

ENTRE CANÍBALES. LA ESTRUCTURA SACRIFICIAL DE LOS
DISPOSITIVOS DE SUBJETIVIDAD

Between cannibals. The sacrificial structure of subjectivity
devices

Evelyn Galiazo
Universidad de Buenos Aires
evelyngaliazo@gmail.com

RESUMEN: En el contexto de los debates actuales acerca de la biopolítica, Roberto Esposito y Jacques Derrida retoman la vieja cuestión de la subjetividad para mostrar que toda identificación implica siempre un cierto sacrificio. El régimen de enunciación del *cogito*, al mismo tiempo que determina y exige el sacrificio, lo refleja porque la subjetividad predadora se expresa a través de una retórica caníbal. El sacrificio concreto y material de aquellas vidas que el sujeto somete para poder afirmarse y subsistir depende necesariamente de otro sacrificio, de carácter simbólico, pero no por eso menos violento. El objetivo principal de estas páginas consiste en indicar el modo en que Esposito y Derrida articulan una serie de categorías con el fin de explicitar que la existencia misma, como concepto político, es índice y factor de un dominio que encuentra su formulación más precisa en la metonimia del comer y su víctima privilegiada en la figura del y de lo animal.

Palabras clave: **subjetividad / sacrificio / retórica / canibalismo / animalidad**

ABSTRACT: In the context of current discussions about biopolitics, Roberto Esposito and Jacques Derrida reintroduce the old question of subjectivity to show that any identification always involves some sacrifice. The statement of the *cogito*, while determining and requiring sacrifice, also reflects it because predator subjectivity is expressed through cannibal rhetoric. The concrete and material sacrifice of those lives that the ego subjugates to assert itself and survive, necessarily depends on another sacrifice, symbolic, but no less violent. The main purpose of these pages is to indicate how Esposito and Derrida articulate a number of categories to explain that the very existence, as a political concept, is an index and a factor of a domain that finds its more precise formulation in the metonymy of eating and its privileged victim in the figure of the animal.

Keywords: **subjectivity / sacrifice / rhetoric / cannibalism / animality**

Las únicas actividades de Dios eran la deglución, la digestión y, como consecuencia directa, la excreción. Esas actividades vegetativas pasaban por el cuerpo de Dios sin que él se diera cuenta. Los alimentos, siempre los mismos, no resultaban lo suficientemente estimulantes para que él los percibiera. Algo parecido ocurría con la bebida. Dios abría todos los orificios necesarios para que los alimentos y líquidos lo atravesaran. Ésta es la razón por la cual (...) llamaremos a Dios el tubo.

Amélie Nothomb

La divinidad del epígrafe no es una entidad trascendente sino la protagonista de *Metafísica de los tubos* al poco tiempo de nacer; una criatura aún sin modelar por los adultos que se limita a vegetar —¿qué otra cosa puede hacer un bebé?— y se niega a manifestar emociones porque nada le despierta ninguna. Cuidada y atendida, no sabe que se encuentra en el extremo opuesto de la autosuficiencia, y esta ignorancia la vuelve indiferente a todo, distante como un Dios. En su universo las grandes cuestiones se plantean con tanta sencillez como profundidad. Para la recién nacida el tubo es la condición existencial. No sólo porque estar vivo es permanecer en un estado en el que, básicamente, se come y se caga, sino sobre todo porque “los tubos son una singular mezcla de plenitud y vacío, de materia hueca, una membrana de existencia que protege un haz de inexistencia”¹.

Los días del tubo transcurren monótonos hasta después de su segundo cumpleaños. La absoluta serenidad del cilindro que filtra el mundo se ve interrumpida entonces por un placer desconocido e inesperado: la abuela, que la visita por primera vez, le obsequia una explosión de sentidos envuelta en papel plateado. En cuanto el chocolate comienza a derretirse en su boca, la voluptuosidad se le sube a la cabeza y destruye todas sus antiguas concepciones. Y en ese cortocircuito surge la conciencia, “una voz que nunca había oído”, que dice “¡Soy yo! ¡Yo soy la que vive! ¡Yo soy la que habla! No soy ‘él’ ni ‘éste’, ¡soy yo!”². Oculto, gestándose detrás del velo del paladar, el sujeto esperaba ser descubierto. La apercepción se inicia cuando se abren las puertas del deleite, cuando el sabor alcanza un pico de intensidad.

