



LA CUESTIÓN POLÍTICO-EDUCATIVA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA ANIMALIDAD: HACIA UNA NUEVA HUMANIDAD EN AMÉRICA LATINA

THE POLITICAL-EDUCATIONAL QUESTION FROM THE PHILOSOPHY OF ANIMALITY: TOWARDS A NEW HUMANITY IN LATIN AMERICA

A QUESTÃO POLÍTICO-EDUCATIVA A PARTIR DA FILOSOFIA DA ANIMALIDADE: PARA UMA NOVA HUMANIDADE NA AMÉRICA LATINA

Ana Laura Vallejos¹

Resumen: En una de las obras fundacionales de la filosofía política moderna, el Leviatán publicado en el año 1651, Thomas Hobbes trata de elucidar los fundamentos y razones con conducen a los hombres a conformar un cuerpo político. Para la tradición contractualista el orden civil se basa en un pacto social donde cada individuo miembro de la multitud abandona su derecho natural a toda cosa y decide someterse a un poder común soberano, convirtiéndose así en ciudadano de una República. Resulta interesante notar que el sostén de todo el sistema filosófico-político de la modernidad surge de marcar una distancia ontológica: la distancia del hombre con el Animal. El animal humano es, para esta tradición, un ser político, un animal dotado de logos, de lenguaje, capaz de construir un cuerpo político artificial. El animal no humano no puede ser ciudadano de la república, puesto que no es un ser político. Esta firme separación fundada en una jerarquía ontológica que sitúa al ser humano (al sujeto hombre, blanco, burgués, heterosexual y ciudadano del primer mundo) en la cúspide de las formas de vida ha recorrido toda la historia de Occidente, y se hace manifiesta y más patente aún en la filosofía política, para la cual esta jerarquía no sólo es fundamental sino necesaria. En este trabajo me propongo analizar dicha problemática utilizando por un lado la crítica radical a la metafísica de la subjetividad moderna que encontramos en la obra de Friedrich Nietzsche, principalmente del corpus nietzscheano de la década de 1880, y también una crítica al concepto de humanidad realizada desde la perspectiva de la deconstrucción, el legado filosófico de Jacques Derrida que puede ser interpretado como un corpus dedicado a desentrañar la lógica de la zoopolítica occidental.

Palabras clave: Animal. Alteridad. Zoopolítica. Modernidad. Deconstrucción.

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

Abstract: In one of the foundational works of modern political philosophy, the Leviathan published in 1651, Thomas Hobbes tries to elucidate the foundations and reasons leading men to form a political body. For the contractualist tradition the civil order is based on a social pact where each individual member of the crowd abandons his natural right to everything and decides to submit to a sovereign common power, thus becoming a citizen of a Republic. It is interesting to note that the support of the whole philosophical-political system of modernity arises from marking an ontological distance: the distance between man and the Animal. The human animal is, for this tradition, a political being, an animal endowed with logos, with language, capable of building an artificial political body. The non-human animal cannot be a citizen of the republic, since it is not a political being. This firm separation founded on an ontological hierarchy that places the human being (the subject man, white, bourgeois, heterosexual and citizen of the first world) at the peak of the life forms has traversed the whole history of the West, and it becomes manifest and even more evident in political philosophy, for which this hierarchy is not only fundamental but necessary. In this work I propose to analyze this problem using on the one hand the radical critique to the metaphysics of modern subjectivity that we find in the work of Friedrich Nietzsche, mainly from the Nietzschean corpus of the 1880s, and also a critique of the concept of humanity from the perspective of deconstruction, the philosophical legacy of Jacques Derrida that can be interpreted as a corpus dedicated to unraveling the logic of western zoopolitics.

Keywords: Animal. Alterity. Zoopolitics. Modernity. Deconstruction.

Resumo: Em uma das obras fundacionais da filosofia política moderna, o Leviatã publicado no ano de 1651, Thomas Hobbes trata de elucidar os fundamentos e razões que conduzem os homens a conformar um corpo político. Para a tradição contractualista a ordem civil se baseia em um pacto social onde cada indivíduo membro de uma multidão abandona seu direito natural a todas as coisas e decide submeter-se a um poder soberano comum, convertendo-se assim em cidadão de uma república. Resulta interessante notar que ele sustenta que todo o sistema filosófico-político da modernidade surge marcar uma distancia ontológica: a distancia do homem com o animal. O animal humano é, para esta tradição, um ser político, um animal dotado de logos, de linguagem, capaz de construir um corpo político artificial. O animal não humano não pode ser cidadão da res-república, posto que não é um ser político. Esta firma separação fundada em uma hierarquia ontológica que situa o ser humano (ao sujeito homem, branco, burguês, heterosexual e cidadão do primeiro mundo) no topo das formas de vida tem recorrido toda a história do Ocidente, e se faz manifestar de modo mais potente ainda na filosofia política, para a qual essa hierarquia não somente é fundamental senão necessária. Neste trabalho me proponho analisar a dita problemática utilizando por um lado a crítica radical à metafísica da subjetividade moderna que encontramos na obra de Friedrich Nietzsche, principalmente do corpus nietzscheano da década de 1880, e também a crítica ao conceito de humanidade realizada desde a perspectiva da desconstrução, o legado filosófico de Jacques Derrida que pode ser interpretado como un corpus dedicado a desentranhar a lógica da zoopolítica ocidental.

