

EL ANIMAL EN EL HOMBRE Y EL PODER SOBRE EL ANIMAL. SOBERANÍA, LEY Y CUERPO EN LA MODERNIDAD

Bernardo Raúl Sampaolesi

Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de
Buenos Aires/ Universidad de San Martín
(Argentina)

Resumen

Este trabajo trata sobre la relación entre el dualismo ontológico occidental como par oposicional, y la construcción de la soberanía y del derecho moderno a partir de la depreciación de uno de los polos de ese par. Al realizar este proceso, tres consecuencias se visibilizan: la primera, la escisión del hombre de su ambiente y su lucha consigo mismo; la segunda, la justificación de la violencia contra otros hombres a partir de su comparación y posterior igualación con la categoría de lo animal; y la tercera, la dificultad para que los derechos del animal cobren su plena potencia, al constituirse como mero objeto de producción, que debe ser cuidado, tal vez, pero no más que lo era en otro tiempo un esclavo. Así, el artículo realiza una relectura de diversos autores, retomando en particular las categorías en las que se vincula el ejercicio de la violencia con la constitución del derecho personal y de la soberanía del hombre sobre el animal.

Palabras clave: soberanía, derecho, animalidad, ley, naturalismo.

Artículo recibido: 20/07/15; **evaluado:** entre 21/07/15 y 10/09/15; **aceptado:** 20/09/15.

En un interesante artículo sobre el devenir animal en Hobbes, Diego Rosello proponía una relectura de la animalidad en el autor de Malmesbury. En esta, los hombres son animales, los animales no son políticos, pero los humanos pueden volverse políticos a partir de un proceso inestable, siempre amenazado del retorno a su animalidad previa (Rosello, 2014). Es cierto que, como todos sabemos, el estado de naturaleza se encuentra siempre en potencia para el autor del Leviatán, basta con que no exista un Estado que atemorice a todos los hombres por igual para que estos regresen a su animalidad previa, que sólo existía "en suspenso" mientras hubiera un soberano. Ahora bien, como argumento para su artículo el autor analiza los dos frontispicios del De Cive y del Leviatán, viendo en la esquina inferior derecha del primero el estado de naturaleza en el cual los hombres son animales y en el segundo, su contrapartida estatal.

El cuadrante inferior derecho del frontispicio de De Cive constituye un ejemplo dramático de este imperio de la voracidad. Allí se presenta a una figura de la libertad natural apenas cubierta con hojas, portando arco y flecha. El frontispicio muestra

además un grupo de humanos salvajes cazando a otro con garrotes y flechas. Hacia el fondo de la ilustración, a la derecha, dos salvajes se acucillan cerca de lo que parece ser una extremidad humana montada sobre un caballete, presuntamente en proceso de preparación para ser devorada. Asimismo, el frontispicio incluye a un depredador felino merodeando más allá de las barreras naturales que rodean al poblado. El pathos evocado por estas imágenes transmite la idea de que en el estado de naturaleza la única ley es comer o ser comido (Rosello, 2014:26).

Esta interpretación, según la cual los hombres en estado de naturaleza no sólo se matan entre sí, sino que se devoran y no pueden más que devorarse, sugiere pero no profundiza en un segundo aspecto, ya que Hobbes retoma la cuestión de la bestialidad en la que caen los hombres en estado de naturaleza, mientras que al mismo tiempo considera ciertas poblaciones como tales. Si prestamos atención al frontispicio de De Cive veremos que, con toda claridad, el personaje que representa la *Libertas* es decir, el estado de naturaleza, de salvaje libertad, parece un habitante nativo de América, más específicamente de América del norte, de las zonas geográficas que tenían contacto con Inglaterra. De la misma manera Hobbes nos dice (en referencia al estado de naturaleza) en el capítulo XIII del Leviatán:

Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo. Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado **bestial** a que me he referido (Hobbes, 2003[1651]:104, el resaltado es nuestro).