Amélie Nothomb continuará describiendo esta experiencia del descubrimiento de sí en *Biografía del hambre*, donde el relato autobiográfico sigue el itinerario de una apología del apetito. A pesar o a causa

1. A. Nothomb, *Metafísica de los tubos*, trad. S. Pèrnies, Madrid, Anagrama, 2001, p. 9.

2. A. Nothomb, *op cit.*, pp. 30-31.

de haber padecido anorexia durante dos años, la vida de la narradora se explica en función del hambre, reivindicando una glotonería que se despliega en diversos registros: avidez de lenguas, de lecturas, de alcohol, de glucosa; hambre de belleza, de descubrimientos y de novedades. Esta voracidad asume formas que van del éxtasis al horror y al rastrearlas, al perseguirlas una a una y asediarlas a todas, el texto da cuenta de la complicada paradoja de la existencia.

Leída en clave biopolítica, esta paradoja se expresa en la ya consabida ecuación entre la vida y la muerte que, en la estela de Bichat, plantean una serie de autores contemporáneos. Tanto Roberto Esposito como Jacques Derrida identifican el lugar donde se emplaza esta encrucijada con el concepto de subjetividad. Cuando la vieja discusión que Nietzsche impuso a fines del siglo XIX se aproximaba a su clausura definitiva, Esposito y Derrida intervienen para mostrar cómo, entre la biopolítica afirmativa y la tanatopolítica, la afirmación de sí implica siempre un cierto sacrificio. Un sacrificio concreto, material, al cual le corresponde otro sacrificio, codependiente del primero, que no por ser simbólico es menos violento.

Igual que en *Metafísica de los tubos*, en Esposito y en Derrida el sujeto no aparece como lo subsistente en sí mismo, como aquello que se mantiene constante, indiferente al cambio, sino que, por lo contrario, es un producto, algo que surge porque el exterior lo afecta, y que surge precisamente al diferenciarse. El sujeto es, como dice Foucault, una invaginación del afuera; el abandono de la indiferencia por causa del estímulo exterior. Mientras que en sentido literal y específico, el alimento *crea* la papila gustativa, en sentido figurado provoca la manifestación de las distintas preferencias y tendencias —los “gustos”— que caracterizan y definen a cada singularidad. Podría decirse que en el proceso de subjetivación se “sublima” el sentido literal pero su espectro continúa habitando el sentido figurado. El fantasma de las apetencias de la carne asedia, como un vampiro al reino de los vivos, toda introyección simbólica.

Dado que resulta imposible reponer en un espacio tan acotado toda la complejidad de esta cuestión, sólo intentaré indicar cómo Esposito y Derrida articulan una serie de categorías con el fin de advertir que el régimen de enunciación del *cogito*, al mismo tiempo que determina y exige el sacrificio, lo refleja; que la subjetividad predatoria necesita sostenerse sobre una retórica de la voracidad a través de la que se expresa. En otros términos, el objetivo principal de estas páginas consiste en señalar que la existencia misma es, como todo concepto

político³, índice y factor; en este caso, índice y factor de un dominio que encuentra su formulación más precisa en la metonimia del comer y su víctima privilegiada en la figura del y de lo animal⁴.

1. Primera dentición

Todos los prejuicios proceden de los intestinos.

F. Nietzsche, *Ecce Homo*

En una carta dirigida a Paul Deussen Nietzsche confiesa que la filosofía es como el perfume de la rosa, y que por ende carece por completo de sentido intentar convencer a alguien, a través de argumentaciones, de la validez de cierto pensamiento filosófico. Según Nietzsche, la fuerza que se desprende de una determinada visión de mundo no tiene nada que ver con la pura racionalidad descarnada. Es como el

3. Esposito desarrolla esta concepción de la existencia como concepto político en el tercer capítulo de *Bios*, donde expone una de las hipótesis principales que articulan su lectura de Nietzsche. Para Esposito, la filosofía nietzscheana es estrictamente política aunque no trate el problema del estado, el contrato social o los derechos de los ciudadanos, sencillamente porque Nietzsche concibe la vida como voluntad de poder, y esto “no significa que la vida necesita poder, ni que el poder captura, intencionaliza y desarrolla una vida puramente biológica, sino que la vida no conoce modos de ser distintos al de una continua potenciación”. La imposibilidad de pensar una vida exenta de todo poder y un poder libre de la dinámica propia de la vida singulariza el pensamiento nietzscheano, en cuyo marco la ontología de la vida se identifica con la forma de una ontología política. Vida y poder son inescindibles y se anudan interna e inmanentemente. Por un lado, la propia vida se conserva a sí misma a través del poder, que es su modalidad originaria; por otro, no ocurre como si de pronto el poder hiciera entrar en sus cálculos a la vida, sino que la política es sencillamente la manera en la que el ser *es o se vive*. Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. C. R. Molinari Maroto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 130.