Palavras-chave: Animal. Alteridade. Zoopolítica. Modernidade. Deconstrução.

1 INTRODUCCIÓN

“El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso” (NIETZSCHE, 2016, P. 49).

Una constante de la tradición filosófica occidental es la presencia del antropocentrismo, de colocar al sujeto humano en el centro, como arkhé, como fundamento ontológico basado por



supuesto, en su superioridad con respecto a los otros vivientes. Jacques Derrida señala como filósofos de distintas épocas, formados en diferentes escuelas de pensamiento tienen esto en común, y no han podido despegarse de este supuesto fundamental que articula el edificio de la metafísica de Occidente, constituyendo más bien las bases que sostienen toda la edificación. La tarea de la deconstrucción es pues la de revisar dicha separación ontológica y cuestionar su legitimidad, quizás posiblemente haciendo tambalear el edificio o hasta quizás dejándolo en peligro de derrumbe.

En los comienzos de la filosofía en la Antigua Grecia, la tradición metafísica cuyas bases se encuentran en Platón y Aristóteles, el animal aparece como un ser inferior al hombre debido a su carencia de *logos*, razón o discurso, la nota característica del hombre, que finalmente lo hace creador de un tipo de específico de saber, de búsqueda del saber, que es propiamente la filosofía. Otro de los propios del hombre. Luego en la Modernidad con el desarrollo de la filosofía cartesiana el hombre se erige a sí mismo como centro arquimédico, el sujeto *autocentrado* y *autotélico*, con el *ego cogito* como su fundamento colocan al hombre en una posición de primacía sobre todo el espectro de los entes. A partir de allí pensadores modernos y contemporáneos del canon filosófico, desde Kant hasta Heidegger, han mantenido una distancia sagrada con el Animal, todos sus sistemas filosóficos suponen implícitamente, contienen la necesaria separación y gradación jerarquía entre hombre y animal, manteniendo así una tradición antropocentrada basada en el sacrificio de la diferencia. Recién a fines del siglo XIX con la filosofía de Friedrich Nietzsche, vemos en la filosofía quizás un primer intento de cuestionamiento radical a la centralidad del sujeto en la modernidad y una crítica también a la misma metafísica de Occidente, siguiendo a Paula Fleisner, reconocemos en la obra nietzscheana de la década de 1880 un giro filosófico, si bien ya había comenzado dicha crítica a la subjetividad en *Humano demasiado humano* (1878-1879), es a partir de *Aurora* (1881) y *La Ciencia Jovial* (1882) comienza a desarrollarse con mayor énfasis la intención de una crítica radical a la decadencia nihilista, Occidente está enfermo, su propia metafísica de la subjetividad es aquello que lo enferma. La moral y la filosofía están construidos bajo esos fundamentos enfermos y es necesaria una crítica radical a todos sus valores para tratar de combatir el nihilismo en el que ha desembocado, es necesario primero el diagnóstico y luego una transvaloración de todos los valores. No simplemente para crear valores nuevos, sino para practicar una divinización de la existencia (FLEISNER, 2017).



A través de los textos de la década de 1880 desfilan figuras animales por doquier en la obra de Nietzsche, y es parte de su eminente crítica a la centralidad del sujeto humano; me gustaría mencionar especialmente quizás el mejor bestiario de la filosofía de Occidente, combinando figuras animales en un entramado narrativo, conceptual y lírico, sin duda la riqueza de *Así habló Zaratustra* (1883). Donde cabe mencionar que dentro de los discursos de Zaratustra el espíritu atraviesa tres transformaciones de las cuales dos son figuras animales. El espíritu se convirtió en camello, luego en camello en león. Y finalmente el león en niño. Tampoco fue un hombre, sino precisamente un niño, señal quizás de que el ultra hombre que señala Nietzsche como devenir de lo humano, no es aquello por lo que se ha caracterizado la humanidad. El *logos*, la razón y el lenguaje son parte de los viejos valores que Zaratustra se encarga de denunciar como enfermos. Esta visión nietzscheana es retomada por los estudios interdisciplinarios de los animales, como también en la filosofía de la deconstrucción de Derrida, también una referencia central en los estudios comparados de animalidad.