En la interpretación de Rosello el frontispicio del De Cive es contrapuesto al frontispicio del Leviatán, en el cual los hombres forman parte de una totalidad artificial pero, como ya planteaba Derrida en el seminario La bestia y el soberano, esa artificialidad es también una bestia, bíblica o mítica, devoradora. En el mismo sentido Rosello, siguiendo a Jacobson, afirma que se trata también de una forma de fagocitación; si volvemos a Derrida, vemos que para el autor la bestia y el soberano comparten una característica fundamental: ambos se encuentran fuera de la ley (Derrida, 2010) .

Una cuarta opinión repugnante a la naturaleza de un Estado es *que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles*. [...]. Este error que coloca las leyes por encima del soberano, sitúa también sobre él un juez, y un poder para castigarlo; ello

equivale a hacer un nuevo soberano, y por la misma razón un tercero, para castigar al segundo, y así sucesivamente, sin tregua, hasta la confusión y disolución del Estado (Hobbes, 2003 [1651]: 266).

Este problema de la sujeción o no del poder soberano a la ley se encuentra en otros autores, específicamente es muy llamativa su conformación en Kant quien, en el sexto principio de su texto Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, formula el problema en términos con muchos puntos en común:

El hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas, ¿de dónde toma este señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero asimismo éste será un animal que a su vez necesita un señor. [...]. El jefe supremo debe ser, sin embargo, justo por sí mismo sin dejar de ser un hombre (Kant, 1997 [1784]: sexto principio).

Así, los dos autores ven la construcción de una soberanía a partir de una represión de lo animal en los hombres; en Hobbes el soberano queda por fuera de toda ley mientras que en Kant, este debería aplicarse la ley a sí mismo, aunque el autor nacido en Prusia no se hace ilusiones al respecto, el jefe ideal sería aquel que pudiera reprimir la animalidad en otros y al mismo tiempo la animalidad en sí mismo. Por lo tanto para Hobbes, aquellos que no pactan son animales, sea que Hobbes se refiera a humanos bestiales en estado de naturaleza, sea que se refiera a animales en el sentido en el que los entendemos comúnmente y que él llama generalmente "bestias": "Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por eso no hay pacto, sin excepción alguna" (Hobbes, 2003:113).

Es sumamente interesante considerar que hay un énfasis tácito y táctico en el autor al decir "bestias" de manera sistemática, acentuando la concepción salvaje y violenta. Las bestias se encuentran fuera de la ley, sin impedimentos para poder devorar. De hecho, Hobbes explica en distintos apartados del Leviatán que rebelarse contra el Estado implica igualarse a él y, por lo tanto, entrar en estado de naturaleza, esto es reaparecer bestia. La sujeción racional, el pacto que es aquello que construye la comunidad política y finalmente la humanidad de los hombres (ya que las bestias "no pactan"), sólo se mantiene como tal en tanto no exista una lucha por la soberanía,

una forma de disputa del poder. Cuando los hombres pelean se vuelven animales y sólo como bestias en estado de naturaleza pueden luchar por el poder, ya que lo propio del hombre es el pacto, la comunidad política. Esta no existe entre los animales y Hobbes se ocupa de intentar demostrarlo con varios argumentos distintos.

El primer argumento es que los hombres luchan entre sí por los honores, mientras que las criaturas que poseen una sociedad (aunque no comunidad política) no, pues las luchas en ellos no son simbólicas; la segunda es que el bien común no difiere del individual, mientras que el hombre no disfruta del bien común como disfruta del propio. La tercera es que no tienen uso de razón y, por lo tanto, no critican a su gobierno. La cuarta es muy extraña en comparación con lo que venía diciendo, ya que explica que los animales tienen voz para hacerse entender con los otros de su especie pero no para reconocer a Dios y al diablo, como sí lo hacen los hombres; la quinta es que las criaturas sin razón no pueden distinguir entre la injuria y el daño, y mientras no reciban un ataque físico, no existe un problema como tal; la sexta y última es que "la buena inteligencia" de estas criaturas es natural, mientras que la de los hombres, como decíamos, es artificial y se deriva del pacto.

