos que trajeron consigo la traducción posterior del *zoon logon ekhon*. Más tarde, los romanos tradujeron *logos* por *ratio*, haciendo del *zoon logon ekhon* griego un *animal rationale*, es decir, un ser vivo racional. Ahí, veremos, se jugará, en parte, la destrucción de la metafísica occidental, y con ello el humanismo de raíz metafísico al cual Heidegger intenta hacer frente.

Lo que nos ocupa, como señalaba al comienzo, es una relación transhistórica. Heidegger hace eco de la operación aristotélica dos mil quinientos años después al reestablecer el primado del *dasein* y su exclusividad lenguajera, inclusive haciendo de suyo la distinción que Aristóteles hacía respecto a la palabra y la voz:

Ciertamente, los sonidos inarticulados que emiten los animales indican algo, los animales pueden incluso -tal como solemos decir, aunque de manera inapropiada- entenderse entre ellos, pero ninguna de estas emisiones que hacen los animales son palabras: son meros sonidos. Son una emisión de voz a la que le falta algo, concretamente el significado. El animal no mienta ni entiende con su grito (Heidegger, 2007, p. 367).

Heidegger viene a sofisticar -no pasando por alto cierto sadismo en eso del grito, de saber que el animal grita, por dolor, por miedo- y a reafirmar lo que Aristóteles

había establecido en el primer libro de *La política*: el animal sólo emite sonidos no palabras, los sonidos no tienen significado, no pueden dar a significar nada; en cambio, el ser humano, el hombre para Heidegger y para Aristóteles, entiende y configura comprensibilidad, a fin de cuentas, como veremos más adelante, mundo. Queda así sellado que lenguaje, logos en la Grecia Antigua, es la capacidad anatómica, por un lado, del trabajo en conjunto de un pulmón, una tráquea y una lengua despegada, movediza y, por otro, la capacidad simbólica de dar a entender y significar algo, atributo del cual su propietario único y exclusivo es el hombre. Lo animal, entonces, para estos dos filósofos se define por su ausencia de lenguaje, afasia, por su no-logos.

En este punto habría que preguntar acerca de si es posible hacer una distinción estricta entre máquina antropológica y filosofía. Aparentemente no hay filosofía sin filósofo o filósofa, pero a esto habría que agregarle que, donde la filosofía engendra conceptos, pensamientos, un maquinista opera la máquina antropológica inherente al ejercicio filosófico, común, vemos, tanto a Aristóteles como a Heidegger. Si bien dos mil quinientos años separan a estos pensadores, ambos cruciales para comprender el transcurrir del pensamiento occidental, unos hilos invisibles tejen una complicidad que se visibiliza en la reiteración de la caracterización lenguajera exclusiva del hombre, y, por ende, como efecto inmediato, la consideración afásica del animal. Donde emerge el hombre como objeto a definir de la filosofía, donde hay antropogénesis, aparece el animal trasquilado en sus atributos.

Es Derrida un exigente investigador de la hasta ahora exigua tarea filosófica de constatar, por un lado, y contrastar, por otro, lo que los filósofos, digo los porque en su totalidad son hombres, han establecido como lo propio del hombre y lo propio del animal. Para Derrida es imposible no hablar de Heidegger y sus intentos antropogenéticos a la hora de mapear brevemente la máquina antropológica y sus efectos. A propósito del animal, Heidegger señala que no tiene lenguaje, no muere y tampoco puede trabajar (Derrida, 2010). El animal y todo lo que está simplemente vivo “no puede trabajar, en cambio el hombre es el único que puede decir o significar “yo”, refiriéndose a ese “yo”, de forma autodeítica, a sí mismo. Eso es lo que han escrito estos tres: Descartes, Kant, Heidegger” (Derrida, 2010, p. 321). El animal vivo, según Heidegger, en cuanto tal, en cuanto ser vivo, no es Dasein.

Para Heidegger, sólo el Dasein, es decir el hombre, tiene una relación de experiencia con la muerte, con su propio poder morir. Sólo el hombre muere, mientras que ese otro viviente que se denomina el animal la palma, pero no tiene una

experiencia “como tal” con la muerte. Esto implicaría, como veremos en el capítulo cuarto que, si el animal no tiene experiencia de la muerte, tampoco sería un asesinato ejecutarlo. Acabar con su vida no sería un delito, no estaría dándose muerte a un ser vivo. De ahí que toda ética tenga siempre un lugar para el sacrificio y para el crimen sin culpables. En Derrida, y aquí la sospecha, no hay seguridad que demuestre que el ser humano tenga experiencia “como tal” con la muerte, y que el ser vivo animal esté desprovisto de dicha experiencia.

Para Aristóteles el hombre es un animal racional por naturaleza. El ente denominado hombre tiene una especificidad: su ser racional. Precisamente, como señalaba más arriba, este es el gran problema para la ontología heideggeriana. La determinación humanista del hombre como animal racional es insuficiente, pues no tiene en cuenta la humanidad del hombre, lo propio de este. De ahí que el propósito de Heidegger sea el de una destrucción de la ontología occidental, esa que, indiferenciando su esencia, simplemente agrega una racionalidad a la animalitas del hombre.

Tal como hemos visto en este capítulo y como profundizaremos en el siguiente, Heidegger niega al animal un elevado número de características esenciales que le reconoce al hombre, al Dasein, al cual quiere sustraer de la tradición interpretativa del “animal racional”. La palabra, la experiencia de la muerte como tal, y la apertura al mundo como tal, le son denegadas al animal, al cual define -veremos en el capítulo siguiente- como aquel “pobre de mundo”, mientras que el Dasein es aquel capaz de construir o “configurar mundo”. El animal es pobre en mundo porque no tiene relación con el ser como tal, con el como tal de la cosa, a su vez la piedra no tiene mundo. Acá vemos una ordenación que va de arriba para abajo, por tanto, una jerarquía, una policía ontológica. Del Dasein, pasando por el animal no humano en general hasta llegar a la piedra. El animal tiene una relación con el sol, siente el calor del sol o la luz del sol, pero no con el sol como tal. Por eso, Derrida va a ser enfático en sostener que el propósito de Heidegger no es más que acentuar, agravar, agudizar ese límite entre el animal y el hombre (Derrida, 2010).

Sprache

Es necesario adentrarse un tanto más en el pensamiento heideggeriano para revisar hasta qué punto la resaca del *zoon logon ekhon* (hombre, ser humano) y del *alogon* (animal) aristotélico hacen eco en uno de los filósofos más comentados de

nuestra contemporaneidad. Dado este alcance me he permitido articular una relación que no se agota en la coincidencia de dos filósofos de dos épocas distintas, sino que más bien evidencia una voluntad propia de la filosofía, la cual se funde con una constante pulsión antropogenética en deriva policial ontológica. No es casual que tanto Aristóteles como Heidegger produzcan al humano (antropogénesis) a través del cercenamiento lenguajero propio de la afasia animal. En este punto, lo que interesa es revisar con precisión la formulación heideggeriana al respecto.

“Lo que dura lo fundan los poetas” (Vattimo, 1992) es la frase sugerida por Vattimo para iniciar su apuesta de estudio en torno a Heidegger; frase pronunciada por Hölderlin y comentada por Heidegger en un texto sobre la poesía del poeta. Aquella frase puede ser tomada como una síntesis de la tesis heideggeriana sobre el carácter fundacional que éste le concede al arte de la palabra. Dicho comentario (1936) se enmarca en la producción filosófica del “segundo Heidegger”, momento en el cual se dedica a desarrollar la línea investigativa en torno a la relación ser-lenguaje. De esta manera es posible trazar una línea a recorrer en donde Heidegger va a desarrollar esta relación teniendo como momento culminante *La carta sobre el humanismo* (1946) en donde define al lenguaje como la “casa del ser”, cuestión que va a reafirmar en *¿Y para qué poetas?* (1950). Para Vattimo este momento culminante en la filosofía de Heidegger tiene sus raíces en la elaboración del concepto de mundo de *Ser y tiempo*. El concepto de mundo desarrollado por Heidegger en aquella obra se perfila en oposición a la creencia corriente de que el mundo es la suma de objetos encontrados en la experiencia, para considerar que el mundo está antes de las cosas individuales, pues se trata del horizonte de retornos en donde algo puede comprenderse como un objeto. Antes que una estructura de nexos entre cosas, el mundo es un sistema de significados. Que el ser-ahí tenga ya siempre, en cuanto existe, un mundo, no significa que de hecho esté en relación actual con todas las cosas, sino “que está familiarizado con un sistema de signos y significados; podríamos decir que dispone ya siempre de un lenguaje” (Vattimo, 1992, p. 1). Ser es sistema de significados. De esta manera se entiende la idea de que el acontecer del ser *se da* en el lenguaje.

El estatuto del pensar es uno del cual se puede decir que lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar *el ser llega al lenguaje*, luego, *el lenguaje es la casa del ser*. Más adelante va a completar esta afirmación con que el lenguaje es *la casa de la verdad del ser* (Heidegger, 2016). En esta casa habita el hombre, y quienes la resguardan son los pensadores y poetas,

los que llevan a cabo la manifestación del ser. Esto quiere decir que a través de su decir llevan la manifestación del ser al lenguaje. Posteriormente, la afirmación del lenguaje como casa del ser queda explicada como una determinación realizada por el mismo ser: que el lenguaje sea la casa del ser es algo que ha acontecido y ha sido establecido por el ser mismo, por lo que se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de su correspondencia con el ser, como morada del ser humano. De ahí que el pensar sea el pensar del ser.

Cuatro años después de la *Carta*, en 1950, el lenguaje como casa del ser intensifica su cualidad:

¿Con qué se puede superar al ser, si el ser es lo único propio de lo ente? [...] El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, *todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua*. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla única y exclusivamente en ese recinto (Heidegger, s.f., p. 26-27).

Con este pasaje Heidegger no sólo expresa lo que para él sería un más allá del ser, sino que también arriesga una esencia de lo humano: el lenguaje. Este es la casa, el templo del ser, puesto que todo lo que es, la totalidad del ente, de las cosas, objetos, es susceptible de ser “lenguajeado”. Todo lo que es, es en tanto que agrupado en un decir. “Toda la esfera de la presencia está presente en el decir” (Heidegger, s.f., p. 27). En este sentido es que Heidegger es la reactualización de una tradición inaugurada por Aristóteles: el hombre es ese ser que posee lenguaje, y este último es la acción que nombra todo lo que es, y como tal convierte todo eso que nombra en entes como tales. Por tanto, cabría preguntarse ¿sin lenguaje, sin el decir, el ser, todo lo que es, estaría condenada a un desarraigo, a no tener techo, a ser-guacho, a no-ser?

Así también, la ontología heideggeriana, profundamente logocentrista como veremos en el capítulo siguiente, concibe que el decir, el lenguajear propio y exclusivo de lo humano es la única posibilidad de hacer, construir mundo. La *Umgebung* humana es la *Unwelt* -veremos en el próximo capítulo estos dos conceptos- por antonomasia. Aquellos seres que no les ha sido posible el lenguaje no tienen posibilidad de acercarse, de llegar al ser. En la medida en que ningún otro ser posee lenguaje, los demás seres sólo son parte de la totalidad del ente que el lenguajero humano nombra mediante las murallas de su templo. El ser humano heideggeriano, y esto es importante recalcarlo, es el arquitecto del ser ubicado en el centro configurador de la obra viviente, en tanto que, es la designación lingüística donde se encierra, como en todo lenguaje, la comprensión del ente (Heidegger, 2007).

El hombre sería ese ser que posee el lenguaje por naturaleza y que contantemente se arriesga. Los más arriesgados son los más decisivos, al modo de los rapsodas, señala Heidegger, pero decisivos o deci(di)dores, como soberanos sentenciadores del ente, se podría añadir.

Por la razón que venimos trazando-descubriendo, el lenguaje es el atributo supremo, el que restituye realmente la esencia de lo humano, lo propiamente humano, y no su ser racional como lo tradujeron los humanismos posteriores a Aristóteles, por esto, Heidegger cita al Herder de *Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1791), el cual escribe lo siguiente:

En un soplo [escribe Herder] de nuestra boca se convierte el cuadro del mundo, la huella de nuestros pensamientos y sentimientos en el alma del otro. De una pequeña brisa animada depende todo lo que los hombres han pensado, querido y hecho jamás sobre la tierra, todo lo que harán todavía. Porque todos nosotros seguiríamos recorriendo los bosques si no nos hubiera envuelto el aliento divino y no flotara en nuestros labios como un sonido mágico (Heidegger, s.f., p. 31).

Ese recorrer el bosque del cual nos habla Herder es haber seguido anclados al estado prehumano marcado por la afasia. Los que son un soplo más arriesgados se arrojan al lenguaje, son esos deci(di)dores que no sólo dicen, sino que dicen más, y mediante ese soplo arman el cuadro del mundo, configuran y construyen el mundo.

Siguiendo con la *Carta* y en consideración con que el texto fue publicado en 1947, tres años antes que *¿Y para qué poetas?*, es que Heidegger hace constatación de que la era de la posguerra es posible diagnosticarla como una que ha hecho devastación

del lenguaje dada la influencia de los mass media en la formación del lenguaje, permitiendo esto la primacía de la opinión pública.

El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hace a modo de instrumento de *dominación sobre lo ente* [...] Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a *existir prescindiendo de nombres* [...] Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser (Heidegger, 2016, p. 24).

De acuerdo con la reflexión expuesta en la cita, salta a la vista una interrogante: si el problema que azotaba a la contemporaneidad posguerra en la que se situaba Heidegger se debía al uso rapaz del lenguaje ¿el proyecto heideggeriano sería, por tanto, uno que desiste de usar el lenguaje como instrumento de dominación sobre lo ente? ¿O es que acaso la máquina antropológica devenida policía ontológica (filosofía) es precisamente *la* dominación sobre lo ente? Veremos en qué sentido es acertado poner en cuestión la reflexión heideggeriana que apela a un cese o uso prudente del lenguaje, toda vez que, según hemos visto, cualifica al dasein como el único ente capaz de aquel.

El lenguaje como advenimiento del ser y manifestación de este comporta relevancia en tanto que lo único que importa, señala Heidegger, es que “la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje” (Heidegger, 2016, p. 63), pues el pensar lleva al lenguaje el advenimiento del ser. El pensar trabaja en la construcción de la casa del ser, su función es de conjunción, en tanto que liga la esencia del hombre en su morar con la verdad del ser. Conjuga verdad del ser y lenguaje. La verdad del ser le llega al hombre mediante el lenguaje, pero la manera de acceder a este es a través del pensar. Esto quiere decir que, entre el lenguaje y ser, el pensar hace de puente transmisor. Por otro lado, el ser les da morada a los hombres en el lenguaje. El ser llega al lenguaje, está siempre en camino hacia él, lo cual implica una doble constatación: el lenguaje es al mismo tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre. El lenguaje reina siempre en nosotros, y como las nubes son las nubes del cielo, el lenguaje es el lenguaje del ser (Heidegger, 2016). En este sentido, si el lenguaje es exclusivo del dasein, habría que pensar en una morada constituida sólo de hombres, cercada con alambre de púas, alejada de los cités, poblaciones, tomas, blocks pareados y villas miserias animales, para que ningún otro, otra, le arrebatase el derecho a ser propietario exclusivo del lenguaje.

La meditación heideggeriana está en un sentido similar a lo que nos muestra Derrida referido al segundo relato del Génesis, cuya traducción al francés es realizada por Chouraqui. En este relato el hombre da nombre a los animales creados antes que él, quien a su vez es creado antes que la mujer. Aquí Derrida citando el Génesis: “El que fue formado de la tierra gritó los nombres para toda bestia” (Derrida, 2008, p. 30). La diferencia con el primer relato, el más conocido, el de “a imagen y semejanza”, que revisamos a propósito de la relación con el designio natural aristotélico, reside en que en este el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y es puesto en el mundo macho y hembra a la vez. El acontecimiento nominal sería realizado por un hombre-pareja. No obstante, este hecho no aparece en el primer relato, en su lugar es el designio divino el que ejerce el acto nominativo, el cual hemos revisado más arriba, estableciendo el dominio natural del hombre sobre los demás animales.

En este sentido, es como si Heidegger estuviera proponiendo la irrupción de la tradición que se funda con el origen mismo: el hablar dictando sentencia sobre lo ente, sobre lo animal. Recordando el pasaje de la *Carta* a propósito de la dictadura de la opinión pública, Heidegger señala que, antes de hablar el hombre debe dejarse interpelar por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Derrida, radicalizando el desistir lenguajero heideggeriano, nos lleva a un lugar inusual, poco visitado, en completa relación con la interrogante que abrimos hace un momento: ¿el dasein puede dejar ser al ente? para establecer una relación como tal con el ente, es necesaria mi ausencia, mi muerte. La objetividad sólo se construye con la muerte (Derrida, 2008). Pero la recomendación de abstenerse de hacer sentencia sobre lo ente, tal como lo propone Heidegger, todavía estaría sujeta a un cuidado del hombre, a un humanismo, toda vez que entendamos por humanismo el “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, inhumano, esto es, ajeno a su esencia” (Heidegger, 2016, p. 25), al mismo tiempo que quien debe cuidarse o ser más prudente en su hablar, en el uso del lenguaje, es el hombre, nunca el animal, porque, recordemos, no tiene, es más, se define por su afasia.

Tal cómo revisábamos hace un momento, el primer humanismo, el romano, y todas las clases de humanismo que le siguen, señala Heidegger, presuponen y dan por hecho la esencia más universal del ser humano: el hombre se concibe como *animal rationale*⁷. Siguiendo a Heidegger, esta no es sólo una traducción al latín del *zoon logon*

⁷ De acuerdo a las exploraciones realizadas por Derrida, a diferencia de la continuidad metafísica que Heidegger logra trazar en la *Carta*, sería el Descartes del *Discurso del método* (1637) quien siendo parte de esa máquina

ekhon, sino que antes que todo constituye una interpretación metafísica, y toda interpretación implica un intento de dominio sobre lo interpretado. Por tanto, se trata de desconfiar de esta interpretación y de asegurarle, devolverle, develarle al *dasein* su verdadera esencia. Pregunta Heidegger, “¿de verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios?” (Heidegger, 2016, p. 30). Continúa:

[...] procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedemos una diferencia específica [...] con ello [con la definición del hombre como animal racional] la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no la piensa en función de su humanitas (Heidegger, 2016, p. 31).

A contrapelo de cómo lo explica la fisiología y la biología, Heidegger señala que el cuerpo del hombre es algo completamente distinto del cuerpo animal, lo orgánico -entendiendo por esto el cuerpo científicamente explicado- está lejos de constituir la esencia del hombre. Si bien esta no consiste en ser un organismo animal, la insuficiencia de la tesis organicista no queda remediada con el argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal, de una facultad de raciocinio o del carácter de persona. En todos estos casos estamos lejos de dar con la esencia, pues seguimos bajo el alero del proyecto metafísico (Heidegger, 2016). Así, es puesto en evidencia que, el contra humanismo heideggeriano no tiene que ver, como él mismo lo afirma, con favorecer lo inhumano por sobre lo humano, sino que con combatir ese humanismo que no pondera la humanitas humana a suficiente altura, pues lo sitúa entre los demás seres vivos al -sólo- otorgarle la capacidad racional. La esencia del hombre consiste en ser *más* que el simple hombre concebido como un ser vivo facultado de razón (Heidegger, 2016). Su esencia es más profunda y esencial. Siguiendo la línea trazada por Heidegger, esto no significa que el hombre sea la substancia de lo ente en cuanto su sujeto, y que por tanto ostente entre sus manos el poder del ser. El *dasein*, el ser-aquí, se presenta en cuanto “arrojado”. Se presenta en

antropocéntrica que define al humano a partir del cercenamiento de ciertos atributos en el animal, -este sería un autómeta, no tiene razón, no puede responder, frente a lo que se le pregunta, no puede dar testimonio de que piensa lo que dice- el filósofo que no define en primera instancia al ser humano como un ser vivo provisto de razón, por tanto, interrumpe la tradición del animal racional resaca latina del *zoon logon echon* aristotélico. No obstante, Descartes, al negarle la razón, la respuesta y la ipseidad al animal, se alinea, sin duda, en lo que Derrida denomina “tradición judeo-cristiana-islámica de una guerra contra el animal, una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis”. En Derrida Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op. cit., pp. 89 y 122 respectivamente.

el arrojamiento del ser, en lo destinal que arroja a un destino, ha sido arrojado, existe contra el arrojamiento del ser. A partir de ahí, lo que tiene que hacer el hombre, en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser, puesto que “el hombre es el pastor del ser”⁸, está a su cuidado.

Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojamiento del que procede lo arrojamiento del Dasein. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es vecino del ser (Heidegger, 2016, p. 61).

Hay que pensar al hombre en el *claro del ser*, es decir, como *ex-sistencia*. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, es lo propio del hombre (Heidegger, 2016). La *ex-sistencia* no sólo fundamenta la posibilidad de la razón, sino que es aquello donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación. La *ex-sistencia* como lo propio del hombre, es decir del modo humano del ser, quiere decir que el hombre está implicado en el destino de la *ex-sistencia*, quiere decir que “el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser” (Heidegger, 2016, p. 32). Es más aún, “el hombre es en la medida en que existe” (Heidegger, 2016, p. 41). El hombre no es simplemente aquel ser vivo que junto a otras facultades posee también la razón, más allá de esto, se trata de comprender que el lenguaje es la casa del ser, y al habitarla el hombre, *ex-siste*, dado que, guardando, pastoreando la verdad del ser, pertenece a ella (Heidegger, 2016). En último término, lo que nos está señalando Heidegger es que lo que permite la *ex-sistencia* del hombre es el lenguaje⁹. Y acá, *ex-sistencia* hay que distinguirla de *existencia* que significa realidad efectiva. Aquello que el hombre es, su esencia, reside en su *ex-sistencia*.

En esta idea de derruir los cimientos del proyecto metafísico del animal rationale, Heidegger señala que:

De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia *ex-sistente* por un *abismo* (Heidegger, 2016, p. 35).

⁸ La misma expresión es enunciada en la *Carta* en dos ocasiones: p. 43 y p. 61.

⁹ Referida a la relación con dios, Heidegger considera que antes que todo, tenemos que empezar por comprender y escuchar detenidamente algunas palabras (divinidad, sagrado, etc.) para después poder experimentar como hombres, como seres existentes, una relación de dios con el hombre. (p. 75). Es la comprensión del lenguaje lo que permite, lo que hace posible la experiencia.

A las plantas y animales les falta el lenguaje y es porque “están atados a su *entorno*, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es “mundo” (Heidegger, 2016, p. 35). El lenguaje es el advenimiento del ser mismo que aclara y oculta. Como queda establecido, y cómo lo veremos en el capítulo siguiente, Heidegger nunca habla de mundo animal, sino que de entorno. Ahí, veremos, se jugará la lucha pujante entre la zoología desantropologizada de Uexküll y la destrucción metafísica de Heidegger.