En las últimas décadas han proliferado los trabajos académicos en el campo interdisciplinario de los *Animal Studies*, impulsado a partir de la década del 70, dentro de este amplio campo la filosofía puede y debe cuestionar específicamente la metafísica, la ética y la política que se ha erigido con respecto al Animal, que como veremos luego, esta misma separación ontológica con respecto al hombre, es una de las tantas ficciones que sostienen el sentido común enfermo occidental. Este sentido común que distingue al hombre del animal, necesita del sacrificio y del sometiendo del otro animal, dentro y fuera del propio hombre. Y jerarquiza la vida según sus supuestas formas, dentro de las cuales la vida que es preciso proteger y reproducir es la vida del hombre (varón), blanco, heterosexual y burgués de la historia. Mientras que toda alteridad a este modelo es sometida y puesta al servicio en el modo de la disponibilidad. Por ello la conexión entre los estudios feministas y ecologistas en lo que se ha llamado en las últimas décadas, el movimiento del Ecofeminismo, un movimiento tanto teórico como militante, donde se reconoce la necesidad de reconocer y unir la lucha por todas las vidas subyugadas bajo la lógica de la cultura sacrificial occidental. Una cultura dominada por el *logo-falo-carno-centrismo*.

Dentro de recientes estudios críticos de los animales quisiera mencionar el trabajo de Akira Mizuta Lippit (1998), un profesor y académico de estudios literarios comparados de la Universidad del Sur de California, que ha dedicado varios trabajos a la cuestión del animal, y de la importancia del lenguaje en la degradación ontológica que opera en la sumisión del viviente animal al hombre.



En uno de sus trabajos aquí consultados, *Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, Animetaph*, retoma las tesis derridianas acerca de cómo han tratado los filósofos modernos la ausencia de un lenguaje de palabras en aquello que han dado en llamar el Animal, designando violentamente a todo el conjunto de los seres vivos no humanos en virtud de su carencia de lenguaje. Así señala que si operamos una genealogía del lenguaje nos encontraremos allí con la tesis de la privación del mismo por parte del animal y en buena medida, esto es sostenido en los más grandes sistemas filosóficos de la modernidad desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Descartes y Rousseau y Wittgenstein. El Animal, en singular general, es un ser carente, privado de logos, y la historia de esta privación, designada precisamente por el Hombre, con mayúsculas, responde a una lógica bien delimitada que se encarga de distinguir, celar y cuidar los límites de aquello que llamamos humanidad. Cuando analicemos los argumentos hobbesianos para diferenciar el pacto político fundacional de la comunidad de los vivientes no humanos volveremos sobre cuestión del lenguaje como propio del hombre.

Otro trabajo académico un poco más reciente sobre la problemática del animal en la filosofía, es el trabajo de Lucinda Cole (2011), de la Universidad de Pensilvania, donde retoma asimismo la tradición de pensamiento occidental desde Descartes a Lacan signada por una concepción de lo humano. El hombre afirma, desde esta perspectiva fue siempre concebido como una conjunción de cuerpo animal y alma divina, cuya característica sobresaliente es, precisamente, la capacidad de lenguaje, el logos desde la tradición griega, el verbo en las sagradas escrituras, a partir de la filosofía moderna, fundamentalmente en Rene Descartes, quien dividió al hombre en sustancias, sustancia extensa, y sustancia pensante, un ser dual, coparticipe de dos naturaleza, hasta intentó localizar el alma humana en la glándula pineal, afirma Cole, para de alguna forma encontrar la conexión de ambas naturalezas aunadas en el hombre, lo animal y lo divino. Algo que luego Cole conecta con la afirmación de Giorgio Agamben, la práctica misteriosa (y política) de separación. Porque si de algo se trata es de separar y custodiar los límites de lo humano y distinguirlo de lo animal. Luego con Derrida podemos afirmar que aquel limite en el que habita el hombre, es precisamente el abismo del que hablaba Nietzsche en la cita al comienzo del apartado. El hombre es como una cuerda tendida sobre un abismo, el abismo que separa a la bestia del soberano. Pero finalmente ¿Dónde está el hombre?

Los *Animal Studies* han proliferado en el transcurso de los últimos años en el ámbito académico cuyos ecos se encuentran también en la militancia por los derechos del Animal,



bienvenido sea la ocasión de trabajar este tema en habla hispana, y más precisamente en Latinoamérica. La creación y multiplicación de cursos y cátedras en diversas disciplinas académicas, desde la filosofía hasta el derecho, como también en las ciencias veterinarias, para discutir aquello que hemos heredado de la tradición moderna y de la tecnociencia occidental bajo el sistema capitalista, de cuestionar el lugar que se le ha asignado al Animal, es también el lugar para cuestionar que entendemos por humanidad.