Derrida, que tenía una enorme preocupación por la cuestión animal, plantea siguiendo el texto *Filosofía de la Música* de Adorno:

Al garantizar de este modo la soberanía o el dominio (Herrschaft) del hombre sobre la naturaleza, aquella está en verdad, precisa entonces Adorno, 'dirigida contra los animales (Sie richtet sie gegen die Tiere)'. Adorno no se contenta con identificar un deseo de dominio sobre la naturaleza, un designio general y neutro del sujeto [...] al cual le gustaría dominar la naturaleza por medio de la ciencia y la técnica. No, se trataría de un acto de guerra o de un movimiento de odio, de animosidad, (como si una sobrepuja kantiana envenenase el proyecto cartesiano, el cual, por su parte, permanecería en resumidas cuentas neutro e indiferente) [...]. Y esa guerra no es una forma de aplicar la tecnociencia al animal cuando sería posible y factible hacerlo de otra manera; no, esa violencia o esa guerra han sido, hasta ahora, constitutivas del proyecto o de la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas (Derrida, 2008: 122).

Derrida, entonces, al plantear la cuestión del hombre y del animal impugna al mismo tiempo los términos en los cuales se piensa esa noción, ya que la idea de "animal" en singular, es problemática para el autor, en definitiva, al hablar del "animal", se realiza una operación en la cual se subsume una multiplicidad (desde el ratón, el perro, al elefante, pasando por la infinidad de animales acuáticos, etc.) como singularidad, lo que permite situarlo como un polo dentro de un

juego de elementos binarios. Solo podemos oponer la animalidad a la humanidad a partir del momento en el que subsumimos la multiplicidad de formas de vida no humanas bajo una única categoría, a la cual se le opone “el hombre”. De allí que Derrida cuestiona lo que llama “el abismo” entre el hombre y lo que él (el hombre) denomina el animal (Derrida, 2008).

No se trata de no entender que el ser humano posee características particulares que le son propias, y por supuesto la capacidad de transformar su medio, sino más bien de cuestionar el estatus ontológico diferenciado y el poder que viene aparejado a este estatus sobre lo que se denomina “el animal”. Y la cuestión pasa también por definir sobre la base de qué se construye ese abismo. En ese sentido, para el autor el tema es radicalmente importante ya que considera este punto fundamental para poder comprender una filosofía

Pues esta cuestión del animal no es solamente interesante y grave por sí misma. Nos brinda asimismo un hilo conductor indispensable para leer a los filósofos y acceder a una especie de ‘arquitectónica’ secreta en la construcción, por consiguiente, en la deconstrucción de un dispositivo discursivo, de una coherencia, si no de un sistema. 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 (Derrida, 2008: 127).

Es la construcción en la filosofía moderna de este límite entre el hombre y lo que el hombre denomina el animal aquello que Derrida se va a dedicar a mostrar, tanto en Descartes como en Kant, Levinás y Lacan. Todos buscaron construir un abismo, algo a partir de lo cual la humanidad fuera un valor en sí frente a la animalidad como mero medio, sea esto la posesión de un rostro, la razón, el “yo” o la borradura de la huella, la posibilidad de engañar.

Ese “algo” es, en términos de Descola (2005), la posesión de una interioridad. En efecto, el antropólogo distingue cuatro ontologías que surgen a partir de la distinción entre una interioridad y una exterioridad y sitúa a la tradición del pensamiento occidental en la ontología que él denomina “naturalismo”. El naturalismo es la noción de que lo que distingue al hombre del resto del mundo es la interioridad, ya que sabemos que nuestros compuestos químicos son más o menos los mismos, es decir, el fósforo que forma parte de nuestro cuerpo es el mismo compuesto químico que existe en diversas formas e incluso en otros cuerpos animales. Por lo tanto, la diferencia (y para el naturalismo debe existir una diferencia) entre el ser humano y el resto de los entes existentes se sitúa en un espacio fuera del cuerpo, pero fuera asimismo de toda fisicalidad, en definitiva, la existencia de una interioridad humana posibilita en el naturalismo lo que Schaeffer (2009) denomina una “ruptura óptica”, es decir la noción de que existen dos ámbitos absolutamente diferenciados, el “material” y el “espiritual” y que el hombre es el único ser que

pertenece a ambos espacios al mismo tiempo, en tanto cuerpo y en tanto espíritu, es decir, en términos de Descola, en tanto interioridad pertenece al mundo del espíritu y en tanto exterioridad pertenece al mundo físico.