4. En otra oportunidad he señalado la importancia decisiva que a fines de la década de los '90 tuvo el escándalo de la encefalopatía espongiforme bovina, uno de los más enloquecedores y significativos *affaires* coprotagonizados por hombres y animales en el que se mezclan la violencia del poder y del deseo con la necesidad de comer y la tentación del amor como pasión devoradora. Los estragos que provocó la proteína patológica determinaron la dirección de las investigaciones filosóficas, obligándolas a concentrarse en los efectos de la perturbación de los vínculos entre los actores de la cadena alimentaria así como sobre las consecuencias simbólicas de los desplazamientos producidos entre las fronteras de dicha cadena. Cfr. E. Galiazo, “El giro animal”, *Pensamiento de los Confines* N° 27, Buenos Aires, Guadalquivir, verano-otoño de 2011, pp. 97-108.

perfume de la rosa: se capta con el cuerpo de manera inmediata —se huele— o no se capta, y es inútil esforzarse con aquel que no lo sienta⁵.

Así como la genialidad depende de la nariz —ya que no es otra cosa que la capacidad para olfatear la naturaleza real de las verdades y de las mentiras—⁶ la voluntad de poder depende del estómago. El espíritu es una especie de metabolismo, algo que hay que vigilar con cuidado para garantizar la buena digestión de las cuestiones esenciales, ya que “tragarse las cosas produce necesariamente un mal carácter (...). Todos los que se callan son dispépticos”.⁷ Este vínculo entre hábito alimenticio e inclinación filosófica aparece en distintos momentos de su obra pero es en *Ecce Homo* donde trata con mayor detenimiento el “problema de la alimentación” y sus efectos morales. En la sección titulada “Por qué soy tan inteligente” expone las razones por las que “el señor Nietzsche” debe ser considerado un espíritu penetrante, lúcido y perspicaz. ¿Por qué —como indican los títulos de las otras secciones— es tan sabio y escribe tan buenos libros? Por los interrogantes que se plantea o, en otros términos, por los supuestos que se permite cuestionar. Uno de ellos consiste, precisamente, en no haberse tragado la separación que la tradición occidental plantea entre inteligencia y sensualidad. El señor Nietzsche tuvo la sagacidad de detectar que dadas sus implicancias conceptuales, el régimen no era un tema menor sino que estaba destinado a convertirse en uno de los temas centrales del debate filosófico.

Nietzsche no fue, de todos modos, el primero en plantear esta relación que mancilla la pureza del pensamiento al mostrarlo vulnerable a los apetitos del cuerpo. Popularizada mucho después por Levy-Strauss en su célebre texto sobre lo crudo y lo cocido, la idea de que la comida funda la cultura puede rastrearse hasta la época clásica. Cualquier diccionario aporta evidencia del vínculo que los griegos y los romanos establecían entre la organización de los cultivos y la producción de bienes culturales: aquellos términos que en un principio estos pueblos usaron para referirse a las tareas realizadas en el campo, con el paso del tiempo adquirieron matices más abstractos, ligados a la esfera cultural. Por ejemplo, tanto en griego como en latín, el verbo *lego* comenzó significando “recoger seleccionando [i.e. semillas o frutos]; recolectar lo

5. Cfr. F. Nietzsche, *Correspondencia, Vol. 1, junio 1850 – abril 1869*, trad. L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2005, p. 539.

6. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994, p. 124.

7. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 29.

que conviene, reunir, juntar o elegir”, pero luego derivó en “significar, indicar, nombrar, designar o referir”. Más tarde, en Grecia, llegó a emplearse como sinónimo de “leer” y precedido de la partícula *dia-* dio lugar a diversos compuestos ligados a la conversación y la práctica de la dialéctica, de los cuales el más destacado es *dialégomai*⁸. Existe un nexo muy claro entre la actitud del agricultor y la del lector: el agricultor *lee* el campo y leer es recoger lo que está escrito, seleccionar en el terreno textual una interpretación, un sentido. El lector *cultivado* se definió, entonces, como aquel capaz de cosechar los mejores frutos de sus lecturas.

2. Hay que comer

La nada está hambrienta de algo.

Jakob Bohme

Las abejas saben que sólo la miel proporciona a las larvas el gusto por la vida.