2 DESARROLLO DE LA TESIS

“Los más reocupados preguntan hoy: ¿cómo se conserva el hombre? Pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo. ¿Cómo se supera al hombre?” (NIETZSCHE, 2016, p. 451).

I - Antropología negativa en Thomas Hobbes. La justificación de un poder soberano absoluto

En el Leviatán Hobbes busca fundamentar y legitimar un tipo de orden político, la monarquía absolutista, y para ello parte de una visión negativa del hombre, tradicionalmente se lo interpreta como una de las clásicas antropologías negativas de la filosofía política moderna. Su proyecto integral comprende varias aristas de la naturaleza humana, pero fundamentalmente de la naturaleza violenta y egoísta del ser humano. Un animal que librado a sus pasiones en el estado de naturaleza vive en una condición de guerra constante. Literalmente una guerra de todo hombre contra todo hombre, retomando las célebres palabras del comediógrafo latino Plauto (HOBBS, 2017). Sin embargo, notemos que para la tradición política moderna el estado de naturaleza es una ficción necesaria, pero ficción al fin; se trata de un recurso argumentativo que sostiene en buena medida la conclusión a la que los iusnaturalistas desean arribar: la necesidad del pacto social. La estructura tripartita de estos clásicos autores de filosofía política, entre ellos Hobbes, Locke y Rousseau, consiste en afirmar un hipotético estado pre-civilizatorio en el hombre, estado de naturaleza curiosamente lo llaman, un momento de la historia donde no habría ley ni derecho y los hombres estarían librados a sus pasiones e instintos animales. Pero dicho estado no es igual en todos los autores, como afirma Jorge Dotti (2006), según sea el Estado que se quiera justificar, así será entonces el estado de naturaleza que lo anteceda. Si el objetivo es legitimar un Estado absoluto y un poder despótico se necesitará partir de un estado de naturaleza violento y caótico, que



justifique el alcance del poder soberano sobre los súbditos. Por ello Thomas Hobbes no puede sino partir de una visión negativa del hombre, los hombres han sido creados naturalmente en igualdad de condiciones y facultades, tanto físicas como mentales, para alcanzar sus metas. Pero esta misma igualdad natural los convierte ipso facto en enemigos, si dos hombres desean la misma cosa, que sin embargo de la cual no pueden al mismo tiempo gozar, devienen enemigos. Y lucharan por subyugarse, por someter al otro para alcanzar su propia meta. Este es el comienzo del sistema político moderno de Occidente, nos guste o no, Hobbes en buena medida sentó las bases del Estado moderno y sus tesis tienen amplia recepción y vigencia hasta el día de hoy, no sólo teórica sino palpablemente. En el origen del orden civil, existe una condición de guerra perpetua, una voluntad de los hombres de subyugarse los unos a los otros, violentando toda alteridad. Todo otro es una inminente amenaza, y la vida en este estado de guerra es, en sus inmortales palabras: solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta (HOBBS, 2017). La humanidad estaría a punto de perecer, es por eso que los hombres deciden pactar. Para arrancarse de la miserable situación de guerra del estado de naturaleza los hombres deciden reducir sus voluntades, a una voluntad. Someterse a un poder común soberano para que los gobierne, para que ejerza legítimamente el poder y la fuerza y así los someta al cumplimiento de sus pactos bajo el sentimiento del miedo al castigo. Estableciendo así con poder soberano la ley, el derecho y la propiedad. Cada individuo de la multitud se somete a un poder soberano común, abandonando su derecho natural a toda cosa, y se somete a la espada del soberano absoluto. Esta restricción del derecho natural le da origen al cuerpo político, en latín *civitas*, un cuerpo artificial conformado por una multitud comandada por un poder soberano, una Republica.

Normalmente podríamos continuar el análisis de los puntos centrales de la fundación del cuerpo social en el Leviatán de Hobbes con la diferenciación de los tipos de república, las diferentes formas del poder soberano y los derechos otorgados al soberano y a los súbditos-ciudadanos en cada caso. Pero no podemos dejar pasar por alto, un hito en el texto, en su explicitación de las causas, generación y definición de la república Hobbes retoma un argumento aristotélico, extraído de su Política en el cual Aristóteles incluye a las abejas y a las hormigas entre los seres que viven socialmente entre sí. Y por ello quizás hasta podríamos enumerar dentro de las criaturas políticas. Detengámonos un momento. ¿Está Aristóteles esbozando un argumento potencialmente no androcéntrico? Sin duda quizás un griego del siglo IV a.C como Aristóteles sea en menor medida antropocéntrico de lo que puede llegar a ser un inglés moderno como Hobbes, hijo de la era del



cogito cartesiano, pero de ninguna manera abandona supuestos profundamente especistas. Citemos uno de los primeros pasajes de su *Política*, a los que Hobbes hace mención:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (ARISTÓTELES, 1988, p.51).