Ahora bien, para Schaeffer esta ruptura óptica es uno de los cuatro pilares que sostienen lo que él denomina “La tesis de la excepción humana”, que es la concepción de la humanidad como excepción a todos los seres que habitan la Tierra e incluso una excepción del ser “a secas”. Dicha excepción se constituiría en función del hecho de que el hombre poseería “una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’” (Schaeffer, 2009:13).

Los cuatro pilares en los que se basa esta concepción del mundo son: la ruptura óptica, el refuerzo del dualismo ontológico y su incorporación a la concepción del ser humano (su característica centrada en el conocimiento) y finalmente, la idea de que la tesis de la excepción humana no puede ser desmontada por saberes externalistas.

Según la idea de ruptura óptica desarrollada por el autor los seres humanos hemos establecido una cesura entre todas las formas de vida animales y vegetales por un lado, (es decir, no-humanas en el sentido de la tesis, incluyendo aquello que Derrida denunciaba con el nombre de “animal” en singular y que proponía reemplazar con *animote*) y el hombre (en un principio, luego el ser humano en general) por el otro. Para el autor no es que se suscribe la Tesis de la excepción humana al reconocer toda una serie de particularidades propias del homo sapiens (la bipedia, el uso independiente de las dos manos, el lenguaje, etc.), ya que en definitiva toda especie se distingue de las otras a partir de una serie de propiedades específicas. “En resumen, *toda* forma de vida es irreductible a cualquier otra forma de vida, y por tanto, hay tantas excepciones como formas de vida.” (Schaeffer, 2009: 24). Lo que afirma la Tesis de la excepción humana es la noción de que la vida humana, a diferencia de todo el resto de existentes, es “irreductible a la vida animal *como tal*” (Schaeffer, 2009: 24). De allí la noción de abismo, ya que se toma una serie de nociones consideradas características de la especie y se las utiliza no para constituir la como una especie más dentro de otras, sino como un polo en el interior de un juego binario completamente separados e incluso opuestos entre sí.

El segundo elemento de la Tesis de la excepción humana es el refuerzo del dualismo ontológico. En efecto, en la concepción occidental el dualismo ontológico (que por otro lado no es característico sólo de occidente, ya que para Descola una multiplicidad de culturas interpretan la relación del ser humano con el resto del mundo a partir de la distinción en interioridad y exterioridad, pero no todos derivan una ruptura óptica de allí) se profundiza al llevar la ruptura óptica hacia el interior del propio sujeto, a través de “múltiples pares oposicionales: -cuerpo/alma,

racionalidad/afectividad, naturaleza/cultura, necesidad/libertad, instinto/moralidad, etc.- todos los cuales de algún modo oponen al hombre a sí mismo.” (Schaeffer, 2009: 25).

En definitiva, si el primer elemento de la Tesis era la ruptura óptica entre el hombre por un lado, y todo lo viviente por el otro, el segundo pilar es la noción de que esa ruptura que existe en un nivel general se encuentra también en el interior del propio ser humano. El hombre debe separarse entre una parte “elevada” espiritual –equivalente según el caso a la racionalidad, la libertad, la cultura, el alma, la moralidad, etc.- y una parte “inferior” material – el cuerpo, la afectividad, la naturaleza, la necesidad, el instinto, etc.-que debe ser despreciada pero también sometida para que la parte superior pueda constituirse como tal. Como veremos, la construcción teórica del sujeto se da, en general, a partir de una noción de lucha y conflicto consigo mismo, el ser humano aparece como requerido al mismo tiempo por dos partes en pugna, una de las cuales es necesariamente superior a la otra, en virtud de ser aquella parte que hace del hombre lo que es, y que por lo tanto debe triunfar en ese conflicto. Es ese mismo triunfo (y derrota) del hombre sobre sí, aquello que lo constituiría como sujeto moderno, o, en el caso de los derechos humanos, como persona (Esposito, 2009).