Amélie Nothomb

Si en el principio era el verbo, el verbo como semilla y la semilla como verbo, tal vez sea porque la cuestión principal que debe enfrentar el pensamiento es y ha sido siempre el problema del hambre. Así lo cree Ernest Bloch, para quien el hambre representa el punto de partida absoluto⁹. Entre todas las pulsiones que reclaman solución, el hambre es la más básica y fundamental en cuanto al desarrollo de la vida. Confrontando con el psicoanálisis –protagonista de la escena intelectual del momento en que sienta las bases de su peculiar antropología– Bloch defiende la prioridad del hambre por sobre la libido, afirmando que su mandato es tan imperioso y tan determinante que no puede ser desatendido durante demasiado tiempo, y que si el psicoanálisis no lo ha tenido en cuenta como factor decisivo es porque su

8. Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 625 y F. E. Jackson Valpy, *Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, Adamant, 2005, p. 223.

9. Cfr. E. Bloch, *El principio esperanza [I]*, trad. F. González Vicén, Madrid, Trotta, 2004, pp. 94 y ss. Sigo el análisis del hambre en su obra que hacen J. Martínez Contreras, *Las huellas de lo oscuro: estética y filosofía en Ernst Bloch*, Salamanca, San Esteban, 2004, pp. 87-136 (Cap. IV) y a G. Baum, *Religión y alienación: lectura teológica de la sociología*, trad. J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 259-321.

teoría se centra en la cultura de una clase social incapaz de mirar más allá de sí misma. La teoría psicoanalítica –denuncia Bloch– olvida los problemas más elementales porque los tiene resueltos.

Mientras que Freud, Jung y Adler sólo pueden pensar lo “ya no consciente” –es decir, formas del inconsciente dirigidas hacia el pasado–, *El principio esperanza* postula la realidad de “lo todavía no consciente”. Este deseo de lo que aún no existe procede del hambre y es lo que pone en movimiento al mundo. Como modo deficiente, como manifestación de la falta, de la carencia, el hambre no es una subespecie secundaria, derivada de la libido en su “fase oral”, sino que constituye en sí misma una relación previa del sujeto con el mundo exterior a él. El hambre y la privación, en tanto que exigen la satisfacción efectiva y una serie de cambios, son las fuentes del pensamiento, que de hecho mantiene una relación de dependencia con las urgencias inmediatas de su entorno concreto. Bloch sostiene que los principios de racionalidad del mundo por venir deben buscarse en el potencial dinámico de la materia, que constituye su base objetiva. La materia no es un sustrato que recibe su vitalidad de otro principio –el espíritu–, sino que el espíritu es, como la sangre, la vitalidad propia del sustrato. Llevadas al ámbito del hombre estas ideas implican que los seres humanos están inacabados pero que viven y se van creando en virtud del impulso de su propia materialidad, es decir, impulsados por el hambre. Porque necesitamos comer para sobrevivir, dependemos de la materia, y al mismo tiempo la modificamos constantemente, liberando su energía oculta.

En sentido amplio, el hambre manifiesta la ontológica incompletitud humana que induce a buscar una nueva vida y a considerar las múltiples opciones que ofrecen las condiciones aún no exploradas de la existencia. Al definir al ser humano a partir del hambre Bloch lo considera abierto hacia el futuro y orientado hacia él por algo que lleva dentro de sí mismo. Del hambre surgen las ensoñaciones diurnas, esos anhelos de una vida mejor que activan la potencia transformadora del ser humano y le muestran la tensión que existe entre su coyuntura actual –ese conjunto de circunstancias que tienden a presentarse como concluyentes– y la realización plena de sus posibilidades materiales.

A pesar de su ateísmo declarado, Bloch se halla marcado por una fe extraordinaria en la fecundidad inagotable del hambre como motor de la historia y origen del cambio. A contrapelo de esta interpretación, las filosofías de Esposito y Derrida dan cuenta de otra dimensión menos positiva del clamor del hambre. Ambos coinciden en que ese impulso que constantemente se renueva y se transforma

en una fuerza explosiva contra todas las cadenas de la privación no conduce a la eliminación absoluta del hambre, es decir, a la emancipación, sino que posibilita la hipóstasis de un sujeto que se afirma en el consumo del otro.

En *Categorías de lo impolítico* Esposito analiza la discusión entre Elías Canetti y Hermann Broch. Aunque Canetti se refiere al hambre en el contexto de este debate, gran parte de las críticas que le dirige a Broch servirían también para cuestionar el planteo general de *El principio esperanza*. El polo positivo al que apunta la inextinguible esperanza blochiana, para Canetti ya no es representable positivamente ni positivamente susceptible de teoría autónoma. Ese polo “está enteramente subsumido, y contenido, dentro de la espectral evidencia del polo negativo”¹⁰. Si aún resta alguna esperanza, Canetti la inscribe en la desesperación, porque lo único representable es la encrespada y atroz superficie del mundo, su rostro macabro. Tal vez de esta representación pueda emerger “como a través de un eco invertido, el *silencio* de lo positivo”; tal vez –sólo tal vez y con gran dificultad–, el conocimiento de esa sombra pueda arrojar alguna luz. Pero eso es *todo* lo que podemos esperar.