Distanciándose de todo humanismo y tradición metafísica que añade a la animalitas del hombre una racionalidad, Heidegger establece como límite abisal entre la animalidad a secas y la humanitas humana la *ex* existencia, es decir, aquella facultad de pensar su propio destino, de pastorear el ser cuidándole, de asegurarle su manifestabilidad mediante el lenguaje, este que no es puesto a decir por el hombre, sino que es el lenguaje el que habla a través de él, dado que siempre *reina en nosotros*.

El problema de la traducción del logos, del lenguaje aquí es una de las más relevantes, de la que va de Heráclito hasta Juan el Evangelista, o sea del logos como el que reúne y agrupa los contrarios hasta el logos como Cristo, es que la traducción no es una cuestión de diccionario, sino que es una traducción interpretativa que arrastra toda la cultura y que no es separable de los movimientos históricos en los que están implicadas todas las fuerzas de una época, del mundo. No es cuestión de filólogos traduciendo el logos como Cristo mediador, sino que es toda la fuerza histórica la que se pone en marcha para producir dicha traducción (Derrida, 2010). Por eso es importante el texto de Aristóteles que define al hombre como *zoon*, como un animal vivo que posee y es capaz de logos, que posteriormente va a dar lugar a la traducción del hombre como animal racional, calculador. Es en efecto la totalidad de la historia de Occidente que está en juego en estas operaciones de traducción que van a definir para la posteridad, para Heidegger también y para nuestro presente, el umbral entre lo que denominamos animal no humano y humano.

El problema del logos designado como logocentrismo es una forma de destacar una hegemonía forzada, una forma de forzar, imponiendo una hegemonía que explica una voluntad occidental, filosófica, religiosa, pues siempre se lo ha querido situar ahí, en el centro, de manera soberana, organizándolo todo a partir de sus traducciones forzadas. No obstante, para Derrida el fonocentrismo es más universal que el logocentrismo (Derrida, 2010) en la medida que de Aristóteles en adelante la autoridad del hombre proviene de su capacidad vocal, fonética. A pesar de esto, el mismo

Aristóteles señala que, como ya hemos revisado en su *Historia de los animales*, hay animales que emiten sonidos, es decir que tienen foné, pero jamás logos, o sea, foné articulada que significa, que es vuelta discurso.

CAPÍTULO II DE MUNDOS INCOGNOSCIBLES

Finitud(es) constituyentes

Acaso Kant echa a andar o no la máquina antropológica es cosa de segundo o tercer orden para el propósito de este capítulo¹⁰, pues su organización volitiva, primero que todo, trata de rastrear un fenómeno filosófico: de Königsberg a Mihkli unos hilos de goma invisible hacen conjunto. Sin mucha precisión es posible distinguir a ciertos Kant: el teórico del conocimiento, pensador de la universidad, del acontecer teleológico de la humanidad, y otros más que los diversos kantismos han querido acuñar. Pero ¿Kant zoólogo? ¿Es posible enredar a Kant con un saber como la zoología? A simple vista, resulta complicada una asociación de esa índole. Sin embargo, hace ya un siglo cierto Kant fue prolongado al fenómeno zoológico. Me refiero a la potencia que el barón Jakob Von Uexküll¹¹ ha proporcionado al campo del saber en general, cuya posibilidad de realización está estrechamente ligada a la estética trascendental kantiana.

¹⁰ De acuerdo con la investigación realizada por Derrida, Kant en su *Antropología en sentido pragmático* define al hombre como aquel que puede “tener el ‘Yo’ en su representación”. Este poder eleva al hombre por encima de todos los seres vivos de la tierra. Ese “Yo” significa la unidad de la conciencia que sigue siendo la misma luego de todas sus modificaciones. El sujeto que es el hombre es la persona, el sujeto de la razón, del derecho y, por tanto, la persona es del todo diferente en rango y dignidad de lo que serían los animales irracionales. Estos son cosas, -sigo parafraseando a Derrida que a su vez lo está haciendo con Kant-, y en tanto que cosas, tenemos autoridad y poder sobre ellas, podemos utilizarlas a nuestro antojo. Todo ese poder y dominio se fundamentaría y sería efecto lógico del atributo del poder decir “Yo” de la persona. Ese poder sobre el animal constituye la esencial del “Yo” o de la “persona” que, desde el Génesis, le asigna el destino de marcar su autoridad sobre los seres vivos, el cual sólo es posible hacerlo mediante el poder infinitamente elevado de presentarse como “Yo”. Ese poder del “Yo” no necesariamente es uno decible, dado que reside en el pensamiento, en el “Yo pienso”. La resaca cartesiana es determinante en la formulación antropocéntrica de Kant. El poder de pensar el “Yo”, poder por completo inexistente en los animales irracionales, es el poder del entendimiento (*Verstand*). Al no ser capaz de esa autotelia autoreferencial, poder hacer referencia a sí mismo, el animal, privado del “Yo”, carecería a la vez de “Yo pienso”, de entendimiento, de razón, de respuesta y de responsabilidad (Derrida, 2008).

¹¹ Nace en Keblaste, actual Mihkli, Estonia, el 8 de septiembre de 1864, y muere un 25 de julio de 1944 en la isla de Capri, donde en 1924 o 1926 alojó a Walter Benjamin. Cursó estudios de zoología en la Universidad de Tartu, Estonia, entre 1884 y 1889, obteniendo el título académico de “Kandidat der zoologie”, cuyo campo en la que se especializó fue la biología marina. No volvió a pasar por otro examen académico. La mayor parte de su trabajo lo hizo al margen del establishment académico, no siempre como consecuencia de su voluntad. En 1917 sus bienes son requisados a causa de la por entonces incipiente Revolución Rusa. Luego de décadas de experimentación y arduo trabajo, a finales de 1920, logra fundar el Institut für Umweltforschung (Instituto de Estudios del Medio Ambiente).

El desarrollo de la prolongación zoológica justifica un acercamiento preliminar. Alguna vez Heidegger caracterizó a la modernidad como la época en la que el hombre piensa todo lo que existe a partir y en dirección de sí mismo. El acontecimiento moderno es uno de doble capa: el hombre se convierte en objeto de un saber y en sujeto que conoce. Él, que era un objeto entre objetos dados por la creación divina, se convierte en sujeto entre objetos. No sólo vive entre los animales en un lugar privilegiado, sino que también es el ordenador del conjunto que forman, lo cual explica que para la época moderna el problema del conocimiento no es la naturaleza de las cosas, como fuese el caso de la Antigüedad, sino que la condición para que haya cosas para el conocimiento. En la época clásica la existencia de las cosas era natural, dadas por Dios, ahora el hombre es la fuente del mundo, no tanto ontológica como epistemológicamente.

Ante la revolución epistémica que implica preguntarse por las condiciones del conocimiento y el distanciamiento de la fuente creadora teológica, Kant viene a desestabilizar la empresa fundante de la modernidad, cuyo patrón de fondo es Descartes. Cuál es la ruptura de la cual Kant es protagonista en plena modernidad es una interrogante que, en una de las muchas clases altamente pedagógicas de Deleuze, es abordada.

La metafísica, desde el cristianismo y en su relación con la teología, se define como la posición de lo infinito como primero con relación a lo finito. En la metafísica nuestras facultades son homogéneas de derecho, pues somos finitos de hecho frente al infinito. Lo primero en relación con lo finito es lo infinito. Pero ¿qué es lo infinito? El entendimiento infinito de Dios. Esto va a definir a toda la filosofía del siglo XVII. No obstante, habría que matizar con justa razón respecto a la ontología, ética spinoziana, donde el asunto es más complejo que el infinito, por un lado, y la finitud por el otro, pues la inmanencia coordina todo lo que es. Entonces ¿qué es el entendimiento infinito de Dios? Es el ser para el que no hay dado. Crea ex nihilo. La diferencia entre dado y creado no existe para Dios, tampoco entre receptividad y creatividad, puesto que es pura espontaneidad. Dios es el estado de cosas tal como es de derecho. Dios es entendimiento divino, es decir, que no se representa objetos dados, sino que produce estos con su representación. Sólo hay dado a la criatura, pues es finita. Nosotros como seres finitos decimos: “hay lo dado”. En nosotros se hace la diferencia entre receptividad y espontaneidad, no al nivel de Dios. Es así como Descartes conserva la primacía de un infinito constituyente por encima de un finito constituido. Es Kant quien va a desestabilizar la seguridad cartesiana del “pienso, luego soy” en su calidad de promotor de la finitud, la cual deja de ser una simple característica de la criatura

para convertirse en potencia constituyente. Esto implica que la finitud ya no es un hecho que deriva del infinito originario, sino que es lo originario propiamente tal. Esta es la revolución kantiana (Deleuze, 1982).

Decía que el cogito cartesiano quedaba herido por la finitud constituyente kantiana. Para entender esto hay que seguirle el hilo a lo que Deleuze está tratando de tejer. La primera proposición en Descartes es: "Yo pienso". Puedo dudar de lo que quiera, de que uno más uno es dos, pero no de que pienso, pues dudar es pensar. En este sentido, "Yo pienso" es una determinación indubitable. Segunda proposición: "yo soy", y ¿por qué "yo soy"? Por una razón muy simple, es que para pensar hay que ser. Si pienso, soy.

Proposición A: "yo pienso", proposición B: si yo pienso, "yo soy". La determinación A determina al indeterminado B. La determinación "yo pienso" determina la existencia indeterminada "yo soy", pero ¿qué soy? Yo soy una cosa que piensa. Entonces, "yo pienso", ahora bien, para pensar hay que ser, por tanto, yo soy una cosa que piensa.

Ahora veamos qué es lo que le hace Kant al cogito cartesiano. Es verdad que "yo pienso" es una determinación, señala Deleuze, es decir determina, el "yo pienso" determina una existencia indeterminada, la del "yo soy". Pero todavía es necesario saber bajo cuál forma la existencia indeterminada es determinable. Kant le dice a Descartes que va muy apresurado. La existencia indeterminada "yo soy" sólo es determinable en el espacio y el tiempo. Mi espontaneidad, el "yo pienso", sólo determina mi existencia indeterminada en el espacio y en el tiempo, bajo la forma de la receptividad. La determinación no puede actuar directamente sobre lo indeterminado. No hay sólo dos términos, la determinación y lo indeterminado, hay tres términos: la determinación, lo indeterminado y lo determinable. Resulta que Descartes se saltó un término. En Kant el cogito está completamente astillado. En Descartes era pleno, pues estaba permeado por Dios. Para Kant se trata de tres términos: lo determinado, indeterminado y determinable, y dos formas, la forma determinable: el tiempo y el espacio, y la forma de determinación "yo pienso", es decir la receptividad y la espontaneidad. Kant propone la invención de unas facultades heterogéneas, dado que nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes de la mente: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). En la primera se nos da el objeto, en la segunda, lo pensamos.

A simple vista, el tercer elemento que Kant agrega al cogito cartesiano, más que promocionar una finitud constituyente promociona una finitud constituida, dado que sin el espacio y el tiempo el “yo pienso” no podría ser posible. Sin embargo, y aquí algo fundamental en el pensamiento moderno que es el kantiano, el tiempo y el espacio son condiciones que posibilitan todo conocimiento y experiencia, están antes que la experiencia del sujeto y a su vez la permiten. Son condiciones que el sujeto alberga en su propia mente, en su propia estructura, la estructura trascendental, de ahí que sea el propio sujeto quien establezca las condiciones que harán posible el conocimiento fenoménico del mundo.

Para Kant el espacio y el tiempo son la forma de nuestra receptividad. La sensibilidad es la condición necesaria para intuir todo objeto exterior a nosotras, pero previo a esa intuición tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio (Kant, 2013). La forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, a priori, y a la vez, el espacio es considerado como condición de posibilidad de los fenómenos (Kant, 2013).

Con la intromisión del tiempo, la formulación kantiana se radicaliza. Kant nos explica que si bien se puede afirmar a priori que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y por ende que están determinados a priori por relaciones espaciales, también es posible y correcto afirmar en *sentido completamente universal*, partiendo del principio de sentido interno de que absoluta y completamente todos los fenómenos, todos los objetos que percibimos a través de los sentidos “se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales” (Kant, 2013, p. 77). La textura trascendental es de doble superficie: el tiempo y espacio constituyen una estructura previa a la experiencia, pero que a la vez la permite y la hace posible. De ahí que Jakob Von Uexküll vea en la estética trascendental kantiana la madre de todas las teorías que tengan como intención el conocimiento de lo vivo, al punto de afirmar lo siguiente:

A todo este ímpetu arrollador de las ciencias naturales, que afirmaron poder comprender el mundo en su totalidad con las leyes naturales concebidas a partir de la experiencia, Kant le puso coto hace ciento cincuenta años al plantear la pregunta: ¿Cómo es que se da una experiencia?

Kant mostró con genialidad incomparable que a cada experiencia que realizamos debemos aportar precondiciones que la hacen posible. Logró encontrar ciertas leyes de nuestro ánimo que preceden cada experiencia y que

son mucho más importantes y más fundamentales que todas las leyes naturales formuladas por los naturalistas (Von Uexküll, 2014, p. 38-39).

En la estética trascendental kantiana reside una potencia experimental. Sin embargo, todavía, siguiendo la textualidad de la *Crítica* primera, Uexküll no haría más que asegurar el cumplimiento del texto kantiano. La primera crítica nos ofrece una posibilidad. Coincidente con el espíritu finito, promotor de la finitud constituyente, diría Deleuze, Kant deja abierta la puerta hacia una prolongación de la estructura trascendental, lo cual encuentra su causa en la imposibilidad de un conocimiento absoluto de las condiciones cognitivas de los diversos modos de lo vivo. Si es que la estructura espacio-temporal, la cual permite percibir los fenómenos, objetos de los sentidos, es una igual para todos los seres, es algo que Kant no puede asegurar, ya que asumiendo la finitud de tal empresa, establece los límites de la ciencia del conocimiento a priori, la cual denomina *estética trascendental*.

Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos [los objetos], modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, *no necesariamente ha de convenir a todos los seres*. Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación es su materia (Kant, 2013, p. 82-83).

En el mismo sentido, Kant señala esta finitud que a la vez es una posibilidad: “No podemos juzgar si las intuiciones *de otros seres pensantes* están sometidas a las mismas condiciones que limitan nuestra intuición y que tienen para nosotros validez universal” (Kant, 2013, p. 72). De esta manera, nos encontramos con que Kant hace reitero de esta finitud en más de una ocasión, cuyos efectos coinciden con lo que el zoólogo Uexküll expondrá décadas después.

Si bien Kant deja abierta la posibilidad de que otros seres no humanos posean una estructura como la trascendental, una aporía acecha su formulación, en cuanto afirma que “sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único [...] El espacio es esencialmente uno” (Kant, 2013, p. 69). Por un lado, Kant abre una posibilidad, dado que no sabemos de la existencia de otros seres inteligentes que estén constituidos por la estructura trascendental, pero al mismo tiempo la afirmación de que el espacio es “esencialmente uno” no deja ningún lugar para la duda, en la medida que entendemos por espacio una forma de la receptividad, a través de la cual los objetos son percibidos. Por lo tanto, tenemos la apertura de una posibilidad como efecto de una finitud esencial, la cual supone a la imaginación como

forma determinante del pensamiento: no sabemos de otros seres y, simultáneamente, la clausura que supone un “espacio único” y exclusivamente humano en donde todos los fenómenos se dan. Apertura y clausura, dos términos que se co-implican y cuyo resultado es la estructura del sujeto trascendental que Kant edifica.

En la consistencia de la formulación kantiana, Uexküll tomará para sí un kantismo que lo hará merecedor de un enfrentamiento con el mecanicismo y darwinismo de la época. La importancia con la cual el zoólogo mide el aporte hecho por Kant es constatada en cuanto considera que “el tiempo se proyecta en el mundo exterior con los momentos particulares como un todo y forma uno de los pilares de nuestro mundo” (Von Uexküll, 2014, p. 57), a su vez que:

El tiempo separa las experiencias unas de otras y por ello se convierte en el fundamento de toda nuestra experiencia vital [...] Sin tiempo tampoco sería posible el concepto de realidad, que indica las causas que preceden y los efectos que siguen (Von Uexküll, 2014, p. 58).

Recordemos que la estructura que determina la experiencia con el mundo exterior es una que cada sujeto porta consigo. Un aparato sensorial del ánimo, la *apercepción*, herencia conceptual del kantismo de Uexküll, forma su material correspondiente de las sensaciones para poblar el mundo exterior. Entonces ¿qué es lo que realmente queda como algo original del mundo exterior? La salida es concisa: “Todo el marco espacial y temporal del mundo es obra del ánimo [...] El mundo entero se derrumbaría, si se quitaran los lugares, las direcciones y el tiempo” (Von Uexküll, 2014, p. 81).

Hasta aquí, Uexküll, como buen kantiano, considera las formas de la receptividad como elementos constituyentes de la experiencia humana. Es Von Baer¹², lector de Kant, el que le proporcionará los fundamentos para llevar a cabo la prolongación trascendental al fenómeno zoológico. Según nos cuenta Jakob, Von Baer fue el primero en fijar una medida longitudinal para los momentos del ser humano. Logró establecer la velocidad de los movimientos que se producen en el exterior y que nosotros sentimos como momentáneos. El experimento concluye que cualquier movimiento por debajo de la décima de un segundo no puede ser percibido. El descubrimiento de Von Baer hace apertura de un problema, el cual reside en la consideración del tiempo como una experiencia singular de acuerdo con el sujeto que

¹² Karl Ernst Von Baer (1792-1876) fue uno de los precursores de la embriología.

la encarna, en este caso, del sujeto humano. Ya en la primera *Carta Uexküll* esclarece una consideración que explica lo que Agamben entiende por “deshumanización de la naturaleza”, o como diría Canguilhem en un sentido afirmativo, una “subjetivación de lo animal” (Heredia, s.f., p. 16), al establecer como tarea fundamental de su obra el descubrimiento de las leyes superiores de la naturaleza, de las que dependen todos los objetos de la naturaleza y, por ende, los mismos seres humanos en tanto objetos de esta¹³. Lo que tenemos es un descentramiento del ser humano al interior del conjunto de los modos de lo viviente. En este sentido, Uexküll hace suyo el giro spinoziano en el cual el ser humano es considerado como naturaleza naturada y no como naturaleza naturante. Entonces la apertura de la que hablábamos queda formulada de la siguiente manera: ¿existen animales cuyo tiempo perceptual contenga momentos más breves o más largos que el nuestro, y en cuyos mundos circundantes, por tanto, los procesos motrices sean desplegados con mayor rapidez o mayor lentitud que en el nuestro? (Von Uexküll, 2016).

De acuerdo con la experimentación con peces luchadores, Uexküll constata que un pez luchador no reconoce su propia imagen en el espejo si le es mostrada dieciocho veces por segundo. Tiene que serle exhibida treinta veces por segundo. En el mundo circundante de estos sujetos, cuya dieta se compone de presas que se mueven a gran velocidad, todos los procesos motrices, tal como ocurre en cámara lenta, aparecen a una velocidad reducida. A su vez un caracol es colocado sobre una pelota de goma, la que, flotando sobre el agua permite al caracol deslizarse encima suyo sin fricción. El caparazón del supuesto insecto reconocido por su lentitud es sostenido por unas pinzas, permitiendo así su reptar, pero quedando su andar estacionado siempre en el mismo lugar. Uexküll nos indica que, si añadimos a la superficie contigua de la pelota un palillo, inevitablemente el caracol trepará sobre este. En el caso de que el caracol reciba de uno a tres toques con el palillo cada segundo, se alejará, en cambio, si eventualmente aumentan a cuatro los toques por segundo, comenzará a trepar sobre el palillo. El experimento concluye que, en el mundo circundante del caracol, una barra que oscile cuatro veces por segundo permite la posibilidad de una plataforma estacionaria, ante lo cual es necesario deducir que el tiempo perceptual del caracol se mueve a un ritmo de tres a cuatro momentos por segundo. Lo anterior tiene como consecuencia que “en el mundo circundante del caracol, todos los procesos motrices

¹³ El biólogo, inclusive, pone en crisis la noción física de mundo considerado como un “conjunto infinito de átomos sin principio ni fin”, al situar su perspectiva desde un kantismo radical, en tanto que el mundo se nos ‘aparece’ en el ‘tiempo’ y en el ‘espacio’, ya que “debemos llenar el mundo de lugares, direcciones y momentos”. Los efectos de un pensamiento entreverado entre la biología y el kantismo, explica que, el conocimiento objetivo como tal no es más que una fantasmagoría cerebral, siendo la subjetividad y su finitud esencial, la forma que tenemos de conocer aquello que solemos denominar ‘mundo’.

transcurren mucho más rápido que en el nuestro. Del mismo modo, los movimientos efectuados por el caracol no se desarrollan más lentamente para él que los nuestros para nosotros” (Von Uexküll, 2016, p. 76). Otro ejemplo expuesto en sus *Andanzas*, las cuales antes que todo son unas exploratorias, expone el caso de las garrapatas de Rostock, las cuales estuvieron dieciocho años sin alimentarse manteniéndose intactas, lo cual demuestra la experiencia distinta del tiempo de este viviente respecto a la del ser humano.

Hasta aquí el tiempo como marco de todo acontecer aparece como lo único objetivamente estable frente a la colorida variación de su contenido, mas, con esto es posible afirmar que el sujeto domina el tiempo de su mundo circundante.

Mientras que hasta ahora decíamos: sin tiempo no puede haber un sujeto viviente, ahora habremos de decir: sin un sujeto viviente no puede haber tiempo”, y lo mismo vale para el espacio, pues “sin un sujeto viviente no puede haber ni espacio ni tiempo (Von Uexküll, 2016, p. 49).

Así, “la biología finalmente logra conectarse con la doctrina de Kant, a la cual pretende explotar en el terreno de la ciencia natural, enfatizando, dentro de la teoría del mundo circundante, el rol decisivo del sujeto” (Von Uexküll, 2016, p. 50). A través de una impronta profundamente kantiana, Karl Ernst Von Baer es quien facilita la demostración uexkülliana, cuyo “giro copernicano” permite la comprobación del tiempo como artificio del sujeto (Von Uexküll, 2016). El tiempo en tanto secuencia de momentos no es único y absoluto, pues varía según corresponda el mundo circundante de cada ser vivo con respecto a la cantidad de tiempo que los sujetos vivencian en el mismo lapso temporal.

Conjurar la apertura radical con que el estonio agujerea, sin coartadas humanistas, la comprensión antropológica de lo viviente, es del todo imposible, mas, un pasaje de la tercera de sus *Cartas* (1920) hace en buena medida de telón de cierre provisorio para el breve comentario que hacemos en relación a su estructura trascendental amplificada a la dimensión animal.

Ahora bien, hay animales que viven solo un año y otros que apenas unos días. ¿Cómo se transforma la *imagen del mundo* si ellos alojan en su vida la misma cantidad de momentos que nosotros? Si estos animales tuvieran el entendimiento humano, los viejos padres de un año, al morir en otoño, les dirían a sus hijos que ahora les queda por delante un largo período en sus vidas en el que deberán atravesar los horrores del frío y la nieve. Y también les dirían que no

deben perder las esperanzas porque en la juventud ellos tuvieron que atravesar los mismos horrores y luego llegaron tiempos mejores.