Aquí aparecen formulado uno de los argumentos más antiguos que la humanidad ha sabido esbozar para justificar la superioridad del hombre respecto del animal, la presencia del *logos*, de la palabra en el hombre, y consiguientemente la definición del hombre como *zoon logon echon*, como animal dotado de logos, de lenguaje de palabras. Y en virtud de esa misma capacidad, como *zoon politikón*, como animal político, teleológicamente determinado para la vida social y política.

Pero su implícita (o quizás muy explícita) consecuencia ontológica es la definición consecuente del animal no humano como viviente carente de, privado de la palabra, dominio específico y único del hombre. Y de esta manera también el animal es expulsado de la *polis*, de la vida social, no importa cuán sociable sea la vida de una comunidad de abejas en una colmena, cuán organizada y pacífica sea la vida de una colonia de hormigas, éstas no son seres políticos en virtud de su carencia esencial, su falta de logos, uno de los propios más propios del hombre. Retomemos aquí el análisis de Hobbes al respecto del argumento aristotélico:

Es cierto que algunas criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, viven socialmente entre sí, por lo cual Aristóteles las enumera entre las criaturas políticas, aunque no tengan dirección alguna fuera de sus juicios y apetitos particulares, ni palabra mediante la cual pudiera una significar a otra lo que considera oportuno para el beneficio común. Y en consecuencia, algún hombre puede quizá desear conocer por qué la humanidad no puede hacerlo, a lo cual contesto: (...) (HOBBS, 2017, p. 165).

En primer lugar Hobbes parece coincidir respecto a una tesis central con el filósofo de Estagira, los animales no humanos no poseen el uso de la palabra, por lo cual son carentes de lenguaje, a través del cual puedan expresar a otros su voluntad. Los animales, ambos filósofos sostendrían, viven naturalmente librados a sus instintos, en definitiva se trata de juicios y apetitos particulares sin dirección ulterior alguna.

Me parece necesario primero notar que ambos otorgan al animal, en singular general, una voluntad y apetitos particulares, no queda claro entonces como pese a tener ambas características



no podrían formar parte de una comunidad con el hombre. ¿Es acaso suficiente el argumento de la carencia de lenguaje para excluir a todo viviente no humano de una comunidad? ¿Qué clase de comunidad sería (im)posible con el animal entonces?

II - La experiencia de una limitrofia. Los límites del hombre según Jacques Derrida

“Es una palabra, el animal, que los hombres se han otorgado el derecho a dar. Se han dado la palabra para encerrar a un montón de seres vivos bajo un único concepto: El Animal.”(DERRIDA, 2008, p.48).

Para analizar la cuestión de la palabra en el animal me gustaría retomar aquí a Derrida, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde trata de rastrear en toda la tradición de pensamiento occidental una constante: la definición del hombre como *zoon logon echon*, o como *animal rationale*, la historia de una particular insistencia. La de definir al hombre a distancia y en clara contraposición a todo el resto de lo viviente animal, violentando a la animalidad dentro y fuera de él. Así hemos de caracterizar al Hombre, con mayúsculas a distancia del Animal. Como contrapartida ontológica el animal es definido esencialmente como un ser carente de todo aquello que hace al hombre único y especial. Y a esto Derrida lo llama *lo propio del hombre*. Ahora bien ¿Qué es lo propio del hombre? Ya mencionamos algunos de los rasgos que la tradición se ha encargado de definir como tales, el lenguaje, la palabra, la razón, la técnica, pero la lista parece tornarse interminable:

La lista de los propios del hombre forma siempre una configuración, desde el primer instante. Por esta misma razón, no se limita a un solo rasgo y no está nunca cerrada: por estructura, la lista puede imantar a un número no finito de otros conceptos, empezando por el concepto de concepto (DERRIDA, 2008, p. 19).

La lista de los propios del hombre puede tornarse infinita, no busca responder a características específicas de aquello que llamamos humanidad, responde en el fondo a la necesidad imperiosa de mantener y agrandar la distancia sagrada con el Animal. Responde a una configuración de pensamiento que ha caracterizado a Occidente, la violencia al otro viviente, a la otredad más radical, y a la históricamente más subyugada por aquello que somos en tanto seres humanos.

Continuemos con los argumentos hobbesianos para analizarlos desde la perspectiva de la deconstrucción:



Primero, que los hombres están continuamente en competición de honor y dignidad, lo cual no sucede entre esas criaturas, y en consecuencia entre los hombres surgen sobre ese fondo, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, pero entre esas criaturas no sucede así (HOBBS, 2017, p. 165).