Según Esposito, este rechazo de toda dimensión utópica que anida en el fondo más oscuro del discurso canettiano no es el resultado de una situación histórica particular sino “la consecuencia de una ley biológica, es decir relativa a la vida (...) en su ineludible relación con la muerte”. Dos citas ejemplares, extraídas de *La provincia del hombre*, corroboran su interpretación:

El estado de saciedad del vencedor, su hartura total, su satisfacción, el prolongado placer de su digestión, [son] cosas que sería mejor que no existieran (...). Pero somos vencedores de todo hombre a quien (...) sobrevivimos. *Vencer es sobrevivir. ¿Cómo hay que hacer para poder seguir viviendo y, no obstante, no ser un vencedor? La cuadratura moral del círculo.*

Estamos sobre un montón de muertos –hombres y animales–, (...) el sentimiento que tenemos de nosotros mismos saca su verdadero alimento de la suma de aquellos a quienes hemos sobrevivido. Con esta intuición rápida y expansiva difícilmente va a ser posible llegar a una solución de la que no nos avergoncemos. Es imposible volver la espalda a la vida, cuyo valor y cuya esperanza estamos sintiendo continuamente. Pero también es

10. Las citas de este párrafo y del siguiente son de R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 190.

imposible no vivir de la muerte de otras criaturas, cuyo valor y cuya esperanza no son menores que los nuestros.¹¹

Lo que Esposito busca destacar en los textos de Canetti es que el problema no radica en el hambre sino en que sea inevitable matar, en que el facilitamiento de la vida de unos siempre depende, y resulta directamente proporcional, a la muerte forzada de otros¹². Desde esta perspectiva, el argumento que sostiene que no dejamos de ingerir proteína animal porque la necesitamos para asegurar nuestra continuidad biológica no es más que una hipocresía de la cultura. Se ha demostrado que podemos sobrevivir sin comer carne. Incluso si prescindir de la proteína animal implicara una disminución de nuestra calidad alimentaria, tampoco podría decirse que eso constituye una razón definitiva para seguir incluyéndola en nuestra dieta. Continuamente elegimos modos de vida que lejos de favorecernos, en mayor o menor medida nos perjudican. Por consiguiente, podríamos optar por dejar de comer carne incluso si fuera una decisión tomada en detrimento de nuestro potencial físico o intelectual. Es evidente que si no lo hacemos no es por necesidad sino por otra causa que Esposito reconoce y denuncia: la consustancialidad entre sujeto y poder. Para el sujeto no hay otra alternativa que el poder. No hay sujeto de antipoder porque el poder es inherente a la dimensión del sujeto y no un predicado contingente¹³. Siempre es un sujeto el que puede y el poder está enclavado tan profundamente en su estructura, que su identidad no es otra cosa que una continua incorporación de alteridades adicionadas como propiedades a su existencia apropiadora¹⁴.

Decidimos comer carne aunque, como Bartleby, podríamos decidir no hacerlo. Podríamos sustituir la proteína animal pero lo que no podríamos jamás es dejar de matar. Aún siendo veganos mataríamos de alguna manera porque no sólo matamos por hambre sino que también

11. E. Canetti, *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*, trad. E. Barjau, Madrid, Taurus, 1982, pp. 196 y 165, citado por R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, ed. cit., pp. 190-191. La cursiva es mía.

12. Cfr. R. Esposito, *Bios*, ed. cit., p. 11, por ejemplo.

13. Sólo en la literatura, como discurso del desempoderamiento, *pueden* coagular formas de vida no subjetivas o sujetos del impoder. La fuerza desestabilizadora de lo que en su *Ferdydurke* Gombrowics llamó “nopodermiento” aparece especialmente en virtud del recurso a la animalidad. Para Esposito, cierto tálpido kafkiano es el representante ejemplar de esta modalidad paradójica que consiste en la despotenciación como poder (impolítico). Cfr. *Categorías de lo impolítico*, ed. cit., pp. 204 y ss.

14. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, ed. cit., p. 199.

lo hacemos por deseo, por avidez: otras formas del hambre que hacen al aspecto más terrible de las deliberaciones de Canetti. En las zonas más oscuras de *La provincia del hombre* se reconstruye esa voracidad constitutiva del sujeto, que no mata porque tiene hambre, mata simplemente porque puede, es decir, porque *es*. La mera existencia implica siempre haber vencido, haberse impuesto por sobre otros, y el sentimiento de su propia mismidad, de su ipseidad soberana, “saca su verdadero alimento” de aquellos a quienes ha sobrevivido.

Jacques Derrida plantea un razonamiento análogo en “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, la entrevista en la que Jean-Luc Nancy intenta pensar junto a Derrida “qué viene *después*” de la muerte del sujeto o de su clausura filosófica. Derrida comienza la conversación cuestionando la consigna propuesta: sabemos, sobre todo a partir de Nietzsche, que el sujeto no es más que una fábula, el hijo ficticio del casamiento entre la gramática y la ontología de la sustancia, pero eso no significa que podamos liquidarlo de ningún modo. A pesar las diversas estrategias deconstructivas, desustancializadoras, descentradoras y dislocadoras de la noción de subjetividad en las que se embarca la reflexión contemporánea, el sujeto retorna –a veces revitalizado, otras intacto– como si fuese la roca de Sísifo del pensamiento. El *cogito* nunca podrá ser totalmente superado porque su ausencia abre un hiato que deja al descubierto la esencial fragilidad de ciertos fundamentos: la libertad, la ética, el derecho, la responsabilidad y la política presuponen algunos rasgos de la determinación clásica del *ego*. ¿Cómo pensar un deber y una decisión sin sujeto? Aunque el sujeto, como principio de calculabilidad, resultará siempre inadecuado frente a la desmesura que toda responsabilidad implica, no por eso deja de ser “la hipótesis que nos será siempre necesaria”¹⁵. Por eso toda reflexión estará siempre obligada a negociar algo con la noción de sujeto, calculando lo incalculable. Filosofías como la heideggeriana, que repugnan toda negociación, corren el riesgo de que el cálculo –que se adjudica el poder de negociarlo todo– *devore* cuánto haya. El pensamiento debe, entonces, ofrecer un concepto capaz de articular lo que se configura como identidad de “la mejor manera, la más respetuosa, la más donante también de relacionarse [consigo mismo y] con el otro, y de relacionar al otro consigo”¹⁶.

15. J. Derrida, “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto. Jacques Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy”, trad. V. Gallo y N. Billi revisada por M. B. Cragolin, *Pensamiento de los Confines*, N° 17, Diciembre de 2005, p. 168.

16. J. Derrida, “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 166.

En este contexto, la metonimia del comer alude a la introyección, asimilación o digestión –real y simbólica– que involucra toda identificación. El título de la entrevista resume y condensa la hipótesis principal del texto: “*il faut bien manger*”, hay que comer, es necesario comer y es necesario comer bien, es decir, debemos –no sólo la filosofía, aunque especialmente ella, sino toda la comunidad– evaluar constantemente el nivel de imposición, de matanza y deglución de la alteridad en base a la que se constituye el sujeto; debemos (“*il faut*”) regular la lógica sacrificial del *ego*. Un desafío complejo dada la naturaleza de la vida ya que –insisto– para subsistir y afirmarse en sí mismo, todo ser viviente está obligado a someter a otros, a dominar y en última instancia a matar. Sobrevivir es vencer y no hay vida sin muerte o la vida necesita de la muerte, de alguna muerte, de algún sacrificio y de alguna opresión en algún cierto grado. Como decía Canetti: vivimos sobre un montón de muertos. Precisamente por eso, reelaborar de manera rigurosa la noción de subjetividad es el precio que debe pagar cualquier indagación ética para aprender a comer al/con (el) otro, y darle de comer, y dejarse comer por él de la forma menos injusta posible.

Mientras no experimente alteraciones radicales, el devenir-sujeto y todas sus instituciones dependientes seguirán siendo carnívoras y sacrificiales. No sólo el derecho y la religión se apoyan sobre el supuesto de que la muerte de algunos refuerza la vida de los otros, sino también la democracia y aquellos discursos que pretenden oponerse al racismo, al clasismo y al biologismo en defensa de las minorías. En todos ellos se oculta la misma axiomática y las mismas trampas demarcadoras que de forma directa o indirecta desembocan en la metafísica de la subjetividad. Incluso el vegetarianismo, cuando es reaccionario y compulsivo, responde al mismo programa: Hitler es el ejemplo paradigmático de que aún los vegetarianos *comen* animales y también hombres, ya que el terror a la ingestión de la animalidad “puede ser el síntoma de un odio de lo viviente llevado hasta el homicidio”¹⁷. Cierta grado de canibalismo, más o menos sutil, sublime o refinado, es insuperable. Este hecho irreductible es anterior a la pregunta que nos interroga moralmente acerca de si es “bueno” o está “bien” “comer” al otro, y a cuál otro, porque lo comemos de un modo o de otro. Incluso “las culturas llamadas no antropófagas practican la antropofagia simbólica y lo