Los animales que viven solo un día les hablarían a sus hijos de ese tiempo horroroso como una vieja leyenda. Para algunos, día y noche serían un mes; para otros, media vida.

A estos seres vivos, todos los sucesos en el mundo les deberían parecer extraordinariamente largos. Así, la bala que sale volando de la pistola parecería estar suspendida en el aire. Desconocerían también el crecimiento de los árboles, al igual que nosotros el de las montañas.

Por otro lado, podemos pensar en seres vivos que extienden su cantidad de momentos durante un mayor número de años. Para ellos, las estaciones cambian como para nosotros los días. Todo ocurriría en un tiempo más acelerado. Las hierbas brotarían de la tierra como de una fuente y desaparecerían. Los bosques reverdecerían, crecerían y morirían como las praderas. No se vería el sol, sólo un haz centelleante aparecería brevemente en el cielo para darle lugar a una corta oscuridad (Von Uexküll, 2014, p. 62).

Esta alucinante fábula, a lo Horacio Quiroga, tiene como consecuencia la cuestión que ya venimos considerando: el tiempo, ese fundamento y pilar vital, nunca será contenido de una experiencia, sino sólo un parámetro subjetivo para cada experiencia, cuya consistencia se juega en la singularidad de cada sujeto en acción. La estructura del parámetro es para todos los seres humanos la misma, hasta aquí es Kant sin prolongaciones, ya que consta de unidades elementales idénticas que se conectan en serie por medio de un antes y un después, como los centímetros en un metro. Pero, y aquí la operación uexkülliana con ayuda de Von Baer, la unidad de cada medida temporal es diferente entre los seres vivos, dado que unos miden por minutos, otros miden por segundos, etc.

Hace unos momentos atrás -aquí sin duda opera el tiempo como fundamento vital de la experiencia, escritural en este caso- Deleuze nos hablaba sobre la promoción kantiana del sujeto constituyente, la cual es posible resumir de la siguiente manera: si es cierto que con Descartes sabemos que la existencia humana se distingue como una que piensa, ya que en la medida que sólo le es posible constatar que lo único real es la duda, para que esta sea, es necesario un pensamiento de la duda. Por su lado, con Kant sabemos un poco más en tanto que la existencia pensante, la cosa que piensa, que duda, lo hace bajo una condición estructurante: el tiempo y el espacio. De acuerdo al impulso moderno cartesiano-kantiano, Uexküll, como ya lo anunciamos, hace operar una prolongación que hemos denominado zoológica: la categoría sujeto no se agota con el ser humano, sino que se extiende y es como tal en los diversos

modos que conforman el conjunto de lo vivo, desde un roble, pasando por el homo sapiens, a una garrapata.

Umwelt

Si hay pensamientos que han gangrenado la tradición que, por un lado, enmarcaba y, por otro, resistía al embate de la crítica, ese pensamiento (o filosofía) lleva consigo, inevitablemente, la invención de una artillería con la cual decir, o bien desdecir, lo ya pensado. Esto quiere decir que todo pensamiento cuya producción genere un socavón en la tradición dominante de su época porta consigo una inventiva conceptual.

Spinoza y su ‘Dios ateo’, en una terminología católica nos habla acerca de una ‘Naturaleza Naturante’, ‘Dios’ o una ‘Potencia’ sin voluntad ni soberanía por sobre lo vivo, pero que constituye y reúne todos los atributos y los modos del ser. En el caso de Marx, cuya tradición a desestabilizar la configuran la economía política burguesa, la cual hace de la historia y su presente el resultado inevitable y natural de la acumulación de riquezas capitalista, es el ‘modo de producción’ el que le permite a Marx una historización de las relaciones sociales de producción y, por tanto, una desnaturalización del devenir inevitable capitalista. En Freud no es tanto el ‘inconsciente’ como el ‘complejo de Edipo’ lo que le permite demostrar a la psicología de la época la relación entre infancia, sexualidad y trauma. Nietzsche hace de la ‘voluntad de poder’ una fuerza dirigida singularmente de acuerdo con la composición de cada ser vivo, en contrapartida a la teleología del *conato* moderno tendiente irresistible y universalmente a la ‘vida’. Foucault convierte al ‘poder’ en una categoría microfísica, movediza y flexible, la cual permite una agudización en la analítica de la dominación. Y así es posible continuar y configurar una pesquisa en la cual se hace cada vez más estrecha la relación entre pensamiento e invención conceptual. En nuestro caso, la inventiva de Jakob Von Uexküll, tiene como eje neurálgico el concepto de *Umwelt*, cuya traducción al español tiene dos variantes más recurrentes que otras: *Mundo circundante* – *Medio ambiente*.

Umwelt naufraga aguas oscuras, las cuales tienden a asfixiar cualquier intento de salir a flote. Antes que mundo circundante o medio ambiente, Umwelt es ‘mundos posibles’. Ya hablar de mundo(s) constituye una herejía en la era antropocéntrica-especista, y todavía la afrenta incrementa su intensidad, en tanto que son posibles de acuerdo con la constitución singular de cada sujeto. Una especie de piso base nos fija

Uexküll para la comprensión de su inventiva biológica-filosófica: por mundo circundante entenderemos aquel que está constituido por el *mundo perceptual*, todo lo que el sujeto percibe, y por el *mundo efectual*, todo lo que el sujeto obra. Por tanto, la tarea de la investigadora que observa animales consistirá en reconocer los portadores de significado (mundo perceptual y mundo efectual) que constituyen su ambiente o mundo circundante, adentrándose así en andanzas o paseos por mundos incognoscibles hasta ahora.

A pesar del giro de la zoología a la fisiología, Uexküll rápidamente ve en esta última una insuficiencia a la hora de explicar el comportamiento animal. El tercer salto es de la fisiología a la biología. Así es como empieza sus *Andanzas* (1934) exploratorias, cuyo comienzo podría formularse más o menos de la siguiente manera: donde la fisiología ve máquinas, la biología ve maquinistas (Von Uexküll, 2016). Revisar el conocido caso de la garrapata contribuye a situar el problema que Von Uexküll intenta explicarnos. Salir airosos es el cometido. La fisiología ve a la garrapata como un objeto al interior del mundo humano, la escudriña como una máquina desconocida. A este respecto es preciso hacer un paréntesis: La filosofía no ha cesado de hablar y sentenciar sobre animales, es un hecho. Según la recopilación derrideana, habría dos tipos de filosofías o dos tipos de discursos sobre el animal. En primer lugar, y esta es la tradición que atraviesa a toda la filosofía occidental, aquellos filósofos, hombres en su totalidad, que han hecho una analítica del animal, desde Aristóteles en adelante, revisando desde su anatomía hasta el comportamiento, pero que jamás se han sentido vistos por el animal que ellos ven. Nunca se han *visto siendo vistos*. En ello se juega una cuestión de orden fundamental: la denegación de cualquier tipo de subjetividad animal. “Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio” (Derrida, 2008, p. 30), narcisista dirá Freud. Por otro lado, unos filósofos o filósofas que, mirando al animal se siente(n) interpelada(s), vistos por este. Para Derrida esta sería una todavía por encontrar. Para nosotros, con lo que ya hemos desarrollado y lo que está todavía por hacer, Uexküll pasaría a formar parte de esa otra filosofía o pensamiento que, mirando al animal, se ve mirado por éste.

Continuando con la riña entre la biología y la fisiología, el o la biólogo dan cuenta de la garrapata como un ser vivo que es sujeto de su propio mundo, cuyo centro consiste en ella misma, de ahí que no pueda ser comparada con una máquina, sino como una maquinista que maniobra su propia máquina. Para la fisiología, la garrapata es una máquina en tanto que es posible distinguir órganos sensoriales (receptores) y órganos efectores (órganos de acción) anclados a un mecanismo de control en el

sistema nervioso central. Más aún, la fisiología declarará que en la garrapata es posible ver que todas las acciones se fundan exclusivamente sobre reflejos¹⁴, y que este constituye el fundamento de toda máquina animal. Bajo el aparato comprensor de la fisiología, el comportamiento de la garrapata comienza con un receptor, es decir, con un aparato que sólo reacciona a determinadas influencias externas, como el ácido butírico y el calor, mientras que obtura todas las demás y termina en un músculo que pone en movimiento a un efector, sea el sistema locomotor o el aparato perforador. La insuficiencia problemática de la explicación de la fisiología consiste en que todo el arco reflejo trabaja con la transferencia de movimiento, al igual que cualquier máquina. Ningún factor subjetivo, como lo serían uno o varios maquinistas, entra en escena. Por su parte, la figura del biólogo que, como es de esperarlo, es encarnada por el mismo Uexküll, declara que ni una sola parte del cuerpo de la garrapata tiene el carácter de una máquina, dado que hay maquinistas operando en todo el conjunto. Por todas partes nos las vemos con maquinistas, dice el biólogo, y no con partes de máquinas, “porque todas las células individuales del arco reflejo trabajan, no con la transferencia de movimiento, sino con la transferencia de estímulos. Sin embargo, un estímulo debe ser *percibido por un sujeto* y no se registra jamás en un objeto” (Von Uexküll, 2016, p. 40). La relación entre estímulo-percepción-sujeto queda sellada. Al igual que como el Kant de la primera *Crítica* caracteriza a la sensibilidad como la *capacidad* de recibir representaciones (Kant, 2013), Uexküll concibe a la percepción como un acto realizado por el sujeto y no como una simple reacción refleja.

Lo anterior había quedado explicado casi una década antes en las *Cartas* (1925), a propósito de que, como explica el estonio, la importancia de Newton no fue tanto dejar caer una manzana y mostrar que toda vez que esta se la soltara iba a caer, sino que demostrar la existencia de unos hilos invisibles que jalan la manzana hacia el suelo, como la tierra con la luna, y en definitiva la atracción mutua de las masas. Por tanto, la importancia gravitante de Newton residiría en suponer relaciones invisibles

¹⁴ Reflejo quiere decir originalmente la absorción y devolución de un rayo de luz por un espejo. Referido a seres vivos, se entiende por reflejo la absorción de un estímulo externo por un receptor y la respuesta desencadenada por dicho estímulo mediante los órganos efectores. De este modo, el estímulo se convierte en excitación nerviosa que debe atravesar varias fases para llegar del receptor al efector. El recorrido resultante recibe el nombre de arco reflejo. En este caso se entiende que la alusión al reflejo intenta explicar una automatización de la conducta animal, -lo mismo que Descartes sentencia en su *Discurso del método*- la cual se activa por el estímulo externo, el que sólo es recibido y vuelto acción por el animal. Que el motor de la vida animal sea el arco de reflejo implica que el animal es atravesado y puesto en movimiento por un estímulo coloro, sonoro, etc., no teniendo parte activa alguna en la realización de la acción. También Heidegger, extrañamente, en su proyecto de captar la esencialidad de la vida a través de la tesis de la pobreza de mundo del animal, coincidirá con Uexküll en que la exposición del animal como ‘manejo de reflejos’ es completamente insuficiente para una explicación del animal en cuanto tal. Heidegger Martin, *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, p. 268.

tejidas por la naturaleza y concebirlas como verdaderos fenómenos (Von Uexküll, 2014). En el caso de Uexküll, la relevancia yace en reconocer que la naturaleza es capaz de tejer relaciones como hilos de goma invisibles entre un fenómeno exterior y el cuerpo del ser vivo, pues “cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una red que será portadora de su existencia” (Von Uexküll, 2016, p. 52). Vemos lo gravitante del telar arácnido del que nos habla Uexküll para efectos de reconocimiento de lo que ha denominado “mundo circundante” (*Umwelt*). Como he tratado de señalar hace un momento, no todos los sujetos tejen sus relaciones con sus respectivos objetos en sus mundos circundantes en el mismo espacio y en el mismo tiempo. Esta es una ilusión, fantasmagoría, la cual es alimentada por la creencia en la existencia de un único mundo en el que todos los seres vivos estarían empaquetados. De ahí la convicción generalizada, para su época y para esta también, de que sólo debería haber un espacio y un tiempo para todos los seres vivos. Llegado a este punto es preciso establecer una diferencia conceptual entre lo que el biólogo comprende por *entorno* y *mundo circundante*. De ahora en adelante el mundo quedará fragmentado en los millones de posibilidades no bien reconocemos la inconmensurabilidad de seres vivos que componen la naturaleza, de ahí los *umwelt* posibles. Para el mundo humano, cuya posibilidad de experiencia es una entre las muchas otras, hablaremos de *entorno* (*Umgebung*). Por tanto, en la vastedad de un patio común del Santiago precordillerano tenemos un *umgebung* humano y una variedad de *umwelt* de acuerdo con la existencia del gato, zorzal, tórtola, roedor, cucaracha, perro, etcétera. Una alegoría hace de recurso pedagógico para que los diversos mundos circundantes puedan ser imaginados. Cada animal poblador de un prado cual sea, escarabajos, libélulas, moscas, mariposas, etc., yace englobado por una especie de *pompas de jabón*, las cuales configuran su espacio visual, sonoro, olfativo, gustativo o táctil, según el sentido que el animal posea, y contienen todo aquello que pueden percibir¹⁵.

Las aves canturreando, las ardillas que saltan de rama en rama, o las vacas que pastan en los prados: todos continúan permanentemente rodeados por sus *pompas de jabón*, que definen su espacio propio.

Sólo cuando este hecho sea aprehendido vívidamente por nuestros ojos podremos reconocer la pompa de jabón que encierra también a cada uno de nosotros. Veremos entonces también a todos nuestros congéneres confinados dentro de pompas de jabón, que se intersecan unas con otras suavemente por estar compuestas de señales perceptuales subjetivas. No existe algo como un

¹⁵ Desconozco si es que Claude Nuridsany, Marie Pérennou (dirección) y Jacques Perrin (producción) han pensado en las ‘pompas de jabón’ de Uexküll para realizar el documental *Microcosmos: la gente de la hierba*, el cual, con minuciosas tomas, close up, cámaras lentas, capta las relaciones de diversos insectos en sus mundos circundantes.

espacio independiente de los sujetos. Si nos aferramos a la ficción de un espacio cósmico omniabarcador, esto ocurre tan sólo porque esa fábula convencional nos facilita la comunicación entre nosotros (Von Uexküll, 2016, p. 71-72).

Como ya lo señalamos anteriormente, que Uexküll haga operar un post humanismo, o cierto post antropocentrismo tiene que ver estrictamente con su noción de naturaleza desantropologizada, la cual es posible gracias a la subjetivación animal resultante de sus investigaciones exploratorias. Después de Uexküll, es imposible pensar a los animales como máquinas automatizadas (Descartes), es decir, como objetos inertes que reaccionan mecánicamente frente a un estímulo exterior. La promoción kantiana del sujeto constituyente queda extendida a los demás seres vivos, sujetos autónomos, cuya autonomía estriba en la creación, construcción de sus mundos circundantes.

El Umwelt como invención conceptual mantiene una relación indudable con la semiótica, pues, Jakob nos habla de señales y signos, tanto perceptuales como efectuales. La señal perceptual (*merkzeichen*) podríamos imaginarla como las antenas de un televisor, las cuales captan ciertos estímulos y a la vez los transforman en signos perceptuales que dotan de contenido y significación ciertos objetos, haciéndolos portadores de características o significados. Uexküll nos expone un ejemplo: las señales perceptuales de la garrapata transforman el estímulo del ácido butírico en un signo perceptual de su mundo circundante, mientras que en el caso del 'gourmand' las señales perceptuales transforman el estímulo de la pasa de uva en un signo perceptual. No hay que olvidar que para Uexküll toda percepción necesita de un sujeto activo que perciba, es decir que capte y a la vez extinga la señal en signo perceptual (*merkmal*) y que a su vez esta sea extinguida o transformada en signo efectual (*wirkmal*). Cada sujeto animal aprisiona su respectivo objeto con los dos brazos de una tenaza, uno perceptual y uno efectual. Si bien ciertas propiedades del objeto se vuelven signos perceptuales y otras efectuales, pues la estructura misma de cada objeto enlaza propiedades perceptuales como efectuales, son los signos efectuales los que operan una transformación o extinción de los signos perceptuales (Von Uexküll, 2016). Por tanto, la constitución maquinista y no maquina de cada ser vivo, de la cual hablábamos hace unos instantes, consiste en que cada maquinista (o animal) es uno en tanto que percibe y obra a la vez, a partir del reconocimiento de que ciertos objetos son portadores de signos perceptuales y signos efectuales.

Certeza segura

Continuando con el desglose de lo que hemos comprendido por mundo circundante, Uexküll nos habla que el sujeto y el objeto se adaptan uno a otro conformando un todo orgánico, al cual va a denominar *círculo funcional* (*funktionkreis*).

Si se considera que un sujeto se encuentra ligado a diversos objetos mediante múltiples *círculos funcionales*, se tendrá a la vista el primer principio fundamental de la teoría del mundo circundante: todos los sujetos animales, desde los más simples hasta los más complejos, están adaptados a su mundo circundante con la misma perfección. Al animal simple le corresponde un mundo circundante simple, y al animal complejo un mundo circundante ricamente estructurado (Von Uexküll, 2016, p. 45).

La complejidad del Umwelt de cada ser vivo varía de acuerdo con la cantidad de círculos funcionales, esto quiere decir en relación con la variedad de signos perceptuales y efectuales que portan los diferentes objetos, los cuales van a tramar una relación de adaptación con el sujeto, o en palabras de Uexküll, un *todo orgánico*.

Nuevamente es la garrapata, la cual es completamente sorda y ciega, quien viene a servir de protagonista para la explicación biológica del círculo funcional que Uexküll nos propone¹⁶. En tal caso, su mundo circundante sólo posee tres círculos funcionales: el estímulo del ácido butírico activa determinadas señales perceptuales en el órgano perceptual, las cuales son interpretadas como signos olfativos, que a su vez activan un signo efectual permitiendo la acción de dejarse caer sobre el cuerpo del mamífero. El segundo círculo funcional se constituye por un signo perceptual táctil conferido a la piel del mamífero. La garrapata no busca otras superficies como las de las garras u ojos. Por último, el signo perceptual de la piel es relevado por el signo perceptual táctil, pero esta vez de calor, en donde la garrapata busca la primera extensión libre de pelos, para de esta manera comenzar el trabajo de perforación (Von Uexküll, 2016).

El problema subyacente al descubrimiento del biólogo consiste en interrogar la causa de que, entre cientos de posibles señales que son emanadas por el mamífero, sean sólo tres y nada más las que se convierten en signos perceptuales para la garrapata. Del inmenso mundo que la circunda, tres estímulos brillan como balizas en

¹⁶ Llama la atención que un animal más complejo como un perro, por ejemplo, puede convertirse en objeto para la garrapata. Esto es una constante en las *Andanzas* de Uexküll, pues, como veremos más adelante, un ser vivo cualquiera, al mismo tiempo que es sujeto, puede convertirse en objeto para una infinidad de otros seres vivos.

la oscuridad y marcan el camino que la llevan a su objetivo. A través de estos signos perceptuales, “la garrapata ve prescrito el curso de sus acciones de manera tan fija que solamente es capaz de producir un arco muy específico de signos efectuales” (Von Uexküll, 2016, p. 46). La extensión del entorno humano (*Umgebung*) se contrae para que solamente tres signos perceptuales y tres signos efectuales completen el mundo circundante de la garrapata. Tal sea el caso que midamos los mundos circundantes de acuerdo con la cantidad de círculos funcionales, es decir, en relación con un criterio cuantitativo, tenemos que el mundo de la garrapata es uno, sin duda, empobrecido. Y no sólo de la garrapata, sino que de muchos otros seres vivos.

La relación es directamente proporcional en cuanto que, si incrementan las actividades de un animal, se infiere de ello que el número de objetos que pueblan su mundo también lo hace. Cada nueva experiencia constituye un reajuste a nuevas impresiones. De esta manera se crean nuevas imágenes perceptuales - considerando que se trate de animales cuyo sentido visual lo tengan desarrollado- y, por tanto, nuevos tonos o signos añadidos a esas imágenes, los cuales desencadenarán eventuales acciones. Uexküll nos ofrece una comparación a partir de un caso muy familiar: un perro, un humano y una mosca comparten la misma habitación compuesta por una mesa, cubiertos, asientos, lámparas, paredes, suelo, librero, etcétera. Lo primero es reconocer que la cantidad de objetos se diversifica en relación con la mirada singular de cada animal. La mosca ve en su mayoría objetos de recorrido, menor en cantidad de los que percibe el perro, el que logra distinguir entre distintos tonos de acuerdo con el color: sentarse, comer, correr, luz. El humano en cambio logra distinguir al interior de la habitación mayores tonos efectuales: un tono para la silla, otro para comer, beber, caminar, leer, escribir, luz y obstáculo (las paredes).

Respecto al espacio visual de cada animal, Uexküll advierte una diversidad que es tal considerando la cantidad de elementos visuales según la constitución ocular de los diversos animales, en donde el *mosaico* de lugares de su mundo circundante también debe mostrar las mismas diferencias. “Cuanto más burdo sea el mosaico de lugares en mayor medida se perderán los detalles de las cosas. El mundo visto desde el ojo de una mosca ha de aparecer considerablemente empobrecido respecto de cómo aparece al ojo humano” (Von Uexküll, 2016, p. 63). Uexküll habla de mosaico, pues es su método experimental de emulación visual para demostrar la singularidad de la mirada de distintos animales, ya que cualquier imagen puede ser convertida en un mosaico de lugares al superponerle una malla fina, la cual nos ofrece la posibilidad de ilustrar las diferencias entre los mosaicos de lugares de diversos ojos animales.

Ya hemos considerado la prolongación de la estructura trascendental al fenómeno zoológico que Uexküll hace suya, siendo esta la condición que permite una subjetivación animal. Revisemos ahora el singular bestiario que el biólogo nos ofrece con el propósito de mostrarnos mundos circundantes muy sencillos, caracterizados por constituirse de sólo un signo perceptual.

Es el caso del paramecio¹⁷, su mundo circundante sólo considera un único signo perceptual siempre idéntico, a través del cual el protista, en el caso de ser estimulado en algún lugar y de cierta manera, es incitado a efectuar una huida nadando hacia adelante. El mismo signo perceptual es siempre extinguido por el mismo signo efectual. El paramecio descansa al encontrarse con su único alimento: las bacterias de la putrefacción. En el caso de la medusa, quien infringe mayor cantidad de muertes humanas que el tiburón blanco, la sencillez de su mundo circundante queda constituida de manera similar. El organismo entero consiste en una bomba natatoria, la cual absorbe agua de mar sin filtrar, llena de plancton y la expulsa filtrada. Su única manifestación de vida consiste en una oscilación rítmica que va de arriba a abajo, de la umbrela (o campana) elástica. Más aún, “la natación, la alimentación y la respiración se llevan a cabo mediante la misma contracción rítmica de los músculos ubicados sobre el borde de la umbrela” (Von Uexküll, 2016, p. 79). De esto se desprende que, en el mundo circundante de la medusa la misma campanada suena todo el tiempo y domina el ritmo de la vida, pues los demás estímulos son descartados, compartiendo en común con el paramecio un mundo circundante de un único círculo funcional.