Es para destacar algunos de los propios del hombre según el mismo Hobbes son los valores de la competencia, de la cual se derivan en última instancia los conflictos y los sentimientos negativos del odio, la envidia. Finalmente como corolario de estos sentimientos, la guerra. El modo de resolución de los conflictos más propiamente humano, los animales podrían luchar entre sí instintivamente, pero solo los hombres pueden ir a la guerra. La guerra como forma de exterminio del otro mediante la utilización de la técnica, es algo que sin duda ha caracterizado a la modernidad europea. Me hace recordar a Walter Benjamin (2001) que narra como un hombre volvió de la guerra sumido en un total mutismo, la experiencia de la guerra le había quitado lo más propio del hombre, la palabra. Paradójicamente cuando la guerra solo es posible, según la misma tradición de pensamiento filosófico, para y por el hombre mismo.

Para Hobbes el animal es incapaz de hacer la guerra, como también de tener lenguaje de palabras, y por ello no puede pertenecer a la comunidad social y política de los hombres. No forma parte del cuerpo artificial del Leviatán, que recordemos que es una referencia a la figura de un monstruo marino del Antiguo Testamento. La imagen que elige Hobbes para sintetizar en una imagen al poder soberano es una figura animal, una figura monstruosa y de poder descomunal, curioso para Derrida, quien encontrará ciertos rasgos que compartirán tanto la bestia animal cuanto la figura del soberano político. Puesto que ambos viven fuera de la ley (DERRIDA, 2016). Continuemos con los argumentos de Hobbes:

En tercer lugar que esas criaturas, careciendo de la razón (como el hombre) no ven ni piensan ver ningún defecto en la administración de su negocio común. En cambio, entre los hombres, hay muchos que se piensan más sabios y más capaces de gobernar lo público, y éstos se esfuerzan por reformar e innovar, uno de este modo y otro del otro, y con ello lo llevan a la distracción y a la guerra civil (HOBBS, 2017, p. 165).

Hobbes asume un error inútil, una de las ficciones constantes de la tradición de la filosofía política occidental, y probablemente la más constante: la definición antropológica basada en la facultad de la razón. Y como robinsonada hiperbólica su argumento se vuelve negativo al volver sobre los animales no humanos, ellos carecen del uso de la razón, y por tanto no se constituyen ontológicamente como seres políticos.



En este pasaje además vuelve sobre una de las que asume como consecuencia lógica de la politicidad del hombre, *la guerra*, el conflicto y voluntad de subyugar al otro parecen ineludibles en el esquema hobbesiano, así como el androcentrismo, si faltaría esta pieza todo su sistema se vendría abajo. Aquí quisiéramos sostener junto con Derrida que el esquema esencial de la metafísica de occidente, que se ha visto traducido en su estructura jurídico- política es en realidad una guerra sacrificial contra el animal, tanto dentro como fuera del hombre (CRAGNOLINI, 2012). Dicha guerra, dicho sacrificio no solo es estructural, es una condición de posibilidad metafísica de la vida del hombre moderno, nuestra sociedad, el sistema de producción, todo se asienta bajo esa viga, es el sostén del edificio que aquí intentamos derrumbar.

La guerra civil, el gran y último miedo hobbesiano, ocurre todos los días en la vida del animal no humano, naturalizamos el sacrificio, la indiferencia y la crueldad como parte de la vida del ser humano. Y luego de casi cuatro siglos de la redacción del Leviatán algunos vivientes humanos sostenemos que esta manera de vida humana tiene que perecer, estamos en una fase crítica del modelo tecnocientífico pos capitalista, que esta aniquilando toda forma de vida en la tierra, inclusive la nuestra. Queremos otra humanidad, pensamos que otra forma de vivientes humanos es posible, donde ya no apoyemos la lógica sacrificial y seamos capaces de ver en la mirada de todo otro animal un llamado, escucharlo, y responder con responsabilidad al mismo.

III - Una crítica radical a la subjetividad en Nietzsche

“El miedo, en efecto, a los animales salvajes, fue lo que durante más largo tiempo se inculcó al hombre, y asimismo al animal que el hombre oculta y teme dentro de sí mismo: Zaratustra llama a éste, el animal interior. Ese prolongado y viejo miedo, finalmente refinado, espiritualizado, intelectualizado, hoy me parece llamase ciencia.” (NIETZSCHE, 2016, p. 474).

Podemos interpretar la presencia de la animalidad en la obra de Friedrich Nietzsche como una anticipación del tránsito del hombre al superhombre, o mejor dicho siguiendo la interpretación de Gianni Vattimo (1989), del hombre al ultrahombre, término que nos parece más adecuado para traducir el alemán *Übermensch*. Especialmente en *Así habló Zaratustra*, el protagonista es acompañado por una serie de figuras animales, sus compañeros, sus discípulos, que serán claves para entender que tipos de transformaciones augura el profeta persa para la vieja humanidad. El hombre enfermo y decadente debe dar un paso atrás, para dejar ser otra forma de vida. Y en buena



medida los animales que acompañan a Zaratustra le hacen patente una forma de vinculación con lo viviente animal que se diferencia de aquella que ha caracterizado al humanismo.