La tercera afirmación que destaca Schaeffer como característica de la tesis de la excepción humana es su concepción gnoseocéntrica del ser humano, es decir, que lo propiamente humano (y exclusivo) del hombre es el conocimiento. Para el autor, en sus formas teológicas esto se basa en la idea de reflejo, es decir, el hombre es un reflejo de lo divino en el mundo y en función de ello es el único que puede conocer al creador, incluso cuando ese conocimiento sea inadecuado o imperfecto es en función de éste que el hombre se constituye como tal. En su versión secular-moderna, cuya figura canónica es para el autor el cartesianismo, el conocimiento autofundante y evidente del cogito es lo que se constituye como fundamento último del sujeto.

Por último, la cuarta afirmación es que la tesis de la excepción humana plantea que el conocimiento de lo propiamente humano en el hombre no puede realizarse a través de vías “externalistas” ya que estos convertirían en objeto al hombre, es decir, que se requiere un conocimiento propio del hombre que no es el conocimiento que se aplica al resto de los seres vivientes o de la naturaleza no humana. El autor sitúa aquí como ejemplo paradigmático la posición de Husserl.

Schaeffer considera que existen relaciones estrechas entre el primero y el segundo pilar de la tesis de la excepción humana, y el tercero y el cuarto. A los fines de este artículo, nos centraremos en el primer par. En primer lugar, para el autor la relación lógica entre el dualismo ontológico y la ruptura óptica se basa en una relación de dependencia con sentido único. Es decir, que para poder adherir al postulado de la ruptura óptica es necesario ser dualista pero no al revés. Se vuelve indispensable, para poder formular la noción de que existe una inconmensurabilidad óptica

entre el hombre y el resto de los seres existentes, partir de la idea de que existen diversos planos existenciales, en este caso, al menos dos. En contrapartida, es posible ser dualista (o pluralista ontológico, es decir, plantear toda una serie de planos existenciales, por ejemplo, diversas formas de interioridad) sin tener la necesidad de considerar la noción de ruptura óptica y por lo tanto, sin suscribir a la tesis de la excepción humana. En ese sentido, aquello que Descola (2005) define como el "animismo" se basa en una oposición bastante clara de nuestro naturalismo a pesar de sostener una posición dualista o pluralista. En efecto, la distinción entre diversos órdenes de existencia ontológicamente diferenciados existe, la particularidad estriba en que en la cosmovisión animista las plantas, animales e incluso en algunas culturas otras entidades (como las rocas) aparecen como perteneciendo a diversos planos de existencia y, puntualmente, como compartiendo el espacio de la interioridad, la intencionalidad, etcétera.

Aquello que en el animismo distingue a los seres humanos del resto del mundo natural no humano no sería el acceso a la interioridad (ya que ésta sería una característica compartida) sino al contrario, la "piel" o la diversidad de formas físicas que adopta cada entidad, la relación entre mundo natural no humano y mundo humano, sería entonces una relación atravesada por cierta sociabilidad (Descola, 2005).

Para la tradición de pensamiento racionalista moderna, que separa constantemente la cultura como lo racional y la naturaleza como lo salvaje, lo instintivo, el ámbito de la necesidad, etc., el ser humano reproduce en su interior esta misma dicotomía, el sujeto es tal en tanto y en cuanto se distingue radicalmente del resto de los seres naturales no humanos. Para esa tradición como crítica Derrida

El animal no es un ser razonable puesto que está privado del «yo pienso», condición del entendimiento y de la razón. En cuanto tal, privado por eso mismo de libertad y de autonomía, no podría convertirse en sujeto de derechos ni de deberes, de acuerdo con esa correlación del derecho y del deber que es lo propio del sujeto como persona libre. [...] El animal, e incluso el animal en el hombre, no puede ser considerado como un fin en sí mismo, sino únicamente como un medio (Derrida, 2008:120).