Por otra parte, Uexküll enseña que la forma y el movimiento como signos perceptuales, sólo aparecen en mundos perceptuales más complejos. Según la constitución perceptual de cada animal, podemos encontrarnos con que el movimiento sea un signo perceptual independiente de la forma, como pasa en el mundo circundante de la grajilla. El experimento demuestra que esta ave no caza saltamontes por el reconocimiento infalible de la forma de este, sino más bien que el insecto es entendido como presa en la medida que este se pone en movimiento. Lo anterior explica la reacción de “hacerse el muerto” de ciertos insectos, dado que su forma estática es invisible para el mundo perceptual de su cazador, en este caso, de la grajilla. El siguiente ejemplo diseñado por el estonio consiste en unir una arveja a un

¹⁷ Con forma ovalada, habituales en aguas dulces estancadas con abundante materia orgánica, como charcos y estanques, son probablemente los seres unicelulares mejor conocidos y los protozoos ciliados más estudiados por la ciencia.

palillo mediante un hilo, untando la legumbre con cierto pegamento. Si la caña se deja tender desde una ventana, haciéndola suavemente columpiar, inevitablemente se lanzarán sobre la arveja muchas moscas, quedándose pegadas. Posteriormente se constata que todas las moscas atrapadas son machos. La deducción que habría que hacer no es que los moscos son férreos amantes de las arvejas, sino consiste en comprender que, la arveja columpiándose imita engañosamente el signo perceptual de una hembra en vuelo, puesto que en reposo nunca es confundida con una hembra. Por ende, tanto la grajilla como las moscas despliegan signos efectuales a partir de un signo perceptual de movimiento sin forma. El tercer caso expuesto por la exploración uexkülliana es el de la vieira, moluscos que en océanos chilenos son conocidos como “ostiones”. Al alcance de sus cien ojos, la vieira reconoce como su mayor enemiga a la estrella de mar. En estado de reposo, esta no compromete ningún peligro para el molusco, pero no bien la estrella se mueve, la vieira responde desplegando sus tentáculos, -los que funcionan como órganos olfativos- se aproxima a la estrella marítima, recibe el estímulo, acto seguido, el ostión se eleva y emprende la huida nadando. De esto se desprende que, los ojos de la vieira no están ajustados a la forma o el color, sino únicamente a un ritmo motriz, y también a un signo olfativo que se corresponde con el de su enemigo. En estos casos el signo perceptual -saltamontes, la mosca y la estrella de mar-, es tal en cuanto se pone en movimiento, puesto que sus formas y colores característicos no son signos perceptuales para la grajilla, mosca y vieira, respectivamente (Von Uexküll, 2016). En el caso de las lombrices, Uexküll nos demuestra que la selección y arrastre de hojas hacia sus guaridas, tanto para alimento como para protección, no son guiadas por la distinción de formas de una y otras, sino que a partir del gusto. “Los órganos perceptuales de las lombrices son demasiado simples como para configurar signos perceptuales de forma” (Von Uexküll, 2016, p. 90).

En torno a la distinción entre signos perceptuales simples y complejos, el zoólogo sugiere una interrogante: ¿Cuáles son los animales más elementales en cuyo mundo circundante podemos esperar encontrarnos con la forma como signo perceptual? Quienes vienen a responder la pregunta son las abejas, puesto que al evidenciar que estas prefieren posarse sobre figuras que exhiben formas quebradas, como estrellas y cruces, no así formas compactas como círculos y cuadrados, Uexküll concluye que, sólo las flores abiertas tienen significado para ellas, no así los capullos. La significación efectual encuentra su origen en las distintas formas, las cuales funcionan como signos perceptuales, en vez del color u olor.

No obstante, la aparente pobreza de mundo de ciertos seres vivos, -y esta, al estar en completa relación de confrontación con la tesis heideggeriana de la animalidad que revisaremos a continuación, será un elemento fundamental para la operación que venimos intentando desarrollar- de la mosca, el paramecio, la grajilla, la vieira, la garrapata, la abeja y otros, “la pobreza del mundo circundante, sin embargo, garantiza *certeza* en el obrar, y la certeza es más importante que la riqueza” (Uexküll, 2016, p. 46). Y si bien el mundo circundante podrá haberse empobrecido, al mismo tiempo se habrá vuelto más *seguro*, ya que “es mucho más sencillo orientarse entre unos pocos objetos que entre una multitud” (Von Uexküll, 2016, p. 106).

De esta manera, Uexküll hace suya una recategorización de la experiencia que ciertos seres vivos establecen con el mundo, en la medida que la pobreza circundante no implica un carecer o un estar más abajo, sino más bien que, el recorte que cada sujeto hace del entorno (*umgebung*), construyendo así su propio mundo circundante (*umwelt*), dependiendo el caso, garantizará más o menos certeza, más o menos seguridad en las andanzas recorridas. Ni más o menos imagen o semejanza a Dios (Génesis), ni más o menos sitio privilegiado en la naturaleza (Aristóteles), en cuanto la pobreza es certeza y la riqueza complejidad en el andar. Nada más que eso. La observación del biólogo está lejos de culminar en una sentencia de orden ontológico. La diferencia de mundos queda inscrita como una diferencia que explica la diversidad y lo múltiple de lo vivo.

De la certeza a la pobreza perturbada

Luego de una extensa revisión sobre el temple de ánimo fundamental que, según Heidegger, es el aburrimiento, estas tres preguntas darán cuerpo a la segunda mitad del curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: 1) ¿En qué consiste la animalidad del animal?, 2) ¿En qué consiste la humanidad del hombre? y 3) ¿En qué consiste la esencia de la vida? De esta forma, la pregunta por la animalidad constituye la condición de posibilidad para el posterior desplazamiento hacia la pregunta por la esencia de la vida. Antes de llegar a ese punto, el que fue desarrollado durante la temporada invernal de 1929-1930 en la Universidad de Friburgo, Heidegger intentará retomar sus indicaciones respecto a la noción de ‘mundo’ realizada meses antes en el tratado *De la esencia del fundamento*, la cual va a posibilitar dar con la esencia de lo humano, animal y de la vida en última instancia. Para el cristianismo, y también para Heidegger, el hombre es un fragmento del mundo y al mismo tiempo que fragmento, señor y siervo de aquel. Son tres los caminos posibles para llegar a una comprensión

del concepto de mundo. En primer lugar, Heidegger nos señala el histórico; la consideración histórica de la historia del concepto de mundo. Tal como lo hizo en *Ser y tiempo* (1927), la segunda vía es una interpretación del modo como primeramente y la mayoría de las veces nos movemos cotidianamente en nuestro mundo, es decir, una comprensión cotidiana del mundo del hombre. Por último, el que nos interesa y el que Heidegger va a desarrollar extensamente en estas lecciones de invierno, es el camino de una consideración *comparativa*. La pregunta que hace de inicio a esta comparación es la siguiente: si con el cristianismo sabemos que el hombre a la vez que fragmento del mundo es señor y siervo de este, podemos deducir que el hombre tiene mundo, pero “¿qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo, los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras?” (Heidegger, 2007, p. 227) ¿El animal y la piedra tiene mundo? En el caso de que así sea, ¿lo tienen de la misma manera que lo posee el hombre?

Una tesis introduce y conjura a la vez la consideración comparativa para llegar a una noción de mundo acabada, y es la que acá problematizaremos, pues, según creo, haciendo uso del aporte uexkülliano, lo lleva a un terreno interesado, en donde la comprensión del concepto denominado “animal” es atravesada de punta a punta por una mirada profundamente humanista-antropocéntrica. La tesis queda formulada así: La piedra (lo material) es *sin mundo* (*weltlos*), el animal es *pobre de mundo* (*weltarm*), el hombre *configura mundo* (*weltbild*) (Heidegger, 2007).

Una máquina merodea el discurrir del pensamiento heideggeriano en el momento que la pregunta fundamental, como ya decíamos, es esa que interroga la esencia de la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre. Una voluntad antropogenética de fijar y definir lo propio del hombre a partir de la cesura con lo propiamente animal subyace a estas lecciones de invierno, voluntad que coincide con un mecanismo maquinal, el cual hemos denominado máquina antropológica, la cual en filosofía no cesa de virar en sentido e intensidad policial ontológica.

Llegar a una comprensión metafísica del concepto de mundo sólo es posible mediante una consideración comparativa entre las relaciones respectivas que mantendrían la piedra (lo material no vivo en general), el animal y el hombre con el mundo.

La tesis sobre la pobreza de mundo del animal es una universal, señala Heidegger, pues compromete a los insectos, mamíferos, a los unicelulares, amebas,

etcétera Es un enunciado esencial en tanto que define la esencia del animal, ya que “la validez universal sólo puede ser siempre una consecuencia de la esencialidad de un conocimiento, no al revés” (Heidegger, 2007, p. 237).

Por aquel momento, en el cual Heidegger está dictando sus lecciones de invierno, constata que la ciencia que se ocupa de la vida, la biología, libra una lucha contra la física y la química, en cuanto considera que estas dos últimas no son capaces de comprender la vida como tal. La biología en tanto que libra una lucha contra esas dos disciplinas se libra ella misma de la concepción de la vida como un mecanismo. La biología es la disciplina, según Heidegger, que sirve de posibilidad para la ilustración de la tesis comparativa intermedia del animal pobre de mundo. La alusión a Jakob Von Uexküll es explícita en varios momentos de las lecciones, puesto que desde Uexküll, señala Heidegger, ha venido a ser habitual hablar de un medio de los animales¹⁸ (Heidegger, 2007). Es importante señalar que Heidegger no habla de mundo animal, sino que, de medio, y que no bien hace alusión a las investigaciones biológica-zoológicas de Uexküll, conjura su potencia conformándose con enunciar que la tesis de la pobreza de mundo va en dirección contraria a los resultados de los trabajos del estonio.

¿Qué significa, pues que el animal sea pobre de mundo? Que tiene menos de aquello que le es accesible, de lo que puede tratar en tanto que animal, de lo que puede ser afectado en cuanto animal, “con lo cual guarda una relación en tanto que viviente [...] Menos a diferencia de la riqueza de la cual disponen las relaciones de la existencia humana” (Heidegger, 2007, p. 243). Llegado a este punto, lo que interesa es comprender cómo es que Heidegger la arma y medir los efectos de poder que inevitablemente están implicados en la tesis sobre la pobreza de mundo.

Heidegger lleva adelante su propio bestiario: La abeja, por ejemplo, tiene su colmena, los panales, las flores que busca, las otras abejas de su enjambre. El mundo de las abejas se limita a un determinado ámbito y está fijo en su alcance. Lo correspondiente sucede con el mundo de la rana, con el mundo del pinzón, etcétera Pero el mundo de todo animal singular no sólo está limitado a su alcance, sino también en cuanto a la *penetrabilidad* de aquello que les es accesible al animal. La abeja obrera conoce las flores que visita, su color y aroma, pero no conoce los pistilos de estas flores *en tanto* que pistilos, no conoce las raíces de las plantas *en tanto* que raíces, no conoce tal cosa como el número de los pistilos y de las hojas. Frente a ello,

¹⁸ En distintas ocasiones del curso de invierno Uexküll es referido por Heidegger, llegando inclusive a considerarlo como el aporte de la biología ‘oficial’ más rico del cual la filosofía podría nutrirse por ese entonces.

el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto alcance y va más allá en cuanto penetrabilidad. Es constantemente incrementable no sólo en cuanto alcance (sólo hace falta aportar ente), sino también cada vez más profundizable en cuanto penetrabilidad. Esta referencia al mundo, tal como lo posee el hombre, permitirá la tesis sobre la configuración de mundo.

Tenemos entonces, según los resultados de la investigación heideggeriana, aun desconociendo el cómo y el dónde de su fuente y realización, pero sabiendo que es una que llega a resultados distintos que los de la biología experimental de Uexküll, que el animal posee menos *alcance* y menos *penetrabilidad* en aquello que le es accesible, en la suma de lo ente accesible, o que es lo mismo, comprensible en su conjunto, o sea, del mundo (Heidegger, 2007). Esto quiere decir que el mundo del animal es un recorte diminuto de todo lo que el ser humano puede conocer (cuantitativo) y que de ese diminuto recorte sólo penetra surfeando, a diferencia del hombre que lo hace profundamente hasta conocer los objetos en tanto que objetos, en cuanto tales (cualitativo). La diferencia entre configuración y pobreza de mundo reside, por ende, en una diferencia tanto cuantitativa como cualitativa del conocimiento de las cosas, y estas, tal como veíamos en el capítulo anterior se le da al *dasein* por medio del pensar-lenguaje. Una relación estrecha se teje entre el *en cuanto tal* y el *logos*. No queda bien definido si es que el *en cuanto tal* permite el *logos* o viceversa, pero Derrida con certeza afirma que Heidegger

se empeña en marcar que este ‘en cuanto tal’ no depende del lenguaje, del *logos*. Cuando se dice, en efecto, que el animal no tiene el *logos*, esto quiere decir, antes que nada, que no tiene el ‘en cuanto tal’ que funda el *logos* (Derrida, 2008, p. 168).

Ocurre un vuelco en el argumento heideggeriano, al momento de considerar que, si bien es posible afirmar una relación de diferencia de grados de perfección en cuanto a la accesibilidad de lo ente entre el hombre y el animal, es necesario hablar de perfección para cada animal y especie, lo cual conlleva eximir la tesis de la pobreza y la configuración de mundo de ser una gradación o valoración tasadora (Heidegger, 2007). En sentido estricto, si nos atenemos a la textualidad del texto, la triada de la vida heideggeriana (piedra, animal, hombre) aun haciendo operar una máquina antropológica, se desenmarcaría por completo de lo que hemos propuesto como policía ontológica. No obstante, como iremos mostrando, los efectos del pensamiento heideggeriano están lejos de pasar por inocuos, por un pensamiento que no intente una delimitación tasativa y jerarquizada de lo vivo (policía ontológica).

La pobreza de mundo que, por tanto, define la esencia de la animalidad, no consiste en el mero menos o el mero más escaso, ni en el poseer menos que el otro, sino que “ser pobre significa carecer” (Heidegger, 2007, p. 245). El animal carece de mundo, que es un no tener mundo, señala Heidegger. Pero ¿qué diferencia es posible establecer entre el no tener mundo de la piedra y del animal? La piedra yace en el camino, y dada su masa ejerce una presión sobre la tierra, tocándola. Sin embargo, ese tocar no es en modo alguno un palpar. Diferencia rotunda respecto a la relación que mantiene el lagarto con la piedra cuando se tiende sobre ella al sol. En cambio, la piedra yace en el camino, o si la arrojamus a un prado, quedará ahí, yacerá ahí, lo mismo si la echamos a un hoyo lleno de agua, yacerá hundiéndose hasta llegar al fondo, “[...] de modo que aquello en medio de lo cual está presente esencialmente no le es accesible” (Heidegger, 2007, p. 248). Aquí estriba, según el mapeo heideggeriano de los modos de vida y su relación con el mundo, el no tener mundo de la piedra. La piedra no tiene ningún acceso a las cosas en medio de las que esta yace, no puede poseerlas en cuanto tales, y recordando la definición de mundo que Heidegger edifica para esta ocasión como lo ente accesible en su conjunto, la piedra en la medida que no accede a nada de lo que le rodea, a eso se refiere en su ‘conjunto’, se define por una falta de acceso, no tiene mundo. “La falta de mundo de un ente significa ahora: la falta de acceso” (Heidegger, 2007, p. 248), y no es preciso hablar de un carecer de mundo en el caso de la piedra, pues en su falta rotunda de acceso, ni siquiera alcanza a carecer, puesto que lisa y llanamente, su ser consiste en no tener acceso alguno al mundo. El lagarto, en cambio, ejemplo que nos ofrece Heidegger, se busca la piedra para tenderse al sol. Lo que no sabemos es si es que se tumba al sol al modo como lo hacen los humanos, si el sol le es accesible en cuanto sol, si la superficie rocosa la experimenta en cuanto superficie rocosa. Pese a esto, el modo de ser del lagarto, y, por tanto, del animal en general, señala Heidegger, difiere frente al modo de ser de una cosa material como lo es la piedra.

Aunque la superficie rocosa sobre la que se tumba el lagarto no le está dada en cuanto superficie rocosa cuya constitución mineralógica pudiera indagar él, aunque el sol al que se tumba no le está dado en cuanto sol sobre el que pudiera plantear preguntas astrofísicas y dar respuestas, tampoco el lagarto está solo presente junto a la superficie rocosa y en medio de otras cosas, por ejemplo también bajo el sol, como una piedra que haya al lado, sino que tiene una relación propia con la superficie rocosa y con el sol y con las otras cosas (Heidegger, 2007, pp. 248-249).

La diferencia de penetrabilidad, de profundidad del acceso al ente sol, ente roca, como lo decíamos más arriba, es gradual entre el lagarto y el hombre que toma sol. Su

pobreza de mundo reside en su falta de conocimiento respecto al ente con el que está entrando en relación. La roca no le es conocida en cuanto superficie rocosa, ni el sol en cuanto astro, es decir que no le son accesibles en absoluto en cuanto tal. Y al bestiarío que ya venía trazando nuestro zoólogo encubierto, se suma el escarabajo, al que el tallo de hierba por el cual transita no es para él una parte posible de un futuro manojo de heno con el cual el granjero alimenta a su vaca (tallo en cuanto tallo), sino que el tallo de hierba es un simple camino por medio del cual accede a su alimento.

Un poco más abajo, Heidegger nos explica que el animal entabla relaciones con su alimento, con sus presas, enemigos y pareja, lo cual constituye su 'medio', ya sea en el agua, aire, tierra, pero sucede que, según la investigación heideggeriana, al ser sacado de este y puesto en otro extraño, provocará la respuesta de querer eludirlo y regresar. Esto explica que algunas cosas y no cualquiera ni en cualesquiera límites (pobreza de alcance, cuantitativa, de acceso al ente), le son accesibles al animal.

Su modo de ser, que llamamos la 'vida' no queda sin acceso a aquello que también hay junto a él, entre lo que aparece como ser vivo existente. Por eso, en función de este plexo, se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él. A lo largo de la duración de su vida el animal está encerrado en su medio como en un tubo que ni se extiende ni encoge (Heidegger, 2007, p. 249).

Según esto último, queda establecido entonces, que el animal tiene acceso. Aunque el animal pueda tener un acceso más estrecho a lo ente, no carece en absoluto de mundo como es el caso de la piedra. Llama la atención que, y aquí la tradición antropocentrista de la cual Heidegger reverbera, el mundo, el acceso a lo ente en cuanto ente, y la relación que va a establecer con este la piedra y el animal, siempre es medida desde una percepción humana. El sol como objeto de la astronomía, la roca como objeto de la química, la hierba como objeto de la agronomía. Dicha penetrabilidad es la que permite y a la vez demuestra la tesis de la configuración de mundo humano que hemos estado revisando.

A continuación, Heidegger establece una diferencia entre los modos con que el ser humano y el animal se poseen así mismos. Tenemos la distinción entre *peculiaridad (Eigentümlichkeit)* como modo de ser en el cual el hombre se posee a sí, y *propiedad (Eigentum)* como modo en el cual el animal se posee a sí. En el primer caso, según Heidegger, el hombre se apropia reflexivamente de sí mismo, en cambio, el animal estaría en falta respecto a dicha capacidad. Más aun, el animal no es jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar (Heidegger, 2007).

Hasta el momento tenemos una tesis que conjurando atraviesa la tarea de dar con la esencia del animal y la esencia del hombre. Pobreza y configuración de mundo, respectivamente, de acuerdo con el alcance y penetrabilidad de acceso a lo ente-mundo. Recordemos nuevamente que no podemos desligar la tesis de la configuración y pobreza de mundo de la capacidad lenguajera (hombre) y privación de esta a la cual está condenado el animal. También tenemos, según la antropogénesis heideggeriana, que el hombre se posee a sí mismo de un modo reflexivo (peculiaridad), y que el animal nunca termina poseyéndose a sí mismo (propiedad). Siguiendo con el objetivo de establecer la esencia de lo vivo, tenemos otro criterio a tomar en consideración, uno que irá distanciando cada vez más estas dos formas de lo vivo: el animal y el ser humano. “Al modo como el hombre es lo llamamos el *comportamiento*. Al modo como el animal es lo llamamos *conducta*” (Heidegger, 2007, p. 289). Progresivamente, la antropogénesis heideggeriana va llegando a su clímax. Ya no tanto la pobreza o riqueza de mundo, sino que el modo en que esta o aquella forma de vida es. Se trata de una diferencia de carácter fundamental, nos señala Heidegger. El animal es capaz de conducta, no obra ni actúa, sino que su conducta conlleva un hacer. Una vez enunciada esta, veamos cómo sostiene la diferencia ‘fundamental’ entre dos palabras usualmente utilizadas como sinónimos. La conducta como un conducirse del animal no implica un fluir hacia, flujo que permitiría al animal avanzar por ciertas vías, al contrario, la conducta es un hacer retención y un cautivar -aquí viene el dardo heideggeriano- sin reflexión. La conducta como modo de ser en general sólo es posible en función del estar cautivado en sí del animal (Heidegger, 2007). Sucede que la diferencia abisal entre los modos en que estos dos vivientes se poseen a sí mismos son radicalmente distintos como opuestos; el estar-consigo del animal se distancia de la mismidad del hombre que se comporta en tanto que persona, ya que su estar cautivado de sí, estado que posibilita toda conducta (animal), tiene por característica el *perturbamiento* (*Benommenheit*). Sólo en la medida que está perturbado (su esencia) es que puede conducirse. Esto quiere decir que la estructura esencial del animal es el perturbamiento (Heidegger, 2007), esta es la posibilidad interna del propio ser animal. Por perturbamiento tenemos que entender, señala Heidegger, el “carácter fundamental del estar cautivado del animal en sí” (Heidegger, 2007, p. 292), es decir sin reflexión alguna del conducirse, puesto que el ver, capturar, cazar, siempre suceden desde un ser impulsado por una capacidad que es ya impulsiva y servicial.

Como investigador que intenta dar sentencia sobre lo vivo, el filósofo tiene que entregar resultados que demuestren las conclusiones y tesis que intenta sostener. La protagonista es una abeja, la que es puesta ante un pequeño recipiente lleno de miel,

de modo que no puede libar todo su contenido de una vez. La abeja bebe la miel y en un momento determinado emprende vuelo alejándose del recipiente. Considerando que no podría consumir todo el contenido, se aleja del lugar para volver en otro momento. A su vuelta, el experimento consiste en reiterar la operación, pero una vez que la abeja esté libando, se le secciona con sutileza el abdomen. Lo que arroja la observación es que el insecto continúa bebiendo tranquilamente, mientras la miel chorrea por la parte que le ha sido cortada. No constata que hay demasiada miel ni que su abdomen ha sido tajeado. Los resultados del experimento que Heidegger nos cita, sin la fuente respectiva, lo llevan a concluir que la abeja simplemente está absorta en la comida, lo cual impide una constatación del presente y una imposibilidad de que el animal pueda posicionarse frente a la comida. En su hacer, la abeja no puede constatar las cosas como objetivamente presentes, inclusive, “[...] no es una percepción de la miel en tanto que algo presente, sino un peculiar perturbamiento [...]” (Heidegger, 2007, p. 295). El perturbamiento se sustrae de toda percepción de algo en tanto que algo, a tal punto que, según Heidegger, “el animal no tiene percepción” (Heidegger, 2007, p. 313), pues como lo indica el experimento con la abeja, esta queda absorbida por el objeto, la miel en este caso, no pudiendo reflexionar ante el objeto que ha establecido relación¹⁹. Vemos que, según la terminología heideggeriana, es la reflexión de lo ente lo que finalmente posibilita la percepción como modo de acceder al mundo, del cual el animal estaría completamente privado. Lo problemático -y antropocentrista- es que, a partir de un experimento con una abeja, Heidegger termine por concluir que el perturbamiento constituye la esencia de todas esas formas de lo vivo que usualmente denominamos ‘animal’.