Aun los últimos hombres, que pretendieron ser sus discípulos, en la IV parte del libro huyen ante la bandada de palomas y el león que ríe, dejando nuevamente a Zaratustra solo con sus animales. De esta manera el profeta entiende que los transmudanos no superaron la pseudo verdad metafísica, la ilusión óptico-moral del humanismo y no estaban preparados para encarnar el ultrahombre.

La humanidad hasta ahora se ha caracterizado por un modo violento y avasallador de toda forma viviente, de toda alteridad, de toda animalidad (dentro y fuera de sí). El Hombre, con mayúsculas, es una configuración de lo viviente humano que se caracteriza por una lógica de sometimiento y sacrificio de la diferencia. Su relación con el animal no ha conocido otra forma de vinculación. Con Nietzsche podemos leer en esta humanidad moderna y cartesiana, una manifestación decadente de lo humano, los hombres que se reían del loco en el mercado cuando éste anunciaba la muerte de Dios, estos hombres no estaban preparados para ese mensaje intempestivo, la de la muerte de los valores sagrados de Occidente. Y con ellos también, la muerte del propio hombre tal y como lo hemos conocido. Es tiempo de otra configuración del viviente humano, que quizás ni siquiera debamos llamar así (NIETZSCHE, 2011).

Tradicionalmente la muerte de dios es interpretada como la muerte de los valores sagrados de Occidente, pero dicha muerte arrastra una serie de sombras que podrían suplir ese espacio vacío en la vida de los hombres, una especie de fantasmología, un asedio de otras formas de lo sagrado. Pero las sombras del dios muerto, la moral, la ciencia, la traición filosófica, incluso la gramática que buscan suplir el vacío metafísico de un arkhé caído, deben también caer, perecer si queremos una verdadera transvaloración de todos los valores. Con estos, el hombre mismo, como manera tradicional de concebir la humanidad hasta el momento, debe perecer para dar lugar a una nueva forma de vivir, vivir con el animal. Dejar atrás la lógica de sumisión del animal es crear nuevas formas de vida para el viviente humano. En la obra de Nietzsche esta necesidad de transvaloración aparece como el consecuente de una crítica radical a la metafísica occidental, metafísica que sostiene grandes pilares conceptuales, en este trabajo elegimos entender que dentro de esos conceptos, encontramos el mismo concepto de humanidad, de Hombre, tal y como lo hemos conocido hasta ahora:



Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el yo el que piensa. Tomo más bien al mismo yo como una construcción del pensar, construcción del mismo tipo que materia, cosa, sustancia, individuo, número, por tanto sólo como ficción reguladora gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de cognoscibilidad, en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esta creencia (NIETZSCHE, 2006, p. 526).

En este fragmento póstumo de Nietzsche se evidencia que el edificio metafísico occidental a partir de la modernidad se ha sostenido en esta supuesta constancia, el sujeto, la res pensante, gracias a la cual se introduce una ficción reguladora pero inútil: la humanidad. El Hombre, con mayúsculas, tal y como lo hemos visto desarrollarse en los últimos siglos. Afirmamos junto con Nietzsche que es preciso renunciar a esta creencia, a esta ilusión óptico moral. ¿Es posible un intento de semejante ambición? Respondo que es necesario, la vida se da sus formas, y es hora de otro tipo de ficción pero esta vez útil. Una forma de vida que deje atrás las constantes heridas que infringimos a los vivientes no humanos. Crear nuevos valores y nuevos sentidos, esa es la posibilidad de un nihilismo futuro, donde no dependamos de una esencia de la humanidad, del arkhé del *logos* ni de la razón.

El ocaso del humanismo, la muerte del hombre en tanto sujeto ipse soberano, preanuncia la venida del ultrahombre, la posibilidad de un nihilismo futuro, quizás nuevas formas de habitar lo humano que se caractericen por otra vinculación con lo viviente animal, dentro y fuera de nosotros mismos. Esta nueva posibilidad no es posible en el esquema hobbesiano, no es concebible en el esquema de la filosofía moderna, que sienta sus bases como anteriormente dijimos en una guerra santa con el animal.

3 ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Me gustaría cerrar citando y analizando el quinto y anteúltimo argumento hobbesiano para distinguir la condición política del hombre de la condición natural de los animales:

En quinto lugar, las criaturas irracionales no pueden distinguir entre injuria y daño, y en consecuencia, mientras están a gusto no se ofenden con sus prójimos. El hombre, en cambio, es máximamente tormentoso cuando esta máximamente a gusto. Pues es entonces, cuando disfruta mostrando su



sabiduría y controlando las acciones de quien gobierna la república (HOBBS, 2017, p. 166).