17. J. Derrida y É. Roudinesco, “Violencias contra los animales”, *Y mañana, qué...*, Buenos Aires, F. C. E., 2003, p. 79.

mismo construyen lo más elevado de su *socius*, y hasta la sublimidad de su moral, de su política y de su derecho, sobre esta antropofagia”¹⁸.

El sacrificio concreto o material no es más que una instancia o manifestación del sacrificio simbólico, necesariamente implícito, en la circunscripción constitutiva y fundante de la noción de sujeto. Y el animal es el primer damnificado de esa demarcación o recorte que lleva a cabo toda ipseidad. La maquinaria conceptual que ha permitido hablar del sujeto en toda la historia de la filosofía occidental, desde la época clásica hasta el *Dasein* heideggeriano, depende de una dicotomía infundada. A la estrecha estructura de identificación a sí –la forma antrópica de relación a sí, la conciencia– la *doxa* filosófica le opone todas las demás formas de relación a sí de los otros vivientes no humanos. Aún reconociendo la marca fatal del no-*ego* en el *ego*, un vasto plexo de discursos críticos de la noción de sujeto –entre los que Derrida destaca al discurso de Heidegger y al de Lévinas– continúan sosteniendo la clásica distinción binaria entre humanos y animales, y por lo tanto, ligando la subjetividad exclusivamente al hombre.

3. Sopa de letras y alteridad a las finas hierbas

La verdadera polémica aborda un libro con la misma ternura que un canibal condimenta a un bebé.

W. Benjamin, “La técnica del crítico en trece tesis”

El objeto de este libro es mostrar de qué modo categorías empíricas, tales como las de crudo y cocido, fresco y podrido, definibles con precisión por la pura observación etnográfica pueden servir de herramientas conceptuales para desprender nociones abstractas.

C. Lévi-Strauss, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*

“Comer” y “hablar” conforman una dualidad especular: son dos modos gemelos de interiorizar al otro haciéndolo pasar por la boca. Comer/ser comido es la clase de operación más típica entre los cuerpos y expresar/ser expresado es el acontecimiento simétrico que le corresponde en la esfera del discurso. Hablar es el reflejo especular de comer; lo que le ocurre a las identidades en el lenguaje *muestra* lo que le ocurre a los cuerpos en el mundo o, en palabras de Deleuze: lo que le sobreviene a los cuerpos cuando son devorados subsiste en el lengua-

18. J. Derrida, “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 166.

je¹⁹. Así como los seres vivos mantienen su vida mediante la ingestión de otros vivientes, a los que deben matar, el pensamiento mata a lo vivo al reducir las cosas a las ideas y las imágenes a un lenguaje rígido que fagocita las diferencias. Como decía Nietzsche, “todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de su manos no salió nada vivo”²⁰.

Desde la perspectiva de Esposito, nuevamente es Canetti quien insiste en esta relación de isomorfía estructural que se observa entre el ciclo de la vida y el discurso que lo describe. Para Canetti, Aristóteles es el exponente paradigmático del saber taxonómico que ordena y clasifica la infinita diversidad de los seres vivos en casilleros donde deben permanecer tan inmóviles y silenciosos como si estuvieran muertos. “Aristóteles es un omnívoro –dice Canetti–, le demuestra al hombre que no hay nada que no se pueda comer, basta con que sepamos meterlo en su sitio”²¹. ¿Leería Canetti la *Historia de los animales* como si fuera un libro de cocina? Si “el *quién* del otro no podrá nunca aparecer *como tal* más que desapareciendo *como otro*”²² el tratado aristotélico podría interpretarse como una pormenorizada descripción de un variadísimo conjunto de presas. O mejor todavía, como un compendio de recetas performativas, ya que la determinación categorial es el tipo de cocción empleado para que los animales con lenguaje arrasen con la alteridad radical de esos otros que son los animales sin lenguaje. “Carnofalocentrismo” es el término con el que Derrida designa esta estructura sacrificial ontológica y discursiva. Una tesis sobre el animal privado de palabra pero también sobre la palabra como medio de transformar al animal en carne, en cosa disponible para ser consumida²³. Entre la introyección simbólica y la introyección material hay identidad porque