De allí que debe existir un espacio del ser humano relacionado a esa animalidad que no puede ser reconocido como sujeto sino, por el contrario, es posesión de este, es objeto de ese sujeto que se constituye a sí mismo en la medida en que objetiva su parte animal, su parte instintiva, su parte "natural-primitiva" es decir, su corporeidad.

En ese sentido, el trabajo de Esposito muestra claramente cómo la (re)constitución del sujeto moderno de derecho y la noción misma de persona (su condición de posibilidad) parte de todas

maneras de una misma matriz conceptual, utilizada en forma diferenciada, sí, pero surgiendo de la misma base oposicional que había utilizado el biologismo racista.

Así, al realizar un recorrido por la noción de “persona”, el autor plantea su constitución como algo que va remarcando temporalmente su diferenciación del cuerpo, hasta llegar a la noción de que la persona es aquello del cuerpo que es un otro del cuerpo:

Persona –podría decirse- es aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo. Reaparece, desde este lado, la brecha originaria implícita en el concepto, ya elaborada por la dogmática cristiana y más tarde reconvertida en clave jurídica. En contra de esa línea biopolítica, y después tanatopolítica, que tendía a unificar persona y cuerpo aplastando a la primera sobre la materia biológica del segundo, el personalismo moderno, en todas sus expresiones, reinstala en cada individuo la separación entre sujeto personal y ser humano. De esta manera, el derecho subjetivo se refiere, antes que al hombre integral, tan sólo a esa parte superior, de tipo racional o espiritual, que ejerce su dominio sobre la zona residual desprovista de esas características y, por consiguiente, empujada al régimen de objeto. Tener derechos, desde ese punto de vista, significa en realidad ser sujetos de la propia objetivación (Esposito, 2009: 24).

Ahora bien, lo que plantea Esposito es que tanto la línea tanatopolítica, cuya máxima expresión fue el nacional socialismo alemán, como la construcción de los derechos humanos sostenidos en el dispositivo de la persona, a pesar de sus enormes diferencias, se constituyen a partir de una matriz en común. Si la forma biopolítica buscaba reducir la persona a lo biológico; la reconfiguración de la idea de derechos humanos a partir de la noción de persona busca situar ese sujeto de derecho a través de un dominio sobre la parte “meramente biológica”, es decir, sobre la parte animal que “está” en el hombre. En ambas posturas, subyace la noción de distinción entre persona y cuerpo, racionalidad-animalidad, razón-pasión, etc., se sostiene y se reafirma en el dualismo ontológico. Una de las diferencias teóricas entre cada perspectiva estriba en cual de las dos partes es considerada como primordial y cual es pensada como secundaria.

En la diferencia entre Bichat, que asignaba una prevalencia a la parte irracional, y Maritain que se la asigna a la parte racional y voluntaria, “lo que queda en común es la inserción en el hombre de un elemento no humano, destinado en un caso a dominarlo y en el otro a hacerse señorear por él” (Esposito, 2009: 24). La distinción dualista nuevamente se convierte en ruptura óptica. El problema del animal, y de lo animal en el hombre, vuelve a constituirse como distinción entre partes en pugna. La cuestión de saber cuál de las partes triunfa implica una concepción de construcción soberana, la definición de persona se constituye a partir de un ejercicio de guerra, dominación y soberanía sobre sí mismo.

Para la concepción liberal – como la representan Locke o Mill-, el cuerpo es propiedad de la persona que lo habita. Ya se evidencia aquí, naturalmente, la distancia radical y también el contraste de fondo con la biocracia nazi: mientras ésta trabaja sobre la especie humana en su conjunto, el liberalismo se refiere sólo al individuo. Además, si el nazismo otorga la propiedad del cuerpo a la soberanía estatal, la concepción liberal la asigna a la persona implantada en él. Pero precisamente esta heterogeneidad básica es la medida de la línea de simetría, definida para ambos por una concepción productivista de la vida: en un caso, funcional a los destinos superiores de la raza elegida; en el otro, a la máxima expansión de la libertad individual. Esta libertad, sin embargo, consiste en la potencial reducción del cuerpo a objeto de apropiación. [...] Para ser su propietaria, la persona no puede coincidir con su propio cuerpo; incluso es cualificada justamente por la distancia que lo separa de él (Esposito, 2009: 25).