La distancia abisal entre comportamiento (humano) y conducta (animal), implica a su vez una diferencia de cómo tanto el hombre como el animal entran en relación con el ente. Esto ya venía quedando establecido con la tesis de la configuración y pobreza de mundo respectivamente, pero es aquí donde dicha investigación comparativa que, a la vez es una antropogénesis, queda sellada, o al menos adquiere su fuerza más importante: el perturbamiento, que es la esencia de la animalidad como la condición de posibilidad tanto de la conducta animal como de su pobreza, implica una forma particular de vinculación entre el animal y su medio circundante. Este desinhibe impulsos en el animal, lo cual permite un estar abierto (*Offensein*) del ente para el animal, pero dicha apertura es una en tanto que

¹⁹ Según el experimento heideggeriano de la abeja, esta tampoco puede emprender una dirección trazada por el lugar en el que ha estado, pues queda cautivada por una dirección. De encontrar un camino de vuelta a la colmena, la abeja no sabe nada.

perturbamiento. El animal está rodeado de un *anillo desinhibidor* en el cual su conducirse-perturbado, sustraído de toda posibilidad de percibir el ente en cuanto tal, encuentra motivos-entes que lo impulsan a hacer. La abeja, y los animales en general, a condición de considerar que el perturbamiento es totalmente distinto en cada especie animal, señala Heidegger, no puede captar la cosa como tal; está abandonada al sol, al viento, al espacio, al alimento, etc., esto quiere decir que, en su relación con la cosa, ente, objeto, está completamente desprovista de reflexiones (Heidegger, 2007). “Perturbamiento del animal significa primero: esencial estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo; luego: en tal sustracción justamente un ser absorbido por...” (Heidegger, 2007, p. 301). En cambio, al ser humano que tiene experiencia del comportamiento como su modo de ser, el ente le es abierto como *manifestabilidad (Offenbarkeit)*, es decir, que es capaz de experimentar lo ente en tanto que ente, en la medida que reflexiona sobre lo ente. Que el hombre, en palabras de Heidegger, sea configurador de mundo quiere decir que su existencia configura el mundo, lo produce, es decir da una “imagen, una visión de él, lo representa, lo destaca, lo abarca y lo rodea” (Heidegger, 2007, p. 344), todo ello gracias a su capacidad perceptiva-reflexiva.²⁰

Conforme a la antropogénesis heideggeriana, el perturbamiento se perfila como la condición de posibilidad de que el animal, de acuerdo con su esencia, se conduzca en un medio circundante, pero jamás en un mundo (Heidegger, 2007). En concordancia con la terminología uexkülliana, Heidegger reitera la distinción entre

²⁰ No obstante, esta manifestabilidad de lo ente se presentaría de manera homogénea para la mayoría de los hombres. En la cotidianeidad de nuestra existencia lo ente viene a nosotros en la forma de una indiferenciación. La primera relación, accesibilidad a lo ente, por tanto, no es una de carácter fundamental (Heidegger, 2007). Por otro lado, allí, en el desarrollo de un pensamiento reflexivo que haga frente al pensamiento calculador destructor de la naturaleza, predominante hasta ahora -Heidegger escribe esto en 1955-, pues pone en riesgo la vida en cuanto tal, y por tanto la existencia del hombre sobre la tierra, se expone una esencialidad de doble capa, la cual define el ser del *dasein*. En ese entreveramiento -destructor y reflexivo- Heidegger considera como singularidad específica del ser humano, a diferencia de otros seres (animal), la de ser un ser pensante, el que está determinado y destinado a pensar, cuya deriva posible es ser-calculador y la de ser pensante reflexivo-meditativo. Ambas se definen por la relación que el hombre establece con el mundo-naturaleza. La calculadora es una que concibe a la naturaleza como una estación de gasolina, una fuente de energía para la técnica y la industria moderna. A su vez, la reflexiva-meditativa, es aquella que, distanciándose de la calculadora, posibilita la actitud de decir “sí” y “no” al mundo técnico, regulando su habérselas con el mundo-naturaleza, con la intención de salvaguardar la existencia del ser humano sobre la tierra (Heidegger, 1994). Esta segunda deriva, en la cual el ser humano hace un viraje en su forma de relacionarse con el mundo -del calculador al reflexivo- implica que el fundamento último es la conservación de la especie humana sobre la tierra. Dicho pensamiento, si bien trastoca los cimientos del antropocentrismo, dado que la noción de estación de gasolina que es la naturaleza para el pensamiento calculador se ve alterada, toda vez que el fundamento último sea el salvaguardar la existencia del *dasein* sobre la tierra, se trata de un pensamiento articulado a través del principio antrópico: el ser humano no es tanto el fundamento de un sistema filosófico como el fin último al que aspira (Ludueña, 2012).

mundo circundante (*Umwelt*) y entorno o mundo humano (*Umgebung*), con dos salvedades, entre otras de carácter menos fundamental, que van a marcar una diferencia gravitante, hasta de contradicción, entre el filósofo y el biólogo: 1) donde Uexküll veía mundos contruidos desde la capacidad singular de cada sujeto, Heidegger ve *el* mundo (del hombre), el que de acuerdo a las variables de penetrabilidad y alcance, hacen del mundo animal uno pobre, respecto al del hombre. 2) Para Uexküll no hay variables, el aparato receptor humano queda diluido como uno más entre la experiencia singular de cada sujeto (animal). El animal no es pobre de mundo ni se conduce perturbado ante lo ente, que en su condición de sujeto construye su mundo de acuerdo con sus posibilidades, siendo este más o menos seguro, más o menos certero, más o menos complejo, pero jamás perturbado y absorto frente a lo ente.

No obstante, el tono con el cual Heidegger viene trazando su investigación comparativa, este se esmera en enfatizar una cuestión de importancia: la diferencia entre configuración y pobreza de mundo fuerza a considerar como cierta la tesis de que la esencia de la vida (animalidad) debe ser considerada como algo por debajo de la forma de vida humana,

lo que no significa que la *vida* tenga menos valor que la *existencia* humana, o que sea un nivel inferior. Más bien, la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no la conozca en absoluto (Heidegger, 2007, p. 309).

Como ha quedado señalado anteriormente, cuando Heidegger nos habla de vida está diciendo animalidad o animal. A fin de cuentas, el énfasis del autor se juega en que su investigación no pase por ser una filosofía que establezca una relación de superior-inferior, alto-bajo entre el ser humano (existencia) y el animal (vida). Sin embargo, no es preciso una explicitación de la palabra para que la filosofía libere una fuerza violenta hacia cualquier alteridad, de una guerra contra el animal en este caso, en su afán de fijar los límites entre lo propiamente humano y lo siempre en falta animal, y que aquella traducción de “Benommenheit” por *perturbamiento* sea un eufemismo (Derrida, 2008) de una violencia subyacente, no sólo por parte del pensamiento heideggeriano, sino que de la filosofía en general, toda vez que ha intentado delimitar lo propiamente humano a través de la expulsión cualquier residuo animal al interior de lo humano. Es el caso de Heidegger que intentará de una y otra forma intensificar la distancia entre el ser humano y el animal, a partir de la tesis del lenguaje y afasia, la cual presenta una repetición y persistencia transhistórica en la filosofía, la tesis de la configuración y pobreza de mundo, del comportamiento y la

conducta, de lo peculiar y la propiedad de sí, de la manifestabilidad y del perturbamiento-aturdimiento, respectivamente, del ser-para-la-muerte, las cuales tendrán como horizonte la borradura de todo residuo animal del ser humano, y denegar cualquier atributo humano al animal, terminando por cavar un límite abisal (profundidad) donde el animal con el humano no se reconocen ni se implican como modos del ser.

Al señalar la diferencia entre entorno y mundo circundante, Uexküll nos preparaba para la digestión de una conclusión: “Existen, por ende, realidades puramente subjetivas en los mundos circundantes [...] cada sujeto vive en un mundo en donde no hay sino realidades subjetivas [...] los mundos circundantes mismos constituyen solamente realidades subjetivas” (Von Uexküll, 2016, pp. 144-145). La creencia de que hay algo así como una realidad objetiva o un único mundo a la manera de la ciencia clásica queda extinta en la experimentación biológica. La estructura trascendental kantiana no es herida sino consistentemente prolongada. Los objetos son en cuanto tal en la medida que el estímulo es transformado en signo o imagen perceptual, la cual es provista de cierto tono efectual, convirtiéndose así -el objeto- en un portador de significado o de características, cuya operación no es otra que una realizada por el mismo sujeto. Ahora bien, podemos hablar de subjetividades animales para ser testigos de la promoción amplificada del sujeto y su finitud constituyente y considerar que el sujeto trascendental no es lo humano, lo humano es un modo del sujeto trascendental.

La conclusión de la realidad subjetiva que son los mundos circundantes puede ser enfatizada con la siguiente interrogante que Uexküll nos ofrece: ¿cómo aparece el mismo sujeto como objeto en los diversos mundos circundantes donde cumple una función importante? La demostración es realizada con un árbol, el roble, puesto que cumple una función distinta en cada mundo circundante. En el mundo del leñador el roble es condenado a la filuda hacha, debido a su valorización leñosa. Para una niña o niño pequeño el roble adquiere el misterio de ser el hogar de gnomos y duendes. Por su parte, el zorro, al construir su madriguera entre las raíces del roble, lo convierte en un techo lo suficientemente sólido como para protegerlo a él y a su familia de algún depredador o de la variabilidad del clima. También el búho percibe tonos protectores, esta vez no en las raíces, sino que en las ramas del roble. La ardilla ve en las ramificaciones del árbol un tono de trepado, y los diversos pájaros cantores, donde la ardilla ve trampolines para pasar de un lado al otro, ven un cómodo soporte. Tanto para la hormiga como el escarabajo, el árbol no aparece más que bajo su corteza quebrada, cuyos valles son considerados como caminos para dichos insectos y tras la

cual es posible resguardarse ante los peligros inminentes del pájaro carpintero y de la avispa, la cual mediante su ovopositor le es posible perforar la madera, allanando así las larvas escarabajos para depositar sus propios huevos, los que al devenir larvas harán festín de larvas escarabajos. Así, el roble es portador de distintas significaciones y tonos efectuales según el sujeto que lo percibe, lo cual implica que “cada mundo circundante recorta una determinada parte del roble cuyas propiedades son adecuadas para configurar los portadores de signos tanto perceptuales como efectuales en su círculo funcional” (Von Uexküll, 2016, p. 151), es decir, de la adaptación entre sujeto y objeto. El roble alberga todos estos mundos circundantes, desconocidos e incognoscibles para cada uno de los sujetos que recortan cierta parte del todo.

CAPÍTULO III

EN LA EXCEPCIÓN, SER HUMANO O MORIR

Llamar «mejoramiento» a la doma de un animal es algo que a nosotros nos suena casi como una burla. Quien sepa lo que pasa en los lugares donde se doma a animales salvajes dudará mucho de que éstos sean «mejorados». Se les debilita, se les hace menos dañinos, se les convierte en unos animales enfermizos, a base de deprimirles mediante el miedo, el dolor, las heridas y el hambre. Lo mismo pasa con el hombre domado que ha «mejorado» el sacerdote.

F. Nietzsche
“El ocaso de los ídolos”

Secuestro

Hasta la fecha, ciertos filósofos y filósofas (Arendt, Foucault, Agamben, Mbembe, entre otros), han sido entusiastas en visibilizar el modo en que la biopolítica contemporánea ha devenido tanatopolítica, entendiendo por ello, un poder dominante que tiene “la necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa a la vez lo que está dentro y lo que está fuera de la vida” (Agamben, 2003, p. 166), umbral que en su definición conlleva el ejercicio de distintas violencias sobre las no-vidas. No obstante, las pulsiones investigativas más importantes del siglo pasado y el actual, lo problemático y aquí la necesidad reinventiva como señalábamos en la introducción de este libro, consiste en constatar que el interés ha sido hincado solamente en un fragmento del problema biopolítico y su violencia ejercida sobre la no-vida, en desglosar-denunciar aquella bio-tanato-necro-política que excepciona y violenta la vida allí donde esta coincide con una humanidad en crisis. Por eso, la propuesta que intentamos articular en este breve e incipiente trazado es la de amplificar la analítica de la biopolítica contemporánea, ceñida al fenómeno humano, para volcar esas fuerzas intelectuales-prácticas con el fin de comprender un fenómeno, hasta ahora menos importante, en donde la vida excepcionada es la animal²¹.

En el capítulo anterior queda evidenciado un agujero que Uexküll infringe a la filosofía y al pensamiento occidental en general, cuya relevancia está en su explicación

²¹ No obstante, el tono de deuda habría que señalar un trabajo publicado el 2017, en el cual el poder biopolítico ejercido sobre los animales es vuelto objeto de análisis. Me refiero a la nutritiva investigación realizada por el colombiano Iván Darío Ávila Gaitán, apoyada por el Instituto de Estudios Críticos Animales (IECA), el que, sumergiéndose en el mundo de la zootecnia, nos informa acerca de la violencia menos conocida al interior de estas policías ontológicas industriales. Revisar Ávila Gaitán Iván Darío, *Rebelión en la granja. Biopolítica, zootecnia y domesticación*, Bogotá, Ediciones desde abajo, enero de 2017.

de las relaciones tejidas al interior de la naturaleza con una impronta desantropologizada, la cual, dicho afirmativamente, permite y conlleva a la vez, una subjetivación de lo animal, en cuanto este construye su propio mundo circundante (*Umwelt*) de acuerdo a la apropiación e interacción con ciertos portadores de significado (signos perceptuales). No obstante, si bien el “animal” que el biólogo nos muestra se distancia de ese concepto homogéneo y todo abarcador de la alteridad más alter que la filosofía ha solido designar como “animal”, ofreciéndonos un paseo por los mundos del erizo de mar, la mosca, el perro, la grajilla, entre otros, estos son situados por Von Uexküll como unos en estado natural, alejados de las relaciones con el ser humano de la técnica. En el bestiario uexkülliano los animales sólo establecen relación con el mundo de los humanos a través de la mirada científica que les observa²². Es indudable que, si uno de los propósitos de esta emergente investigación consiste en medir los efectos de la máquina antropológica devenida en policía ontológica, debemos también voltear la atención ahí donde *homo sapiens* aprisiona tanto teórica como físicamente a ese otro animal. Para ello no tendremos que ir tan lejos, al menos en principio, dado que el mismo Uexküll nos permite constatar el ejercicio policiaco de la ontología, uno subterráneo, en apariencia inexistente, pero que emerge todo continuo y evidente cuando se lo aborda en su facticidad. Me refiero al bestiario que son, en algún sentido, las investigaciones realizadas por el biólogo. Tanto en las *Cartas* como en sus *Andanzas* aparecen una diversidad de animales, sin las cuales Uexküll no podría sostener su tesis del mundo circundante, ni menos, en último término, la de una subjetividad animal.

Sin duda, deteniéndonos en cierta dimensión del texto uexkülliano, se podría efectuar una “lectura bestiaría”, es decir una que individualizando a los distintos animales que el investigador expone, los caracterice, describa, clasifique, y yendo un poco más allá, si es que aquel o aquella que interese de esta maniobra quisiera no

²² En el capítulo anterior señalábamos uno de los tantos aportes hechos por Derrida para comprender la relación humano-animal tejida al interior de la filosofía occidental: un discurso dominante sobre lo animal atraviesa los siglos de filosofía y pensamiento occidental, el cual es posible distinguir en tanto que, observando al animal, desde su anatomía hasta su comportamiento, conjura su potencialidad levantando datos y conclusiones acerca de su ser animal. Este discurso o actitud frente al animal se sitúa por encima del animal y jamás hace experiencia del verse siendo visto, o sea que jamás otorga al animal una mirada dirigida hacia el observador filósofo, científico, etc., lo cual implica la denegación de cualquier subjetividad animal. Este está ahí para ser visto, reflexionado, analizado, fragmentado, nunca para mirar ni menos para decir algo con la mirada. En el caso de Uexküll, decíamos, ocurre un desplazamiento de este discurso en la medida que el animal no está envuelto en el mundo de los humanos como una figura supeditada, sino que construye su mundo, es más, el biólogo nos ofrece el experimento del mosaico para mostrarnos cómo podría ser la mirada de la mosca, del erizo de mar, entre otros. No obstante, el giro y la indudable riqueza de las investigaciones de Uexküll, ningún animal del bestiario uexkülliano dirige la mirada hacia su implacable y minucioso observador, pero no por ello, y aquí la complejidad, el animal queda definido como un ente en falta respecto al ser humano.

tanto tergiversar la intención del biólogo como poner en movimiento una imaginación novelesca-mitológica, podría revestir de fuerzas y potencialidades diversas a los animales en cuestión. La fabricación del bestiario a partir de las *Andanzas* del zoólogo podría quedar constituida de garrapatas que aguardando días interminables mueren luego de haber bebido sangre mamífera, peces luchadores, caracoles desplazándose a la velocidad de un felino silvestre, paramecios, medusas que aterran las costas del litoral pacífico, erizos de mar, grajillas, vieiras, lombrices, moscos que se pelean unos contra otros tras una supuesta arveja en leva, abejas, polillas, saltamontes, gallinas que abriendo su propio pecho dan vida a sus polluelos, perros callejeros que espían al fascismo neoliberal, espinosos sin depredadores, arañas que expelen veneno con sólo mirarlas, topos, osos irrumpiendo la domesticación capital, gatos de casa devenidos jaguares, cangrejos, sapos, estorninos, larvas pegajosas, zorros, búhos, hormigas, escarabajos, avispa asesinas, abejorros, etcétera. No obstante, el todo importante y desafiante que podría resultar tal ejercicio, la facticidad que posibilita del experimento biólogo es de una naturaleza completamente distinta. La mayoría de los animales, aquí lo que quiero señalar, que permiten a Uexküll demostrar su tesis de la subjetividad animal, tienen que ser sacados de sus hábitats para proporcionarle resultados a la biología. La observación no es perfectamente inocua. La subjetividad animal, por un lado, y la objetividad observante, por otro, sólo aparecen ahí donde el animal es puesto en excepción, despojado de todo derecho de movimiento hacia donde lo quisiera su fuerza volitiva, para que, finalmente, a través de la mirada del biólogo quede demostrado que, a diferencia de la tesis heideggeriana, el animal construye su propio mundo. Tal como veíamos al principio de este libro, Derrida nos pregunta sobre la posibilidad de liberar la relación del Dasein con el ente de todo proyecto viviente, utilitario, de puesta en perspectiva, de todo diseño vital, de forma tal que el hombre pueda dejar ser al ente (Derrida, 2008). La única manera posible en que la objetividad sea como tal, es la ausencia, la muerte, señala Derrida. En el caso del estonio, la supuesta objetividad científica sólo es posible a condición de que el ente animal -no todos los que el biólogo nos muestra, pero sí una parte importante-, sea extirpado, alejado, de su mundo circundante para recién ahí, a través de la unilateral mirada científica, ser subjetivado al interior de las paredes blancas del laboratorio.

En este sentido es que siguiendo a Derrida en su seminario *La bestia y el soberano* (2001-2002), en el cual trata de revisar un pensamiento del ser vivo, de lo biológico, zoológico, de la forma de tratar la vida llamada animal en todos sus registros (caza y domesticación, historia política de los parques y jardines zoológicos, cría, explotación industrial y experimental del ser vivo animal, figuras de la bestialidad, de la bestiada),

podemos ampliar nuestra comprensión acerca del bestiario uexkülliano en particular y de las “bestias” en general. Para ello, tiene que explorar las lógicas que han organizado la sumisión de la bestia (y el ser vivo) a la soberanía política, donde se va a encontrar con una analogía entre dos figuras. La bestia como el soberano compartirían un estar fuera del derecho y de la ley. La relación entre bestia y soberano es la de una analogía, en la que se acerca al hombre con el animal, inscribiéndolos a ambos en una relación proporcional. Una analogía es una relación de proporción, de cálculo, semejanza, compatibilidad, en la cual coexisten identidad y diferencia. Sin sumergirnos demasiado en el recorrido realizado en el seminario, como ya señalábamos, la condición común que compartirían tanto la bestia como el soberano en la teoría política revisada por Derrida, principalmente la hobbesiana, sería el estar fuera de la ley. No obstante, la relación de identidad, y aquí la analogía propiamente tal, la diferencia es sustancial. El estar fuera que comparten estas dos figuras utilizadas como representaciones para la soberanía en diversas formulaciones teóricas del derecho son de naturaleza completamente distintas. El soberano en su estar afuera decide sobre la activación y suspensión del derecho. De ahí que Schmitt considerara como definición de soberano aquel que decide sobre el estado de excepción. Dada su condición de estar fuera de la ley y el derecho puede decidir sobre este, por encima de este, y, por ende, por sobre los sujetos de derecho (ciudadanos, súbditos, etc.) Por el contrario, el estar fuera del derecho encarnado por la bestia, permite que esta sea un no-sujeto de derecho, el cual puede ser sacrificado sin cuestionamientos ni crimen alguno, dada su condición de no tener derecho.

A través de una revisión acuciosa de los textos del inglés, Derrida nos muestra que en el contrato hobbesiano celebrado por los hombres opera una doble exclusión, cuyo elemento articulador de la exclusión es el lenguaje. Otra vez el lenguaje. “La bestia no comprende nuestro lenguaje, y Dios no podría respondernos, es decir, no podría hacernos saber, y por lo tanto nosotros no podríamos saber de rebote si él acepta o no nuestra convención” (Derrida, 2010, p. 80).

El problema para Hobbes, explica Derrida, es que en ambos casos no podría haber intercambio, palabra compartida, pregunta y respuesta, como pareciera exigirlo cualquier contrato o convención. La misma afirmación para ambas partes: establecer un contrato con Dios es imposible, al igual que, la convención con las bestias brutas es imposible. El argumento del lenguaje es el importante. La cita traducida por el mismo Derrida del texto hobbesiano es la siguiente:

Establecer una convención o una alianza con las bestias brutas es imposible. Porque, al no comprender nuestro lenguaje, no comprenden ni aceptan ninguna transferencia de derecho, no pueden tampoco transferir un derecho a otra parte, ahora bien, no hay convención sin aceptación mutua (Derrida, 2010, p. 80).