Las criaturas irracionales, como él las llama, debido a su carencia ontológica no podrían distinguir entre injuria y daño por ello no pueden sentirse ofendidos por sus prójimos. Aquí se ponen en juego varias cuestiones filosóficas con las que me gustaría cerrar este trabajo, por un lado la vida de los hombres se ha sostenido por una constante denegación, la de negar el sufrimiento del animal. Y volviendo tras los pasos de Bentham y Derrida la pregunta que debemos hacernos no es si pueden razonar, deliberar, elaborar discursos, la cuestión decisiva no es si son *zoon logon echon*, la cuestión decisiva y previa es si acaso los animales no humanos pueden sufrir. El logocentrismo que signó la forma de vida humana hasta nuestros días se caracteriza por una forma de denegación de ese sufrimiento, se trata de una indiferencia a la más sistemática de las crueldades, de un genocidio constante. Debemos preguntarnos superando la filosofía cartesiana y la política hobbesiana, ¿Qué podemos hacer para superar dicha denegación, para acabar con este genocidio naturalizado por la cultura? Estamos atravesando un momento histórico decisivo, con el aumento de la militancia por los derechos de los animales, por el activismo vegano llegando a la sociedad argentina. Los argentinos somos latinoamericanos, nos llaman tercer mundo, somos parte de aquello que el Hombre con mayúsculas está también dispuesto a sacrificar. Encarnamos formas de vida que son sacrificables para el tecno capitalismo de primer mundo, y a su vez somos cómplices de un genocidio cotidiano, pues nuestra cultura es profundamente cárnica- sacrificial. Es momento de entender que ya no podemos permitir esta guerra y proponer la hospitalidad con el animal como nueva forma de vida.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Traducción de Manuela García Valdés. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

BENJAMIN, Walter. (2001). "El narrador" [1936] En: BENJAMIN, Walter. **Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV**. Madrid: Taurus. Trad. de Roberto Blatt, 2001.

COLE, Lucinda. Introduction: Human—Animal Studies and the Eighteenth Century. **The Eighteenth Century**, 52(1), 1-10. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41468123>, 2011.

DOTTI, Jorge. Pensamiento político moderno. En E. De Olaso editor, **Del Renacimiento a la Ilustración I** (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía VI). Madrid, Trotta, pp. 53-76, 2006.



CRAGNOLINI, Mónica Beatriz. Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana. En: CRAGNOLINI, Mónica Beatriz. **Extraños Animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo**. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

CRAGNOLINI, Mónica Beatriz. Hospitalidad (con) el animal. En: CRAGNOLINI, Mónica Beatriz. **Extraños Animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo**. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

CRAGNOLINI, Mónica Beatriz. La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la "guerra santa" contra el animal. **Nómadas**, (37), 147-155, 2012.

DERRIDA, Jacques. Segunda Sesión. En: DERRIDA, Jacques. **Seminario La Bestia y el Soberano. Vol. I.** (p. 61) Buenos Aires. Ediciones Manantial, 2016.

DERRIDA, Jacques. **El animal que luego estoy si(gui)endo**. Madrid, Editorial Trotta, 2008.

DERRIDA, Jacques. **"Hay que comer, o el cálculo del sujeto"** (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005 ("Il faut bien manger ou le calcul du sujet", en *Cahiers Confrontation*, Paris, Numéro 20, Hiver 1989, pp. 91-114).

FLEISNER, Paula. **Nietzsche y la Modernidad estética**. Selección de textos de la década de 1880. Parte I. Buenos Aires, OPFYL, 2017.

HOBBS, Thomas. De la condición natural del género humano en lo que concierne a su felicidad y miseria. Pp. 127-132. En: HOBBS, Thomas. **Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil**. Buenos Aires. Editorial Losada, 2017.

LIPPIT, Akira Mizuta. Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, Animetaphor. **MLN**, 113(5), 1111-1125. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3251500>, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Alianza Editorial, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **La Genealogía de la moral**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Alianza Editorial, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **La Gaya Ciencia**, Trad. Germán Cano. Madrid: Gredos, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1885-1889)**, Volumen IV. trad. De Vermal y Llinares. Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

VATTIMO, Gianni. **El sujeto y la máscara**. Nietzsche y el problema de la liberación. Barcelona: Península, 1989.



Sobre el autor:

Ana Laura Vallejos

Filósofa. Profesora en Enseñanza Media y Superior en Filosofía na Facultad de Filosofía y Letras da Facultad de Filosofía y letras da Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. E-mail: anavalls16@gmail.com.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5985-3062>

Recebido em 02 de dezembro de 2019.

Aprovado em 28 de dezembro de 2019.

Publicado em 05 de janeiro de 2020.