En un sentido similar, David Le Breton (2006) considera que la construcción del cuerpo moderno implica una distinción de la persona y aparejada a esta perspectiva dualista se produce también una triple ruptura en distintos ámbitos de la existencia, ruptura del sujeto con los otros en cuanto sociedad individualista, con el cosmos como excepcionalidad del cuerpo humano y consigo mismo, ya que la relación del sujeto consigo mismo se plantea en términos de propiedad; “este es mi cuerpo”. “El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego” (Le Breton, 2006: 8).

La distinción fundamental es entre un “yo” que se sitúa en un platillo de la balanza y una otredad que se percibe como exterioridad. Esta exterioridad puede ser “la naturaleza” en el sentido de lo existente material fuera de mí, como otro sujeto, que se me aparece también a partir de una cesura, pero también “mi” cuerpo que funciona como una exterioridad sobre la cual se establece una relación de propiedad. Ahora bien, nuestras sociedades contemporáneas se encuentran en una situación muy particular para el autor ya que por un lado, el cuerpo aparece como el factor de individuación, lo propio de cada uno, el lugar de la diferencia, etc. mientras que al mismo tiempo, la herencia dualista que pesa sobre su caracterización occidental lleva a considerarlo como un espacio distinto de la persona, olvidando de esta manera que toda condición humana es corporal. Esta concepción se construye también a partir de un discurso y un de saber médico sobre el cuerpo, particularmente de las prácticas de disección, ya que se encuentran íntimamente emparentadas con cierta concepción mecanicista del cuerpo. Es a partir de los siglos XVI y XVII, especialmente a partir de los emprendimientos de los anatomistas, que el saber del cuerpo se convierte en el ámbito reservado de un conocimiento especializado (Le Breton, 2006). Entonces el autor sitúa el divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental y aparecen así dos

visiones opuestas del cuerpo, ligada a un saber erudito la primera, que desprecia al cuerpo, se distancia de él diferenciándolo de la persona que se encarna en esa materialidad, mientras que la segunda visión, compuesta por saberes populares relegados, mantiene la identidad de sustancia entre persona y cuerpo, se trata de ser cuerpo, más que de poseer uno.

Conclusiones

Al pensar la parte corporal como al animal que debemos someter para constituirnos como persona, regresamos al problema esbozado al principio con Hobbes y Kant, que posee al menos tres consecuencias muy problemáticas para cualquier tipo de consideración moral:

La primera es la cuestión ya vista del derecho como fundado por el dominio y la posesión, lo cual nos retrotrae a la noción crítica de que finalmente el único derecho que aparece como realmente fundante es el derecho de propiedad, en este caso, propiedad sobre el cuerpo. La segunda es que las atrocidades que se realizan contra las minorías o de manera más general, contra cualquier grupo de seres humanos, muchas veces se justifican al igualarlos con los animales, igualdad justificada en la supuesta inferioridad de estos, que a su vez descansa sobre el autodomínio de los hombres sobre su cuerpo, finalmente, si la propiedad sobre el cuerpo animal o sobre la animalidad en el hombre es la que nos otorga nuestros derechos, la contrapartida es la consideración del animal como propiedad. Siguiendo a Francione, pensamos que es difícil que haya una consideración completa de los derechos del animal, desde el momento en el que estos continúan bajo la categoría de mera propiedad.

Retomando la primera noción, según la cual solo pueden ser sujetos de derecho aquellos que se enseñorean, aquellos que se vuelven soberanos de sí mismos y dominan su "resto" corporal y animal. Esto equivale a establecer un derecho de fuerza y, en ese sentido, a una justificación por analogía del uso y violencia ejercida contra ambas naturalezas (la propia y la externa), al mismo tiempo implica una escisión del mundo que impide el reconocimiento del ser humano en una comunidad mayor de seres sintientes.