La actitud derrideana es una que sospecha. Primero, ¿qué es eso de las “bestias brutas”? Segundo, ¿realmente las llamadas bestias no comprenden nuestro lenguaje, no responden o no entran en ninguna convención con nosotros, nosotras? Pareciera ser que, aun no entrando en convenciones literales y discursivas con nosotros, humanos, sí establecemos ciertos acuerdos mutuos, mediante aprendizajes y experiencias, aun si dejamos fuera toda la violencia que está en el corazón mismo de las relaciones de domesticación, adiestramiento, etcétera. Por otro lado, la tercera sospecha recae en una pregunta estructural: ¿acaso las convenciones humanas que están en el origen de los Estados adquieren siempre la forma de contratos literales, discursivos y escritos, con consentimiento mutuo y racional por parte de los sujetos implicados? (Derrida, 2010). No basta con contentarse en señalar que aquello que generalmente se atribuye a lo humano pertenece también a otros modos de lo viviente, sino que ¿lo atribuido como lo propio del hombre le pertenece con todo rigor y pureza?

La exclusión que opera desde la inexistencia de respuesta y deja fuera de la convención o contrato tanto a Dios como a las bestias, no es tanto una excepción como una reiteración de la filosofía occidental. Como lo señalábamos en el capítulo primero del libro, de acuerdo con las investigaciones hechas por Derrida, desde Descartes hasta Lacan, inclusive, desde Kant y Hegel hasta Heidegger, añadimos aquí a Hobbes, el prejuicio más poderoso, el más impasible, el más dogmático acerca del animal consistía en decir que éste no comunica, que no significa y que tiene ciertos significantes a su disposición, pero que no responde. “Reacciona, pero no responde” (Derrida, 2010, p. 82).

Según lo que hemos señalado relativo a la investigación derrideana, la teoría del contrato social desarrollado por Hobbes a finales del siglo XVII, opera en una doble exclusión. Ni Dios ni las bestias pueden convenir el contrato, dada su imposibilidad de respuesta al lenguaje humano. Por otro lado, el soberano es uno que tampoco responde, pero no por estar excluido, sino por tener el poder fáctico de no responder, de no estar obligado a hacerlo, pues el soberano hobbesiano es uno que mantiene su derecho natural por sobre los demás. “El soberano no responde, él es aquel que puede, que tiene siempre el derecho de no responder, en particular de no responder

de sus actos. Está por encima del derecho que él tiene derecho a suspender” (Derrida, 2010, p. 82). Acá tenemos un problema que sería necesario exponer y es lo que guarda relación con las distintas formas de ser-en-el-derecho. Estar *fuera* no es lo mismo que estar *sobre* o *en* el derecho. Soberano es quien está sobre. Súbdito quién está bajo, y Dios y bestias quienes están fuera. Tres formas distintas, tres modos distintos. Tres ontologías distintas, asimétricas unas con otras. El *sober* decide arbitrariamente por encima de los que están bajo y fuera del derecho. A su vez los que están bajo, pueden hacer lo que gusten con lo que está fuera del derecho: adularlos (Dios) o sacrificarlos (Bestias). Una red de poder queda conformada, problemática legible en la teoría política hobbesiana como en la violencia directa que los súbditos humanos hacen suya, cotidiana y estructuralmente, con quienes están fuera del derecho: los animales-bestias.

Continuando esta misma línea problemática, Bob Torres, nos señala una alienación poco estudiada por el marxismo. Barbara Noske asegura que debemos ver a los animales como seres completos cuyas relaciones con su entorno físico y social tienen una importancia vital. Siguiendo a Marx, Noske configura un plano cuádruple para comprender la alienación animal: 1) los animales son alienados de lo que producen (sus hijos). 2) Alienados de su actividad de producción, subordinado todo su ser a una única actividad productiva. 3) Alienados respecto a otros animales. Noske considera que no son autómatas vivos como lo pensaba Descartes, pues necesitan de la socialización, del contacto y del juego. 4) Y finalmente, coincidente con el análisis que venimos tejiendo, alienados de su entorno natural. Por tanto, la violencia alienante es compleja en tanto que separación de sus crías, de su cuerpo, de su producción, de sus semejantes animales y de su mundo circundante.

Tenemos entonces que Jakob Von Uexküll interesa en mostrarnos que los animales sí construyen su mundo y no, como diría Heidegger, que están perturbados frente a las cosas y objetos que finalmente constituyen su pobreza de mundo. La tesis de Uexküll, a mi parecer, sería una de las más ricas y provechosas a la hora de entablar discusiones con el antropismo, antropocentrismo y especismo tan arraigado en estos siglos de pensamiento occidental. No obstante, la intención uexkülliana, una contradicción evidente, que ya la mencionábamos, asoma en los resultados de sus investigaciones. Los animales estudiados deben ser alienados de sus mundos circundantes para desprender de sus comportamientos una subjetividad animal, no todos, pero una gran parte del bestiario de Uexküll. O bien han sido alienados o han sido “producidos” en los mismos laboratorios para así ser objetos de estudio

biológico²³. Acá una contradicción que no habría que pasar por alto. La tesis más desantropologizada, tal vez, que hasta ahora ha sido formulada al interior de cierto establishment científico-filosófico, para ser posible debe violentar a los animales que eleva al estatuto de sujetos.

Referente a la relación entre parques zoológicos y hospitales psiquiátricos, Derrida nos señala que estas instituciones que suelen adjudicarse funciones científicas, educacionales, de rehabilitación, investigación, entre otras, en casi la totalidad de las veces, consiguen un animal mediante la expropiación de este, de la apropiación de él privándolo de lo que se supone que le es propio, su propio lugar, su propio hábitat, su propio hogar (Derrida, 2010). En este punto Derrida, a partir de la obra de Ellenberger, y en completa concordancia con el problema avistado en la teoría hobbesiana del contrato social, nos comenta la relación entre un parque zoológico y un hospital psiquiátrico, en donde el tratamiento consiste en encerrar, en privar de libertad de movimiento a quienes supuestamente son seres vivos irresponsables, o sea que no responden ante la lengua mayor, humana, judicial, lo cual imposibilita cualquier pacto con estos seres vivos reaccionales.

La suspensión del derecho al movimiento y a la vida de ciertos animales, ejercida por zoológicos o grupos de caza, por ejemplo, configura un problema de orden gubernamental, cuyas consecuencias afectan directamente a animales silvestres. En ese sentido es que Claudio Bertonatti, científico argentino, pregunta acerca de si las liberaciones de animales silvestres incautados del tráfico ilícito intensifican el problema o bien son una solución real (Bertonatti, s. f.). No obstante, la veta que abre la señalización de Bertonatti, habría que preguntar por la pregunta misma. En primer lugar, se articula en base a un supuesto ecológico, el que hace de suyo una comprensión que valoriza a la naturaleza por sobre las partes que las constituyen, las distintas especies de animales, por ejemplo²⁴. La pregunta interpela directamente a

²³ Acá sería interesante promover a fenómeno o veta de investigación aquella producción que la industria de la explotación animal realiza (pollos, cerdos, vacas, etc.) consistente en hacer nacer de modo forzado animales que jamás habitarán un campo abierto para existir según sus propias necesidades y deseos. La posibilidad de que haya algo así como un mundo circundante uexkülliano queda ceñida a los límites de jaulas y naves en donde la vaca, por ejemplo, ni siquiera puede girar en 360 grados, ni dirigirse en la dirección que quisiera sin enfrentarse a una barrera de metal o un muro sólido. La idea de producción como *poiesis*, es decir como el “hacer aparecer lo que no estaba”, es realizada con una deriva e impronta necro-económica, en tanto que la industria hace aparecer a millones de animales para rápidamente cercenarlos, faenarlos y convertirlos en comida.

²⁴A este respecto, la contribución realizada por Catia Faria es de suma importancia: ecología/ambientalismo y antiespecismo (defensa hacia lo animales no humanos), como podría creerse, no forman parte de una misma intencionalidad política, no son sinónimos de la misma acción, dado que el primero hace operar un razonamiento

los grupos animalistas que velan por el bienestar de una especie o un animal en particular, lo cual es problemático según Bertonatti, ya que este podría generar efectos dañinos al reintegrarse a su hábitat natural, ya sea porque sus características conductuales no le permiten socializar con sus pares o bien porque sanitariamente podría ser un peligro. Por otro lado, la pregunta en torno a si es que las liberaciones de animales silvestres implican una solución o problema al tráfico de estos pasa por constatar la precariedad con que los servicios ambientales argentinos, en este caso, encargados de decomisar y mantener a los animales transitoriamente hasta su reintegración a su hábitat natural o bien mantenerlos con fines de conservación, no son capaces, debido a una insuficiencia que va de la gestión y voluntad a la infraestructura. Dado esto es que muchas veces se ven forzados a no hacer ningún tipo de operativo y así permitir que el tráfico se normalice.

La evidencia primera pasa por reconocer que el tráfico de animales silvestres es un hecho más frecuente de lo que se cree y el ejercicio comprensivo posible es uno muy sencillo: donde hay tráfico de animales silvestres hay suspensión total del derecho a la vida y al movimiento de estos animales. Alienados de su hábitat, secuestrados, son puestos a disposición del mejor postor: zoológicos que dicen ayudar a la conservación, educación e investigación, mediante la exhibición y encierro de esos animales, circos que buscan infancias susceptibles de desear a osos o chimpancés pedaleando bicicletas pintorescas, o simplemente coleccionistas de lo “exótico” que, en sus casas sin ningún tipo de acondicionamiento, contemplan a sus trofeos estéticamente admirables.

ético de tipo holístico en tanto que el bien de los ecosistemas deberá ser perseguido como un fin en sí mismo, el cual prevalece sobre el bienestar de sus miembros, dado esto se sigue el sacrificio de individuos animales. Es el caso de algunas políticas ambientales que deciden eliminar ciertas especies denominadas como “invasoras” para conservar los ecosistemas. El principio ecologista manda intervenir en los procesos naturales si el bien del ecosistema está en juego, aunque ello implique sacrificar animales sintientes, siempre y cuando esos individuos no pertenezcan a la especie humana. En este sentido, ecologismo y especismo no se contradicen ni son enemigos, más bien se funden en su acción. En cambio, el antiespecismo hace de suyo la comprensión sintiente de cada ser vivo, por tanto, rechaza la idea de eliminar animales que el mismo ser humano ha introducido en distintos hábitats, bajo el supuesto que dichos animales sean un peligro para estos que, en último término, la mayoría de las veces serán rentabilizados para usufructo humano. Es el caso de los conejos y liebres en los campos chilenos, por ejemplo, categorizados como plagas, ¿para quienes? Para la agricultura humana. Por otro lado, el ecologismo rechaza completamente que seres humanos intervengan hábitats naturales con el fin de buscar el beneficio de ciertos animales, debido a catástrofe naturales, por ejemplo, apelando a la prohibición de alterar los ecosistemas, pero cuando dos personas yacen moribundas bajo los escombros luego de que un movimiento telúrico de gran escala provocara el derrumbe de las estructuras arquitectónicas, no hay dicha prohibición. Lo que permite esto, nos señala Faria, es que todavía el ecologismo subiste y se apoya en un principio antropocéntrico y especista; la vida de los animales no humanos está por debajo de la vida humana (Faria, 2012).

Fuga

Un supuesto toda vez que el animal es alienado de su hábitat: está más alejado de la vida o al menos de la vida humana. Su secuestro está exento tanto de responsabilidad judicial como ético-política. Un disvalor añadido o un valor desagregado a su existencia permite que la policía ontológica abrace sus cuerpos hasta el encierro total. La civilización occidental en sus diversas modalidades nos devela un secreto a viva voz: el animal es la *nuda vida*, la vida sin valor, la vida que sólo se reproduce, alimenta y defeca, la vida que cualquiera puede encerrar o destruir. Por tanto, se vuelve urgente una escapatoria, una fuga, múltiples resistencias para hacerle contra al estar-encerrado, encerrada y a la vista desde todos los flancos. Buscarse una salida, un punto ciego para vivir, un transmutarse para no morir o padecer toda una vida enjauladas.

La función carcelaria propia de cualquier mecanismo que encierre los cuerpos no queda delimitada a la estructura de la institución carcelaria moderna que acostumbramos a ver tapizada en rejas y con casetas de seguridad en cada punto cardinal. Esta vez la constituye las relaciones mismas gestadas al interior de la ciudad: el Moscú recién soviético. El perro callejero Sharik (o Bolita) deambula por la calle Prechistenka hasta que su molesta presencia justifica que un cocinero de cierto restaurant le vierta agua hirviendo sobre un costado del lomo que lo dejará gravemente herido. Se trata del Comedor Central para la Alimentación Normal de los Funcionarios del Soviet Central de la Economía Nacional. El sinsentido recorre las reflexiones de Bolita que, a pesar de su agonía, no comprende cómo un proletario puede ensañarse de tal manera contra un perro callejero que si husmea basureros es porque el hambre lo acecha. Por ese lugar salpicará la novela *Corazón de perro* (1925) de Mijail Bulgakov que, para una parte importante de sus intérpretes trata, antes que todo de una sátira sobre la idea de hombre nuevo que la Rusia bolchevique ya empezaba a perfilar. No obstante, la lúcida lectura, otra deriva se abre para ser rastreada. Sharik en su paso quiltro va reconociendo los signos que la gran ciudad proyecta y debe aprehenderlos para no sucumbir atravesado por el frío bolchevique profundamente humanista.

Aprender a leer es absolutamente innecesario, la carne de por sí huele a la legua. Sin embargo, si usted reside en Moscú y tiene, aunque sea algo de cerebro en la cabeza, aprenderá a leer, quiéralo o no, y además sin hacer cursos de ningún tipo. De los cuarenta mil perros moscovitas sólo un completo idiota sería incapaz de formar con las letras la palabra “mortadela” (Bulgakov, 2004, p. 19).

En el transcurrir del relato no sabemos si esta advertencia la está haciendo Sharik en primera persona, como la totalidad del capítulo número uno, o Bulgakov como narrador omnisciente. Lo que sí sabemos es que en el mundo proletario policial ontológico moscovita, donde a los perros se les trata como *escombros urbanos*²⁵, se aprende a leer porque el olfato a veces falla. Aprender a leer para no ser engañado por la finitud de los sentidos más desarrollados por ciertos animales. Así es como Bulgakov nos informa acerca del proceso de aprendizaje en la habilidad de leer de Sharik y de todo andar canino que se busca un lugar en la lucha por la sobrevivencia moscovita.

Sharik comenzó a aprender con los colores, pero una vez guiándose por el color de los lienzos verde-celestes que promocionaban el Comercio de Carne de Moscú entró en una tienda de artefactos electrónicos en lugar de una carnicería; en vez de encontrarse con un trozo de carne, mordió de un cable aislante. Este es el punto de inflexión que marca el comienzo del aprendizaje en el arte de leer de Sharik. Así supo que el celeste no siempre significa carne y que todas las carnicerías en su primera letra a la izquierda tienen un semicírculo de color dorado o rojizo. Luego conoció la “a” en “pescado”, también la “d” y la “o”. Si olía a salchichas y era posible formar con las primeras letras de los carteles blancos la palabra “prohibi...”, que significaba “prohibido decir malas palabras y dar propinas”, estaba en el lugar indicado para conseguir algo de comida.

No obstante, la resistencia al embate hostil de la ciudad mediante el aprendizaje de conocimientos básicos de lectura, la seducción a través de mortadela de primera categoría hizo al quiltro Sharik rendirse a los pies de un desconocido mientras yacía agónico luego de que el cocinero proletario vertiera esa agua que hiciera hervir sus carnes. Cautivo por la condescendencia de ese extraño lo siguió en una dirección desconocida. Se trataba del médico cirujano Filip Filipovich Preobrazhenski, el cual aprovechando esa peculiar condición de estar-fuera-del-derecho de las bestias caninas (Derrida), los amansaba mediante algo de emotividad y comida para terminar viviseccionándolos y así trasplantarles órganos humanos. Probablemente Bulgakov esté pensando en los experimentos del médico Serge Vóronov que por esa época innovaba el campo de la cirugía trasplantando tejidos testiculares y glándula tiroides de mono en hombres más seniles argumentando la posibilidad de un rejuvenecimiento. Quienes pudieron acceder a este tipo de trasplantes fueron

²⁵ A este respecto es importante revisar el trabajo de taxidermia con perros callejeros realizado por Antonio Becerro (Santiago de Chile).

burgueses de la época²⁶. Es el caso de nuestro protagonista que, luego de sentirse a confianza en el departamento del cirujano, fue encerrado en un quirófano para ser trasplantado de hipófisis. Así es como devino hombre, uno que transgredía todas las convenciones sociales, y pasó de ser un perro a ser un hombre con *corazón de perro*, es decir con figura humana, porque poco a poco fue adoptando una posición erguida y bípeda, pero con las pulsiones bestiales “propias” de un animal. Esta vez la animalidad logra fugarse mediante la lectura de los signos, pero no bien logra sobrevivir a la vorágine citadina, es tajeado en el cráneo para quedarse atrapada en la hipófisis de algún moscovita. La fuga es parcial, dado que la semiótica canina no logra eludir el fingimiento propio de un cirujano que buscaba materia disponible para sus experimentos.

La voluntad de buscarse un lugar en el mundo de los humanos, que revisaremos a continuación, conlleva un conducirse-comportarse, según la clasificación heideggeriana del modo de ser del animal y del ser humano, un intersticio que bifurca el andar, de modo que aquel animal decidido a sobrevivir en el mundo de los humanos proyecte una imagen que, antes que todo, debe ser la más parecida a la de un hombre moderado, culto, refinado, esnob, algo así como la representación de la cultura media de un europeo (Kafka, 1974), asistente frecuente a los music-halls. Estamos refiriéndonos al simio más famoso de Europa de los albores del siglo XX, el que se dirige a la Academia de Ciencias para informarles acerca de su experiencia pasada de haber sido simio. Un informe acerca de su animalidad pasada, un *Informe para una academia* (1917).

En el transcurrir discursivo la academia es informada de la negación originaria simiesca como posibilidad del devenir humano. La disipación de la memoria es la que arma la narrativa, al punto de sentirse a gusto en el mundo de los hombres. Como es de esperar, los recuerdos que el simio relata son una traducción del lenguaje simiesco al lenguaje humano. En este sentido, no sólo el recuerdo es formado posterior al trauma (Freud), es decir que, entre los recuerdos y la experiencia no hay una relación de identidad, sólo hay producción del recuerdo a posteriori, sino que el trabajo de traducción de la experiencia se complejiza doblemente debido al límite fronterizo entre la lengua humana y la simiesca. Peter recuerda su vida anterior e intenta una narración y, por otro lado, se trata de un recuerdo siempre fragmentado, en tanto que

²⁶ Posterior a la novela de Bulgakov y a los experimentos de Vóronov, Vladimir Demikhov, quien se hizo famoso entre los años treinta y cincuenta debido a sus trabajos en hospitales durante la Segunda Guerra Mundial, tiempo en el que se le ocurrió que tal vez era posible trasplantar corazones y pulmones humanos, realizó su experimento el “perro de dos cabezas”.

el recuerdo es la fragmentación de la experiencia pasada. De esta manera continua el relato dirigido a los oyentes académicos, el cual nos informa que, para retornar a la simiedad haría falta despellejarse vivo, debido a que “mi simiedad se halla tan alejada como la de vosotros, oyentes míos”, enfatiza (Kafka, 1974, p. 411).

Así, Peter “El Rojo”, -el cual debe su apodo al hecho de que cuando fue capturado en la Costa de Oro un tiro le dejó una cicatriz roja en una de sus mejillas, y como herencia nominal referida a un mono conocido de la época, cuya fama era alimentada por cumplir con ciertas destrezas propias del adiestramiento- va reconstituyendo su proceso de aprendizaje que, finalmente, como veremos, le permitió hacerse un lugar entre los humanos. Luego de ser capturado por la firma de caza Hagenbeck, es enjaulado tan estrictamente de modo que las pulsiones salvajes de querer huir le sean atrofiadas. El resultado inmediato del organismo simio expuesto al encierro total produce una *zoocosis*²⁷: sollozar, espulgarse hasta romperse la piel, lamer hasta el aburrimiento una nuez de coco, dar golpes con el cráneo contra la pared, enseñar los dientes si es que se acerca alguien, etcétera.

En la tristeza del encierro, nos cuenta Peter, una constatación: no hay salida. De ahí la necesidad vital de buscarse una salida para poder vivir, una salida, no la libertad, señala nuestro informante. Grandes engaños padecen los hombres en su deseo de libertad y en el nombre de esta. No sería extraño que Kafka estuviese pensando en la por ese entonces emergente revolución rusa, pues el texto es del mismo año. Una salida en el sentido más concreto del término: hacia atrás, adelante, hacia la izquierda y la derecha, una que impida que al final del día los barrotes compriman las vértebras y los riñones, o una jaula de acero impida el movimiento. El informante es reiterativo en la nominación de su solución: ni libertad ni fuga, *salida*. El medio ambiente propio de un barco naufragando a mar abierto, generó cierto razonamiento en Peter, el cual concluía que, cualquier acción fugitiva podía culminar en un suicidio inevitable. La acumulación de observaciones arrastró al simio en dirección de aquella decisión. “Era tan sencillo imitar a la gente” (Kafka, 1974, p. 417).

El primer aprendizaje, tras la muralla de hierro y madera que aprisionaba el movimiento, fue aprender a estrechar la mano. De ahí en adelante la distancia entre animalidad y humanidad se irá haciendo cada vez más estrecha. Con esto, Engels estaría comprobando su tesis de que, lo que permitió el paso del mono al hombre fue

²⁷ Dicho concepto pretende explicar los estados psicológicos-fisiológicos a los cuales se ven enfrentados distintos animales en cautiverio. Revisar el documental *Cautivos* realizado por EligeVeganismo, el cual intenta constatar las condiciones en las que “viven” diversos animales al interior de la industria zoológica chilena.

la conjunción entre el uso y especialización de la mano con el trabajo como transformación de la materia (Engels, s.f.). Estrechar la mano como señal de acuerdo solemne y mutuo. Aquí aparece el Nietzsche siempre espectral toda vez que una escritura, aunque sea marginalmente, merodee en torno a la animalidad, cuando considera como acontecimiento propio de la antropogénesis aquel consistente en el que el ser humano, para ser como tal, le tiene que ser lícito empeñar la palabra, hacer promesas (Nietzsche, 2014) Tenemos una destreza motriz (estrechar la mano) por un lado y una memoriosa, ambas que, en una implicancia directa, van marcando el camino hacia la humanidad. Peter nos habla en torno a la sencillez de imitar a la gente. De estrechar la mano a escupir, fumar, tomar la caña. “Ningún maestro de hombre hallará en todo el mundo mejor aprendiz de hombre”, se vanagloria (Kafka, 1974, p. 418). Aquella era la dirección que debía seguir para poder salir del encierro total al que estaba condenado por ser un simple simio: la imitación. Tomar la botella de caña marcará el hito hacia la apertura de esa supuesta comunidad llamada humanidad. El proceso leccionario fue arduo. El maestro resultó ser un tripulante que lo iba a visitar todos los días. Le enseñaba una y otra vez a descorchar la botella y llevársela a los labios, sin conseguir si quiera un sólo movimiento durante las primeras lecciones. Hasta que un día en una noche de fiesta, al ver una botella descuidada que estaba contigua a su jaula, la tomó y como si lo hubiese hecho otras veces, ejecutó a la perfección el movimiento aprendido, con la diferencia que esta vez el simio bebió el contenido de la botella, lo cual no había hecho antes, y al arrojarla con sumo estilo emitió un fuerte “¡Hola!” con voz humana. La audiencia de esa noche bebió del golpe lenguajero con asombro y admiración. Ni el escupir, ni el fumar, nada de eso había constituido señal suficiente para que dejara de ser un mono enjaulado. De esta forma, consigue la apertura hacia la comunidad humana y, por tanto, reclamar un lugar entre los humanos. La mimesis simiesca que culmina en el habla queda justificada en la búsqueda de una salida. De alguna u otra manera, el golpe etílico gatilla -no original- la formulación hablada. Por tanto, junto al *estar desnudo sin saberlo* (Derrida, 2008), el no alterar la experiencia consciente, la conciencia²⁸, constituiría otra variable de lo “propio del animal”. No obstante, haría falta una investigación volcada a rastrear este problema, la que pudiese argumentar con exactitud o bien desargumentar lo que

²⁸ El 7 de julio de 2012, un grupo internacional de neurocientíficos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos de la computación se reunió en la Universidad de Cambridge para reexaminar los sustratos neurobiológicos de la experiencia consciente y otros comportamientos relacionados en seres humanos y animales no humanos. La “Cambridge Declaration On Consciousness” expresa que, los animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos, pájaros, y otras muchas criaturas, poseen también sustratos neurológicos que generan conciencia, al igual que en el ser humano. El problema de la declaración es que nunca explica con exactitud qué entiende por conciencia. Sin embargo, el breve texto merodea esa formulación que define por conciencia la capacidad de volver objeto para sí la propia voluntad.

estoy señalando, a propósito de la evidencia de que gatos y gatas consumen de la *Nepeta cataria* (planta) como un brebaje con el cual hacen experiencia extática similar a la que seres humanos realizan consumiendo MDMA.