19. Cfr. G. Deleuze. “De las dualidades”, *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 46-49.

20. F. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1992, p. 45.

21. Citado por R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, ed. cit., p. 193.

22. J. Derrida, “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 162.

23. Bataille señala que la cosificación es la condición de la trascendencia del poder y que en ella radica la diferencia entre los animales carnívoros y los hombres carnívoros: “Puesto que se comen unos a otros, los animales son de fuerza desigual, pero no hay nunca entre ellos más que esa diferencia cuantitativa. El león no es el rey de los animales: no es en el movimiento de las aguas más que una ola más alta que derriba a otras más débiles”. G. Bataille, *Teoría de la religión*, trad. F. Savater, Madrid, Taurus, 1981, pp. 21-22.

el pensamiento logocéntrico es una autoridad carnívora. La comida se cocina a fuego lento en la hoguera del *logos*.

Por su parte, Esposito lo plantea del siguiente modo. El nexo que suelda la estructura del *ego* a las diversas modalidades de lo *propium* – es decir a todo aquello que se puede apetecer, devorar, apropiarse – es “el *nomos* como expulsión de toda antinomia de la esfera del discurso”²⁴. Al imponer el principio de no contradicción, la ley discursiva se vuelve representación simbólica y garantía legítima de la voracidad del sujeto. El hecho de que la necesidad de matar es constitutiva de la vida, de que vivir sin crecer o crecer sin comer son absolutamente imposibles, está inscripto en la configuración lógica de nuestra lengua, según cuya disposición fundamental “sobrevivir sin matar” es y será siempre una contradicción tan flagrante como “círculo cuadrado”. “Cuadratura moral del círculo” es el giro que Esposito toma de Canetti para señalar que la aporía ética también es una cuestión de lenguaje. Mientras el conflicto se resuelva excluyendo toda antinomia, en el lenguaje se percibirá el sabor amargo de la muerte.

4. Buen provecho

¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en un solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo. Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: «¡Muerde! ¡Muerde!»

Friedrich Nietzsche

La deconstrucción derridiana y la biopolítica de Esposito –una política *de* y no *sobre* la vida– se dirigen, como proyectos afirmativos, hacia la creación de un lenguaje capaz de regular la introyección, lidiando con la certeza de que “el Bien, en cuanto tal, es irrepresentable en el lenguaje de la política”²⁵. Tanto las elaboraciones que Derrida viene desarrollando desde fines de los ’60 sobre la “huella” –ese “concepto” que concierne de modo diferencial a todos los seres vivos– como las indagaciones del pensador italiano en torno a las “filosofías de lo impersonal” –indagaciones que intentan empujar al *quién* más allá de sus confines lógico-gramaticales– constituyen dos tentativas singulares

24. R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, ed. cit., p. 210.

25. R. Esposito, “De lo impolítico a la biopolítica”, en *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. A. García, Barcelona, Herder, 2009, p. 12.

pero afines. Ambos intentan lidiar con los efectos indeclinables de la estructura lingüística *alimentando* otro aspecto de esa misma lengua. Porque el problema podrá ser irresoluble pero el lenguaje también es transformador. Constatar la estructura sacrificial implica un cierto fatalismo, pero en estos autores no supone la renuncia a imaginar otros órdenes posibles. La respuesta al desencanto nihilista es una apuesta política, la decisión de aprovechar la propia monstruosidad en contra de sí misma, de morder la realidad de otra manera.

Decíamos al principio que, según Nietzsche, la filosofía puede describirse como una investigación de nuestras funciones vitales y nuestros hábitos alimenticios. Desde su perspectiva, para reflexionar con claridad no hay que perder de vista todo lo que entra y sale de nosotros, de nuestra mente y de nuestro cuerpo –si es que aún después de este autor insistimos en separarlos. Pensamos condicionados por las cosas que interiorizamos, y así determinados intentamos comprender la manera misteriosa en que nos afectan y los distintos modos de deshacernos de su lastre negativo. Ingestión, digestión, excreción. Tal vez toda la filosofía no sea más que el despliegue histórico de lo que Nothomb llamó “metafísica de los tubos”. Es cierto que somos “animales con lenguaje”, como afirmaba Aristóteles, pero también somos tubos.

Quizás esta idea aún pueda serle útil a la política y a la ontología del presente. Al menos en Argentina, la frase derridiana “lo político implica el ganado”²⁶ no podría tener mayor sentido. Como decía Martínez Estrada, la vaca es uno de nuestros personajes históricos más importantes²⁷.

26. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 117.

27. Cfr. E. Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, México, F.C.E., 1948, pp. 444 y ss.