El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no sólo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar a la naturaleza que hay en él mismo (Horkheimer, 2002:116).

El segundo problema es que occidente, a partir del desprecio por el "animal" (así, como generalidad) ha incurrido en su comparación con distintos grupos humanos y una enorme cantidad

de veces ha igualado a otros grupos humanos con animales para justificar atrocidades cometidas contra ellas.

A buena parte de la humanidad, lo sabemos, se la reduce a condiciones indignas porque se la valora como «menos humana», es decir, más cercana al «modo de ser animal»: así como el animal (forma de vida «inferior», se dice) puede servir a la humanidad (forma de vida «superior»), ciertos modos de vida humana son «animalizados» para poder convertirse en lugar de experimentación, sometimiento y expiación, en beneficio del desarrollo y progreso del resto de la humanidad (Cragolini, 2010: 100).

Finalmente, la tercera es que a pesar de los posibles avances que se hayan realizado en materia de derechos de los animales, existe una poderosa argumentación según la cual la consideración final de derecho no funciona como tal, al pensar en última instancia a los animales al mismo tiempo como una propiedad de los hombres, es decir, al igualarlos a los esclavos. En ese sentido, Francione explica en su crítica a Bentham y Singer que:

No podemos contemplar simultáneamente a los animales como recursos y como seres con intereses moralmente significativos. Si podemos quitarle la vida a un animal por una razón cualquiera, o en circunstancias en las cuales no usaríamos o mataríamos a un humano, entonces no resulta probable que vayamos a conceder mucha significación a los intereses del animal. Si el animal es un recurso, entonces el animal sólo puede tener un valor económico o relativo a su ser una propiedad —y esto significa que su interés tendrá sólo también, de manera general, un interés económico—. Esto es exactamente lo que sucedía en la esclavitud humana. A pesar de las leyes que exigen el tratamiento «humano» de los esclavos, el esclavo pierde siempre que el interés del propietario del esclavo entra en conflicto con el interés del esclavo. Similarmente, los intereses de los animales contemplados como recursos reemplazables sin interés alguno en la vida se valoraran sólo en el grado necesario para asegurar su explotación eficiente. Bentham jamás explicó cómo podríamos considerar el interés de un animal como «igual» al interés humano (Francione, 1999: 17).

Sin pretender exhaustividad en estas líneas finales aparecen quizá dos posibles consideraciones acerca de este último problema, la primera sería reconfigurar nuevamente el problema bajo la categoría tradicional liberal, pero esta vez considerando que los animales son dueños de sí, es decir, que poseen un tipo de propiedad con respecto a su propio ser - si bien puede resultar extraño, desde la observación de sus comportamientos y desde el lenguaje cotidiano, muchas

veces se hace referencia a que los animales tienen una noción aunque sea rudimentaria de propiedad, "su territorio" "su alimento" etc.- . El segundo camino, quizá el recorrido por Deleuze, Esposito y otros, pasa directamente por intentar algo distinto, no reconsiderar las categorías anteriores, sino por el contrario poner en entredicho todo el aparato filosófico, político y jurídico del sujeto moderno y de la persona como tal, mostrando sus dificultades, limitaciones y peligros.

Bibliografía

- Cragolini, M. (2010), "Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo en Kafka", en Percia, M. et ál., *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, Lanús, La Cebra Editores.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.
- Derrida, J. (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2010), *La bestia y el soberano, volumen I*, Buenos Aires, Manantial.
- Esposito, R. (2009), *Tercera persona, política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Francione, G. (1999), "El error de Bentham (y el de Singer)", *Teorema* Volumen XVIII/3, pp. 39-60.
- Hobbes, T. (2003) [1651], *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
- Kant, E. (1997) [1784], "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Le Breton, D. (2006), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Rosello, D. (2014), "Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía", en *Poder y Ciudadanía, Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*, Universidad Adolfo Ibañez, Ril Editores, pp. 11-35.
- Schaeffer, J.M. (2009), *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.