Entonces, según la narrativa de Peter, estamos ante el siguiente acontecimiento: el estar-fuera-del-derecho, lugar ocupado por el animal, la bestia, permite su caza y encierro total. Producto de la necesidad vital de una salida, la mimesis de lo humano culmina con el aprendizaje lingüístico, es el momento en que el simio deviene hombre, y en el que su simiedad le es arrancada. De ahora en adelante, Peter podrá moverse en el mundo de los humanos sin temor a ser muerto ni enjaulado por una firma de caza, a lo más recibir ciertos improperios a través de los periódicos europeos debido a la molestia causada a terceros por ciertos vestigios considerados inmorales pertenecientes a su pasado simiesco.

La mimesis lingüística como condición que posibilita una salida, la que al mismo tiempo es una entrada al mundo de los humanos. Salida y entrada son parte del mismo acontecimiento del devenir hombre del mono, en el caso anteriormente comentado.

Frente a la máquina antropológica en su deriva policial ontológica, el simio Yzur, cuya humanidad le ha sido detenida, atrofiada, según el narrador que a su vez es el amo, buscará su salida de manera inversa a la conseguida por Peter. Como toda bestia de acuerdo con su esencialidad jurídica de estar fuera del derecho, fuera como exclusión inclusiva, su amo puede apropiarse de él de manera más o menos sencilla. Yzur es comprado en el remate de un circo que había quebrado. Luego de informarnos acerca de cómo el simio llegó a ser de su propiedad, el narrador nos comenta de su voluntad un tanto patológica de querer hacer hablar a su mono. Para ello un método sistemático que hará de Yzur un aprendiz lingüístico en potencia: gimnasia de los labios, diversos ejercicios usados para tratar a personas sordomudas, etcétera. No obstante, por más que el amo, del cual nunca sabemos nada más que su relación de insistencia de querer hacer hablar a Yzur, lo intente una y otra vez, este se remite a emitir ciertos sonidos vocales, hasta que un día, el cocinero horrorizado²⁹, nos

²⁹ El horror es el afecto primordial que invade al hombre que presencia el devenir mono del hombre y el devenir hombre del mono. Esta vez se desata ante la palabra hablada que emerge desde la atrofiada fonación simiesca, pero también el horror se apodera del viajero al ver que la sombra del viejo solitario es idéntica a la de un mono. Ambos textos, tanto *Yzur* como *Un fenómeno inexplicable*, respectivamente, corresponden al compilado de cuentos titulado *Fuerzas extrañas* publicado en 1906. Esto podría quedar explicado en tanto que, la "palabra articulada" encierra un carácter monstruoso, de irrupción contranatural en un orden predecible de hechos, en tanto que el humano es el exclusivo propietario del logos.

comenta el amo, “vino a decirme una noche que había sorprendido al mono hablando verdaderas palabras” (Lugones, s.f, p. 3) Esto, sumado a la constatación de que Yzur había manifestado un gran cambio de carácter, puesto que tenía menos movilidad en las facciones, la mirada más profunda y adoptaba posturas meditativas, inclusive había adquirido la costumbre de contemplar las estrellas, como también su sensibilidad había incrementado en cuanto se le veía llorar, todo esto, llevaron a la conclusión de nuestro amo-narrador que, el hecho que llevaba a Yzur a no hablar no era una incapacidad, sino que una voluntad que emergía desde lo más profundo de su ser-mono. La persistencia de una fuerza ciega frente al enemigo ancestral, el hombre, llevaban a Yzur a mantenerse en completo mutismo frente a su amo y ante el mundo de los hombres. De acuerdo con la información que nuestro narrador obtiene en torno a lo sabido de Java, lugar cuyos habitantes creían que los monos no hablan para que no los hagan trabajar, nos da la clave para entender la causa originaria del mutismo simiesco. El narrador lo dice al exponer su teoría de "evolución regresiva": se libraron del dominio del hombre al abstenerse de hablar. Fue un odio atávico el que los condujo a su animalidad afásica. Los monos fueron hombres que, a causa de librarse del dominio humano, expresado en el trabajo obligado, se negaron a hablar, produciéndose así la atrofia de sus órganos de fonación y de los centros cerebrales del lenguaje (zona de broca), lo cual terminó por debilitar hasta suprimir la relación entre unos y otros, fijando el idioma de la especie en el grito inarticulado. De esta manera, el que fuera hombre en un pasado remoto descendió en la cadena del ser; literalmente, se "animalizó", nos señala Lugones a través de su narrador. Al igual que Aristóteles y Heidegger, el lenguaje define las formas de vida animal y humana, fija los límites entre una humanidad por encima y una animalidad en falta.

Yzur es un simio que aprende a hablar (platónicamente, "aprender" es "recordar", pues todo conocimiento es reminiscencia de algo ya aprendido), y a partir de este trance, es una criatura en la que va formándose un vértigo interior, que deviene en una conciencia abrumada que agoniza y muere. Según al análisis de Reynaldo Riva, el simio Yzur experimenta lo simétricamente opuesto: cobra o recobra la conciencia de *ser alguien*. Después de ser castigado por su amo por negarse a hablar, luego que este se enterara de lo revelado por el cocinero, el chimpancé cae enfermo "de inteligencia y de dolor", “habrá imaginado la inexplicable muerte que lo espera, en fin, por medio de la memoria y del lenguaje, habrá podido sentir su alma” (Riva, s. f, p. 4).

Tal aseveración, creo, está anclada a un supuesto cuyos efectos los podemos evidenciar en el funcionamiento de la policía ontológica: sólo a condición de la reaparición del lenguaje humano en Yzur, es que puede ser consciente de sí mismo,

consciente de ser alguien, puede comprender el mundo (Heidegger). Sólo en tanto que su humanización emerge desde sus genes atrofiados, lo propio de la animalidad, el no ser consciente de sí, empieza a ser desplazado. Es como si recién a partir del lenguaje la afasia animal pudiera comenzar a conocer el mundo y a sí mismo. Dicha afirmación no sería otra cosa que una reverberación del zoon logon ekhon aristotélico y de la ontología heideggeriana expresada en que la casa del ser es el lenguaje.

Esta vez, a diferencia del simio de Kafka, la mimesis referida al acto de trabajar consistiría en la condición de la dominación humana sobre la simiesca, por tanto, la única salida posible es el mutismo lenguajero. Los monos llevan en sus genes la potencia hablante, sólo bastaría un trabajo memorioso para recuperar eso que olvidaron deliberadamente para desistir del dominio humano. En Yzur opera un desistir antimimético para buscarse un lugar entre los hombres, expuesto sí a la dominación de la industria circense o a la idea de que algún iluminado quisiera inculcarle lenguaje como lo intentó su amo. La salida por medio del silencio absoluto lo deja expuesto a otras formas de dominación, pero se trata de una decidida por la voluntad filogenética simiesca y no por una incapacidad inherente a su animalidad.

CAPÍTULO IV

ÉTICA EXTRAÑA: POR UNA POLÍTICA ANTIESPECISTA (O MÁS ALLÁ DE LA COMUNIDAD PARLANTE)

Todos los seres persiguen el placer que se ajusta a las susodichas exigencias de su naturaleza

Aristóteles
“Historia de los animales”

El pensar contra “los valores” no pretende que todo lo que se declara como “valor” -esto es, la “cultura”, el “arte”, la “ciencia”, la “dignidad humana”, el “mundo” y “dios”- sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como “valor” se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de valor. Todo valor es una subjetivación, incluso cuando valora positivamente. No deja ser a lo ente, sino que lo hace valor única y exclusivamente como objeto de su propio quehacer. El peregrino esfuerzo de querer demostrar objetividad de los valores no sabe lo que hace. Cuando se declara a “dios” el “valor supremo”, lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el calor de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivación de lo ente convertido en mero objeto (Heidegger, 2016, p. 71).

Aparentemente, resulta un proceder poco estratégico el comenzar con Heidegger resaltando su comprensión a-valórica de lo ente. Es precisamente ese el punto que nos ha tomado la atención en este breve trazado: cómo la filosofía, incluido Heidegger, hacen de suyo una máquina antropogenética que rápidamente deviene policía ontológica. Que la ontología sea una policía quiere decir que, en su afán de captar el ser de lo ente animal, del ente sapiens, no sólo establece diferencias mínimas o abisales entre el homo sapiens y el animal, sino que las lleva al lugar de una valorización tasadora y, por ende, de una jerarquización. Suele suceder que el animal esté por debajo del sapiens por estar en falta respecto a ciertos atributos. Justo cuando eso queda abierto y evidenciado, aparece Heidegger afirmando su aversión a la valoración del ser. El problema que queda expuesto en esta breve investigación, y del cual Heidegger también formaría parte, es que la policía ontológica no funda su ontología en valores predispuestos, sino que concluye en ellos, es su destino inevitable toda vez que intenta delimitar singularidades vivientes. Por esta razón, es preciso atender con cierta precaución o sospecha la voluntad heideggeriana de un más allá del valor hacia lo ente, dado que, según nuestra indagación, tanto en la tesis

de la falta de lenguaje, del perturbamiento como de la pobreza de mundo, subyace emergiendo una valorización o, más bien, desvalorización del animal.

Hay un lugar en toda o casi toda ética para la matanza, una que no se considera criminal. Hasta ahora, en toda organización social homo sapiens, en toda civilización desde la “era agrícola” en adelante (nueve mil años antes de la cristiana) es el animal en todos los casos, junto a ciertos humanos, el que ha ocupado ese lugar del sacrificio sin culpa tanto moral como jurídica. Cragolini señala que “la distinción que se establece -desde una concepción humanista- entre el hombre y los animales, da lugar a políticas de la naturalización del crimen de lo viviente humano, animal” (Cragolini, 2012, p. 106). A esto habría que agregar que el sacrificio ocupa un lado vital en el corazón de los discursos filosóficos en general, desde Aristóteles a Heidegger, y como hemos revisado, no necesariamente estos tienen que indicar directamente matar al animal para establecer una relación jerárquica (policía ontológica) que finalmente sostenga el sacrificio.

Si en aras de lo que venimos llamando “antropogénesis” la filosofía no ha cesado de producir lo humano a partir de una cesura en tanto que exclusión del animal al interior de lo humano, no es casual que, en vistas de la humanización, la educación del humano, es decir el tránsito a la humanidad, conlleva una reducción de la animalidad en uno mismo. Si el animal en el hombre es sometido, reducido y excluido, ¿por qué no iba a serlo el “animal fuera del hombre”, el otro animal? (Cragolini, 2012). La educación humana, con más o menos intensidad, indica matar al animal.

Se suele signar el régimen nazi del tercer reich como uno que al restar humanidad a los judíos animalizó sus existencias. Se dice que los judíos y judías prisioneras de los campos de concentración eran tratadas como “animales”. Sin embargo, invertir la relación al considerar que los animales de la industria láctea, carne (animales muertos), experimentación, entretención, etc., son tratados como judíos de los campos de concentración, irrita imaginarios humanistas y de derechos humanos. Dicha reacción encuentra su fundamento en una ética acotada, cercada a lo humano.

A propósito de esto, Derrida en su diálogo con Roudinesco nos comenta que:

[...] poco a poco, habrá que reducir las condiciones de la violencia y la crueldad para con los animales, y, para ello, en una larga escala histórica, reglamentar las condiciones de la cría, la matanza, el tratamiento masivo, y de lo que vacilo (solamente para no abusar de asociaciones inevitables) en llamar un

genocidio, allí donde sin embargo la palabra no sería tan inapropiada. Cuando encaré esta cuestión en los Estados Unidos, en la Facultad de derecho de una universidad judía, utilicé esa palabra de genocidio para designar la operación que consiste, en ciertos casos, en reunir centenares de miles de animales cada día para enviarlos al matadero y matarlos en masa tras haberlos engordado con hormonas. Eso me costó una réplica indignada. Alguien dijo que no aceptaba que yo hablara de genocidio: “Nosotros sabemos lo que es el genocidio” Por lo tanto, retiremos la palabra. Pero usted se da cuenta de lo que quiero decir (Derrida y Roudinesco, 2009, pp. 83-84).

No obstante la similitud criminal, habría que diferenciar una matanza que busca el exterminio total (holocausto nazi) y un exterminio que se autorregenera una y otra vez (industria de explotación animal). Esto hace del holocausto animal una *eterna Treblinka*. (Cragolini, 2012).

Filosofía policial ontológica y práctica matarife se funden toda vez que hacemos constatación de que “el animal es lo excluido en la cultura humanista, pero debe permanecer, al mismo tiempo, incluido en esa cultura, porque es la diferencia con el animal la que funda la misma” (Cragolini, 2012, p. 116). Ni siquiera nos aproximamos al problema de cuál sostiene a cuál, quién sostiene a quién. Sólo agregar que cuando Aristóteles hace suyo el designio natural como fundamento de la relación de dominación humana-animal, homo sapiens llevaba unos 4000 años domesticando animales para diferentes usos. Aristóteles en este sentido, no haría más que promover y sedimentar la dominación mediante una ontología de corte policial.

Según lo que hemos revisado en el capítulo primero relativo a la conjura aristotélica-heideggeriana respecto a la afasia propia del animal, su imposibilidad tanto anatómica como ontológica para dar a entender algo, Derrida propone una vuelta al problema sugiriendo que:

Algunos animales identifican a su pareja o su semejante, se identifican ellos mismos y los unos a los otros por el sonido de su voz o de su canto.

Reconocen no sólo la voz de su amo o de otros animales, amigos o enemigos, sino ante todo la voz de sus congéneres y semejantes en el curso de lo que, sin forzar, podemos denominar declaraciones de amor o de odio, de paz o de guerra, de seducción o de caza [...] (Derrida, 2008, p. 77).

Pareciese que ese límite abisal establecido por Aristóteles y Heidegger pierde consistencia en el momento que la significación se multiplica según la singularidad de cada ser vivo. El atributo exclusivo y propio de lo humano, y con ello esa frontera

inobjetable, pierde espesor. Asimismo, queda explicitado cuando Derrida cita un pasaje de *De la abstinencia* de Porfirio en donde este afirma la capacidad de los animales de decodificar el lenguaje humano, ya sea si están irritados con ellos (humanos), si son llamados por estos, si los echan, si les quieren dar algo, “en resumen, ninguna intención se les escapa y a ella responden cada vez con pertinencia: responden a toda forma apropiada” señala Porfirio (Derrida, 2008, p. 105). Los animales tienen *hypakouo*, es decir, pueden oír, escuchar y responder ante una pregunta. No obstante, la tarea de hacer una revisión crítica de lo que el discurso dominante sobre el animal ha querido cercenar a este para concedérselo únicamente al hombre, el horizonte no pasa por querer constantemente restituir dichos atributos a un animal siempre en falta, según el discurso policial ontológico, pues también este breve trazado asume una insuficiencia epistemológica al respecto, cosa que ninguno de los herederos y propulsores de la tradición policial ontológica ha hecho, ya que la seguridad con la que establecen diferencias ontológicas es propia de cualquier trabajo consistente de zoología. Por tanto, no se trata de únicamente devolverle al animal lo que la filosofía no ha cesado de privarle, sino que también de reelaborar el sentido, la intención de esos límites, de sospechar de esa seguridad con la que la filosofía ha querido ponderar los atributos del hombre, de preguntarse por la verosimilitud de eso que la filosofía ha elevado como lo propio del hombre y también de cuando esté justificado, de inscribir las diferencias, pero sin elevarla a unas oposicionales, inscribirlas en el campo de lo singular y cualitativo para tenerlas en cuenta en el campo diferenciado de la experiencia y del mundo viviente. Esto implica una inscripción de la diferencia diferenciada y múltiple, pero no una general y homogeneizadora entre el sujeto humano, por una parte, el no sujeto animal en general por otra, estando este, el no-sujeto, sometido al sujeto humano. Dicho lo anterior, la inscripción de las diferencias dado unas fronteras cualitativas, Ludueña menciona el proyecto "Great Ape" (1993), el cual busca detener la explotación de los grandes simios al excluirlos de la categoría jurídica de propiedad, lo cual sería posibilitado por la extensión de derechos humanos (libertad, vida) a chimpancés, gorilas, orangutanes, etc., extensión que supone un igualitarismo psicológico entre los seres humanos y los simios respectivos, en tanto los simios son igual o casi igual de inteligentes que los seres humanos, señalan Cavalieri y Singer. Lo mismo ocurre, señala el argentino, con todas aquellas filosofías que reclaman una superación del humanismo remitiéndose únicamente a una sospecha -la cual sin duda consideramos urgente y necesaria- que pondría en cuestión la, en apariencia, clara cesura entre lo propiamente humano y lo propiamente animal (Ludueña, 2012). Revisemos el siguiente pasaje:

Pero nada nos conmueve de los desgraciados animales, ni su bello colorido, ni la dulzura de su voz melodiosa, ni la sutileza de su inteligencia, ni la limpieza de su vida, ni la vivacidad de los sentidos y el entendimiento; y así, por un poco de carne, les privamos de la existencia, les arrebatamos el sol, la luz y el curso de la vida a la que la naturaleza les había destinado; y pensamos luego que las voces que lanzan movidos por el miedo no son articuladas, y que no significan nada, cuando en realidad son plegarias, suplicas y peticiones en la que esos pobres animales nos gritan: “Si estás obligado por la necesidad, no te pediré que me salves la vida, pero déjame vivir si vas a darme muerte por un deseo de tu voluntad desordenada; si lo necesitas para comer, mátame, pero si es por glotonería, déjame vivir” (Plutarco, 2014, pp. 18-19).

Plutarco en quizás uno de los primeros textos occidentales dedicado a visibilizar la relación entre humanos y animales, donde estos últimos son los sacrificados y masacrados, nos expone una situación que resulta inquietante si es que lo que se quiere hacer es fraguar un pensamiento y una práctica que esté exento de cualquier coartada y trampa humanista. En un ejercicio empático Plutarco nos señala que los animales hablan y nos dicen algo. Los animales nos dicen que no los comamos si no es por necesidad, y en tanto que es posible una traducción de su habla es que reconocemos en su animalidad una vida digna. Pero ¿qué sucedería si es que tal ejercicio de traducción no nos fuese posible? El problema es que en la medida que podemos traducir lo que nos dicen es que reconocemos en ese otro un ser vivo que tiene derecho a vivir y a no ser mal tratado. En Aristóteles la falta de logos justifica un abismo ontológico que se cristaliza en el dominio absoluto del hombre por sobre los animales. En Plutarco, en cambio, el reconocimiento de un logos animal posibilita que no comamos animales. En ambos casos el centro es el logos, un logocentrismo prima, sin duda, un logos más carnicero que otro.

El problema subyacente, planteamos, a esta última voluntad filosófica-política consiste en que la puesta en cuestión de la escisión antropogenética o máquina antropológica como la hemos denominado anteriormente, consiste muchas veces en reclamar un reconocimiento del otro a través del reconocimiento de una mismidad entre homo sapiens y esa existencia masacrada, de acuerdo con diferentes atributos, en donde habría unas cualidades que compartirían tanto sapiens como el animal; mismidad del alma, de la conciencia, del lenguaje, de la inteligencia, y sólo en tanto que ese otro animal se parece a sapiens es que lo no lo matamos, no lo encerramos, etcétera. Según planteamos, esta posición, muy difundida al interior de las distintas ramas del movimiento anti-especista, todavía integra un principio antrópico sostenido en que el animal es igual al ser humano en.... y en la medida que el animal

es igual al ser humano en tal o cual aspecto, precisamente por eso, les concedemos el derecho a vivir, a no ser mal tratados, etc., es el caso de Great Ape, por ejemplo³⁰. De ahí, que sea necesario promover un pensamiento, una ética-política que, si bien entiende que el dolor y el placer constituyen una condición común para la gran parte de seres vivos que conforman lo viviente, y por tanto, no es legítimo matar, encerrar o dominar en el sentido amplio de la práctica a lo animal en general, asume como posibilidad de realización una proliferación centrífuga de las diferencias -que se escapa de una diferencia alojada en el centro, de una semejanza central-, es decir que considerando la naturaleza de los cuerpos (capacidad de sentir dolor y placer) asume que no es la mismidad entre humano y animal lo que permite articular una ética sostenida bajo el principio de igualdad, sino el simple hecho de que todo animal constituye y es constituido a la vez por una voluntad de poder, por un libre flujo de fuerzas (Nietzsche) que lo hacen merecedor de *ser* en su propio mundo circundante (*Umwelt*).

Para el animal autobiográfico que es Derrida, un acontecimiento (filosófico, intelectual) dislocó, trastocó la forma misma de la cuestión del animal, tanto en la forma en cómo había dominado el discurso (tradicción) filosófico más refinado como el lenguaje corriente del sentido común.

La cuestión, decía Bentham poco o más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc., como se finge en suma preguntarse siempre (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobre todo, a Heidegger, a Lévinas, y a Lacan; y esta cuestión ordena la de tantos otros *poderes* o *haberes*: *poder*, *tener*, el poder de dar, el poder de morir, el poder de inhumar, el poder de vestirse, el poder de trabajar, el poder de inventar una técnica, etc. El poder que consiste en tener, como atributo esencial, esta o aquella facultad, por consiguiente, tal o cual

³⁰ Es un animal inteligente, se dice del delfín, tanto que podría ser un excelente cautivador de los asistentes a un acuario. A propósito de esto, cuántas veces no hemos considerado que el perro o gato es lindo porque es “inteligente”, o sea que caga donde tiene que cagar, no molesta, mira la televisión, está cerca de nosotros, da la pata, posa para la fotografía, cuida la casa, etcétera. En este sentido, que el delfín sea un animal más inteligente que otros, inteligencia que se mide en relación con su reacción frente a un estímulo humano, no es más que una forma de antropologización hacia el animal singular delfín: es digno de ser llamado inteligente, puesto que se asemeja a nosotras.

A propósito de lo anterior, el documental *The Cove* registra y evidencia las atrocidades practicadas en la bahía de Taiji (Japón), en donde cada año se acorralan, capturan y asesinan a miles de delfines para posteriormente venderlos como alimento o para parques acuáticos. Comienza con la experiencia del emblemático e “inteligente” Flipper, el cual era representado por cinco hembras distintas, primeras delfines en ser vueltas al cautiverio, cuyo entrenador Ric O'Barry luego de saber que Flipper (Cathy) se suicidó mediante la contención de su respiración, dado que a diferencia de nosotros la inhalación de los cetáceos no es un reflejo sino que un acto voluntario, da un giro en su forma de relacionarse con estos animales para comenzar a boicotear la empresa acuática-espectacular que él mismo había promocionado mediante su propia imagen puesta a circular a nivel planetario.

poder). La cuestión no sería por lo tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si pueden hablar³¹ o razonar gracias al *poder* del *logos* o a *tenerlo*, al *poder-tener* el *logos*, la aptitud para el *logos* (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener* el *logos*: tesis, posición presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan). La cuestión *previa* y *decisiva* será si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?*
¿Pueden sufrir?, preguntaba simplemente y de manera tan profunda Bentham³² (Derrida, 2008, pp. 43-44)

El acontecimiento -el texto de Bentham *Principios de moral y legislación* fue publicado en 1789- que hace ruptura de cómo hasta esa época la filosofía y el pensamiento en general venían confinando al “animal” consiste en la reformulación de la noción de ‘poder’. Poder-sufrir ya no es un poder como tal, es una posibilidad sin

³¹ Privado de hablar, de la palabra, privado de nombrar. Recordemos que Derrida nos informa acerca de que en cierta traducción del Génesis (Chouraqui) es Adán solo, sin Eva, el que es ordenado por Dios como el que debe nombrar a esas criaturas creadas antes que él: los animales. Desde ese momento, el animal queda confinado al lugar de la afasia en la medida que sólo recibe nombres, no puede darlos, y más aún, la filosofía desde Aristóteles hasta Heidegger, nos señala Derrida, habría condenado a ese ser vivo sin palabra, nominado, a una privación, la de no poder ni hablar ni responder. Derrida nos muestra en varias partes de su obra que la oposición reacción-respuesta recorren la tradición filosófica desde Descartes a Lacan. La lógica de la reacción programada en el animal y la de una responsabilidad libre y soberana en el hombre. La sospecha derrideana, y que aquí consideramos crucial, establece que “entre lo que se interpreta como respuesta, responsabilidad o respuesta responsable, de lo que se trata es precisamente de una interpretación que traduce, toda interpretación es una traducción. En nuestra forma de traducir lo que se denomina las reacciones animales es donde creemos poder -pero es un riesgo de traducción- discernir, trazar un límite entre la animalidad y la humanidad, la animalidad reactiva y la humanidad respondiente o responsable. Cuestión de traducción entre lenguajes” (Derrida, 2010, p. 390). Por tanto, ¿qué es lo que distingue de una vez, con total certeza, la respuesta, libre y responsable según el discurso dominante en cuestión, de la reacción a un sistema de estímulos?

³² El pasaje citado por Derrida está cortado unas palabras antes de su término: “[...] La pregunta no es, ¿pueden razonar? ni ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir? ¿Por qué se negaría la ley a proteger a cualquier ser sensible? Llegará el día en que la humanidad extenderá su manto sobre todo lo que respire”. Esta alusión a Bentham también tiene lugar en la entrevista con E. Roudinesco, recopilada en el libro *Y mañana, qué...*: “No podemos imaginar que un animal no sufre cuando se lo somete a una experimentación de laboratorio, hasta a un adiestramiento de circo. Cuando vemos pasar una cantidad incalculable de terneros criados con hormonas, amontonados en un camión y enviados directamente del establo al matadero, ¿cómo imaginar que no sufren? Sabemos lo que es el sufrimiento animal, lo experimentamos. Además, con la matanza industrial, los animales sufren en mucha mayor cantidad que antes” (Derrida y Roudinesco, 2009, p. 82).

A pesar del gesto fundador y a la vez disruptivo de Bentham, G. Francione reconoce -y parece extraño que Derrida no haya reparado en ello- en este un progresismo pero que se alinea con la posición respecto a la defensa de los animales denominada como “bienestarismo”, en la medida que Bentham no horada la raíz de la dominación sobre los animales, en tanto la condición de propiedad con la que se suele concebir a estos queda intacta. Lo que interesa a Bentham es la sensación del sufrimiento; los animales tienen experiencia del placer y del dolor, tienen interés en no sufrir dolor, por tanto no deben padecer este último, pero lo que niega a los animales es la capacidad de ser autoconscientes y de querer continuar con sus existencias, lo cual le permite no combatir, más bien estar a favor a que sean muertos y vueltos alimento para la supuesta nutrición humana (Francione, 1999).

poder, una posibilidad de lo imposible, a la cual todos y todas las criaturas de la naturaleza están sujetas. Lo que Bentham estaría poniendo en evidencia con este pensamiento es la finitud radical que compartimos con toda aquella multiplicidad de seres vivos que hemos solido denominar como ‘animales’, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, recalca el comentario derridiano atravesado por una especie de regocijo que entrega el descubrimiento resultante de una exploración.

Así continúa Derrida para decantar en una observación indubitable: Nadie, ni Descartes, Aristóteles ni Heidegger ni Lacan, nadie, pueden negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror, el pavor que puede apoderarse de algunos animales, y del cual nosotros homo sapiens podemos dar cuenta. Desde ahí en adelante, desde que hace más de dos siglos que Bentham nos advirtió de ese poder sin fuerza, de la finitud radical de lo vivo, es que se libra una guerra marcadamente desigual, una guerra en curso que amenaza con invertirse: por un lado, los que violan no solamente la vida animal, sino que también el sentimiento mismo de compasión, y por otra, aquellos que apelan al testimonio irrecusable de esta piedad (Derrida, 2008).

Como señalaba anteriormente, la hospitalidad hacia el otro animal se encontraría ahí donde el reconocimiento del otro no estaría fundado por ningún criterio de mismidad ni de semejanza. No importa si es que pueden hablar o construir mundos, en el caso de que fueran los criterios antropogenéticos identitarios, tal como hemos visto en Aristóteles y en Heidegger. Más bien se trata de relocalizar esta ética extraña en un lugar común a todo ser vivo, del cual Aristóteles intentó rehuir para fundar su policía ontológica: el cuerpo. Si medimos nuestra especie al interior del reino animal, una experiencia atraviesa a todos esos seres vivientes: el placer y el dolor³³ (sintiencia). Volver o empezar por el cuerpo. Lo relevante, por tanto, no pasa por ser bípedo-erguido o no (Herder), por tener o no actividad vital consciente (Marx) o poder transformar la naturaleza (Marx-Engels), menos si se responde responsablemente (Descartes), sino más bien como nos señala Derrida a partir de Bentham, un mínimo común que sirve de fundamento para una ética de lo extraño, de lo incognoscible, de

³³ Aquí hay que entender dolor como la sensación que según la biología es común a todos los animales, cuya reacción consiste en emprender huida o retracción frente al malestar afectivo. De esta manera no existe diferencia fundamental entre un unicelular que repele la acidez de su mundo circundante, la de un hombre que cojea para no resentir más su tobillo esguinzado y la de un perro que retira su pata del pellizco, pues en todos los casos se trata de un fenómeno doloroso. Respecto al placer, Ernest Baumgardt explica que por aquel hay que entender el placer sensorial derivado de funciones como la cópula, ingestión de alimentos y de agua, excreción, etcétera. Ya sea cuando vaciamos nuestra vejiga, finalizamos un acto sexual con un orgasmo o no, o una hembra protege a sus cachorros del frío, dicha ejecución trae consigo sensaciones agradables, de placer. En Baumgardt Ernest, *Las sensaciones en el animal*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1953, p. 76.

lo que no es idéntico al homo sapiens; detenerse en lo que es común a todos los seres vivos, aquello que es anterior a sapiens, previo a que la evolución hiciera posible la aparición en escena de un homo que es sapiens: la experiencia del placer o del dolor, palpable, experienciable tanto para los peces arrasados en los mares nacionales como internacionales, las chinchillas despellejadas en las peleterías, los mal llamados “animales de granja”, y todos esos más extranjeros y extranjeras que solemos categorizar como ‘animales’, cuyos “usos” van desde el paladar esnob argumentando una necesidad biológica, hasta la experimentación científica y la industria del entretenimiento. Solamente el sacrificio del sacrificio innecesario, justificado y sostenido por la policía ontológica va a permitir articular una ética hospitalaria hacia lo radicalmente otro, lo animal, para así recién poder pensar una política más allá, o más acá, dado que el cuerpo es el centro dispensador de justicia del principio humanista-antropocéntrico. Un más allá de la comunidad parlante-hablante, quiere decir un más cerca de lo que es común a todos y todas las seres vivas. La justicia como obligación hacia el otro, señala Cragolini, que es extranjero es como tal en la medida que no pide ni exige marcas ni señas de identidad.

La política en juego aquí, una antiespecista, es una que apuesta por un más allá de la mismidad, que pretende un desbaratamiento del reparto de lo sensible al descentralizar el ser-parlante como único atributo común para la verificación de la igualdad (Rancière). La política antiespecista se posiciona un poco más acá: la experiencia del placer y del dolor, la que como fractura expuesta exhibe a vista y paciencia de ojos, tímpanos y olfatos la finitud radical de lo vivo. En este sentido, inclusive Rancière, con todo lo fecunda de su estética política, todavía haría repetición de la huella logocentrista aristotélica, dado que “el proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro” (Rancière, 2006, p. 10), y que el pueblo como la existencia suplementaria que inscribe la cuenta de los incontados o la parte de los sin-parte, es, en última instancia, la igualdad de seres hablantes sin la cual la desigualdad misma es impensable. Sigamos a Rancière con más detención.

A quien no queremos conocer como ser político, comenzamos por no verlo como portador de signos de la politicidad, por no comprender lo que dice, por no entender que es un discurso que sale de su boca [...] [Esto es lo que venimos rastreando: el animal es afásico, no lo escuchamos, no tiene derechos, lo matamos, descuartizamos, encerramos, viviseccionamos, etc.]

Para rechazar una categoría, por ejemplo los trabajadores o las mujeres, la calidad de los sujetos políticos, tradicionalmente bastó con constatar que pertenecían a una espacio ‘doméstico’, a un espacio separado de la vida pública,

de donde solo podían emerger gemidos o gritos que expresan sufrimiento, hambre o cólera, pero no discursos que manifiestan una aisthesis común. Y la política de esas categorías siempre consistió en recalificar esos espacios, en hacer ver el lugar de una comunidad, aunque ésta fuera del simple litigio, en hacerse ver y entender como seres hablantes, participando de una aisthesis común. Ella consistió en hacer ver lo que no se veía, en entender como palabra lo que sólo era audible como ruido, en manifestar como sentimiento de un bien y de un mal comunes lo que sólo se presentaba como expresión de placer o de dolor particulares (Rancière, 2006, pp. 72-73).

Es urgente preguntar qué es lo que Rancière considera como “ser hablante”. Al parecer, considerando el discurrir del texto, el proceso emancipatorio queda sellado a la manera aristotélica, es decir del modo en cómo desde los albores de la filosofía se distinguía al ser humano del animal. La capacidad hablante-parlante es el criterio de cesura entre quienes pueden optar a ejercer el juego político, y con ello un horizonte emancipatorio y quienes no. En este sentido es que Rancière, en su intento de reformulación de la teoría política (estética) contemporánea, reitera una fórmula antigua: el axioma hablante-centrista aristotélico. Se reitera y queda hermetizado el corpus rancieriano como uno que concibe un criterio mínimo de igualdad para que la política comience el litigio; el ser-hablante, axioma que al mismo tiempo opera una negación: sólo los humanos son seres hablantes, y por ende sujetos aptos para lo político, para la emancipación. En los mataderos, por ejemplo, no hay discurso posible, sólo gritos ante la llegada lenta y rapaz de la muerte. En tanto que no hay discurso, no es posible hacerles un lugar y una parte en el reparto, no sabemos que querrán decir. Quedan fuera.

Si es que la esencia de la policía consiste en la ausencia de vacío y de suplemento, hay que cuidar que una política se convierta en una modulación policial, en tanto que establece que las partes se agotan en cuanto se agota el habla que según la policía ontológica es atributo exclusivo de lo humano. En este sentido el antiespecismo es una política, pues interviene sobre lo visible y lo enunciable, concretamente sobre los mataderos alejados del ojo y tímpano ciudadano, para hacer visible a la percepción común el horror que hay tras la mercancía fetichizada como carne, leche y sueters taquilleros. Interviene sobre el reparto policial que visibiliza lo animal como aquello sin habla, pobre de mundo, que tiene voz, grito, pero nunca palabra, discurso. Interrumpir, por tanto, la significación especista que define y configura una cadena trófica-política donde lo que prima y determina es la especie humana, la única posibilitada de tomar la palabra para encaminarse hacia la emancipación. Es el caso de la izquierda, desde Vietnam a La Habana, desde la España

del treinta y seis a la VOP, pasando por Malcom, también por Goldman, y por Lemebel, la izquierda masculina del XIX, del XX y todavía de la segunda década del XXI, por tanto, de la izquierda, no tiene sentido hablar de derecha, en su totalidad y complejidad histórica. No hablar por los que no pueden hablar, no proyectar una voz tratando de traducir lo que los animales podrían estar queriendo decir, sino desactivar, y amplificar también, esa ética demasiado humana, cercada sobre sí mismo, sobre el narcisismo del ser-parlante, con púas hacia afuera, que punzan hasta encerrar y matar lo supuestamente afásico, alogon.

Una pregunta-sospecha para ir finalizando, al menos, por ahora: ¿acaso sólo se tiene deber hacia lo humano y hacia el otro como otro humano? Todas las violencias, las más crueles y las más humanas, por tanto, se han desencadenado contra seres vivos, bestias, hombres extraños, mujeres a secas, anomalías sexuales y anatómicas, hombres y mujeres sin patria, pobres etc., a los que justamente no se les reconocía dignidad de semejantes y se les restringía el acceso a una ética común, puesto que su humanidad atrofiada, disminuida, se había animalizado.

De ahí que la salida o, más bien apertura, pase por considerar que

Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, 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. Lo “incognoscible” -diría yo de manera un tanto elíptica- es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre del que tanto habla (Derrida, 2010, p. 139).

Se trata de una ética-política post humanista o anti especista³⁴, la cual hace sospecha respecto a lo “propio del hombre” para culminar en la posibilidad de una

³⁴ Especismo es el concepto acuñado por el psicólogo Richard Ryder en 1971 para pensar y denominar a cierto modo de vida (pensamiento y práctica) que, a partir de la fijación de elementos diferenciales, superpone una especie por sobre otra, y por tanto privilegia y considera los intereses (dolor, movimiento, placer, deseos, vida, etc.) de una especie por sobre los de otra. Se trata de ese muro que delimita tajantemente la existencia humana de la animal. Han sido el lenguaje, es decir que los humanos tienen la capacidad de articular palabras habladas y escritas, el trabajo, que el hombre posee una facultad de transformar el mundo en el que vive, entre otros, los emblemas que se han elevado para diferenciar al humano del animal. El punto relevante es que en esas diferenciaciones no se juega una animosidad inofensiva, al contrario, de lo que se trata es de devaluar, despreciar la existencia animal, en la medida que no son diferencias las que se trazan, sino que jerarquías y valorizaciones. La

ética en apertura a lo desmejante, a lo incognoscible, la que comprende a lo humano como un elemento más al interior de ese ethos en apertura. En este sentido una ética de lo incognoscible, o simplemente una ética como tal, tiene que descentralizarse de la blanquitud masculina, y abrirse a lo otro mapuche, a lo otro mujer, pulverizando la devaluación de la mujer efecto de un patriarcado enraizado aun a nuestros hábitos, a lo trans, a lo otro extranjero y a las y los más extranjeros de todos, los animales no humanos. Para ello, es necesaria una reelaboración radical del concepto de derecho, porque comprender que, si los animales no pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, razón, ser-para-la-muerte, técnica, y tantos otros que la filosofía en particular y el pensamiento en general le han privado, no por ello carecen de 'derecho'. Es ahí donde la deconstrucción activa su fuerza para reconsiderar la historia de un concepto, entendiendo que es el mismo concepto de derecho lo que deberá ser re-pensado como también la de unas posibilidades humanas reprimidas, otros poderes de la razón, una lógica argumentativa más comprensiva, en definitiva, una responsabilidad hacia el otro más exigente (Derrida, 2008), descentrada del sujeto humano, en apertura hacia el otro y otra más extranjera.

Consecuencia de esta ética cerrada sobre la blanquitud humana occidental es que, para el derecho, para la justicia, sólo hay naturaleza y economía en los mataderos industriales, en las crías espantosas, en las corridas, vivisecciones, disecciones, en las experimentaciones para fines médicos, comerciales, en los adiestramientos, en los zoológicos, y tantas otras formas de dominación en donde los y las animales cuentan como un recurso, un objeto, una mercancía.

vida de los animales vale menos, puesto que carecen de una serie de características (conciencia, razón, lenguaje, trabajo, alma, etc.) que los distancian del animal supremo; el humano. Evidentemente tales criterios diferenciales son los que han mancillado el piso para la infinidad de abusos y crímenes contra todos los animales: del devorarse animales muertos para el consumo alimenticio, de la entretención en zoológicos y circos, del tráfico de animales, hasta el testeo de productos cosméticos. En este sentido, el especismo no está lejos del racismo que aun deambula por las sociedades como la nuestra, del patriarcado, del cual sudamos y respiramos. Así, la filosofía como policía ontológica que es, desde Aristóteles en adelante no hace otra operación que la de confundirse con un profundo especismo. Hemos querido dejar un tanto de lado este concepto y proponer el de "policía ontológica" para hacer resonancia de conceptos trabajados y desarrollados por la filosofía. Ante esto queda la deuda de retomar la noción de especismo para escarbar y medir sus alcances y ver hasta qué punto coincide con las máquinas antropológicas, policías ontológicas, máquinas biopolíticas propias de la artillería filosófica.

En un aporte considerable, Catia Faria, nuevamente, nos señala y advierte sobre una diferencia, tanto conceptual como práctica, entre antropocentrismo y especismo. Estos no son conceptos ni prácticas equivalentes, ya que hay claros contraejemplos de especismo no antropocéntrico, esto es, casos en los que se da una consideración preferente a los miembros de ciertas especies no humanas sobre los miembros de otras especies no humanas. Es el caso, muy común, de quienes se jactan de amar profundamente a gatos y perros, pero que desayunan, almuerzan y celebran con vacas y pollos muertos, por ejemplo (Faria y Paez, 2014).

No obstante, esta apertura que hace una desvalorización de la valorización humanista de la máquina antropológica en su deriva policial ontológica no reniega sencillamente de las diferencias inobjetables entre homo sapiens y ciertos animales no humanos.

Al inverso como lo hizo Aristóteles, Descartes, cierto marxismo de Marx y Engels, Lacan, Heidegger, inclusive Rancière, se trata de reinscribir las diferencias de la palabra con la voz, de la máquina que emite signos con la que responde, de la conciencia con la no conciencia, del trabajo con el no trabajo, del rostro y con el sin rostro, de la configuración de mundo con la pobreza de mundo, de la palabra con la afasia, reinscribirla, en el caso de que concedamos parcialmente la verosimilitud de esas líneas fronterizas, en un plano que no sea de oposiciones o de jerarquías, sino de una proliferación diferencial e inmensamente compleja de lo viviente

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aristóteles (1990). *Historia de los animales*. Madrid: Ediciones Akal.
- (2013). Política. En: *Ética Nicomaquea y Política*. México: Editorial Porrúa.
- Baumgardt, E. (1953). *Las sensaciones en el animal*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Bertonatti, C. (2001). *Liberación de animales: ¿solución o problema?*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre Argentina.
- Bulgakov, M. (2004). *Corazón de perro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Chamayou, G. (2014). *Las cacerías del hombre. Historia y filosofía del poder cinegético*, Santiago: LOM ediciones.
- Cragolini, M. (2012). *Los más extraños de los extranjeros: los animales*. Santiago de Chile: Revista Actual Marx/Intervenciones N°12.
- (2011). *Virilidad carnívora: El ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente*. Buenos Aires: FUCES.
- Deleuze, G. (1982). *Foucault, Blanchot, Cine*.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- , y Roudinesco, E. (2009). *Y mañana, qué....*. Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (s.f). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Edición virtual. www.marxists.org.
- Faria, C. (2014). *Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues*. Barcelona: Revista de Bioética y Derecho, número 32.

- . (2012). *Muerte entre las flores: El conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos*. Cataluña: Revista VientoSur, Número 125.
- Francione, G. (1999). *El error de Bentham (y el de Singer)*. teorema, Vol XVIII-3.
- Heidegger, M. (2016). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (s.f). *Construir, habitar, pensar*. Edición virtual, www.geoacademia.cl.
- . (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (1994). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- . (s.f). *¿Y para qué poetas?*. Edición virtual, www.mercaba.org.
- Heredia, JM. (s.f). *Etología animal, ontología y biopolítica en Jakob Von Uexküll*: Revista Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea, Número 46.
- Kafka, J. (1974). *Informe para una academia*. Barcelona: Ediciones Acervo.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Taurus.
- Ludueña, F. (2012). *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Lugones, L. (s.f). *Yzur*. Edición virtual en Ciudad Seva.
- Nietzsche, F. (2007). *El crepúsculo de los ídolos*. Barcelona: Ediciones Folio.
- . (2014). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Plutarco. (2014). *Acerca de comer carne seguido de Los animales utilizan la razón*. Barcelona: Editor José J. de Olañeta.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- . (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Riva, R. (2005). *Yzur, funes y el inmortal: una convergencia metafísica*. Santiago de Chile: Revista Scielo.
- Vattimo, G. (1992). *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje*. Barcelona: Paidós.

Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

----- (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Editorial Cactus.



Desde Aristóteles hasta Heidegger se desliza una voluntad persistente, la cual consiste en separar al ser humano del animal. Una voluntad de cesura, fronteriza, entre lo propio del ser humano y lo no humano animal. La tarea consiste en reconocer los supuestos que operan en esa producción de lo propiamente humano (antropogénesis), medir los efectos que la máquina antropogenética deja caer sobre lo animal, revisar su consistencia y, por tanto, inevitablemente, sospechar de su seguridad para hacer intento de elaborar un pensamiento-ética distante y cortante del humanismo antropocéntrico y especista occidental.

ISBN 978-987-46680-4-2



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.