

POLÍTICA, TÉCNICA Y ANIMALES NO HUMANOS: ACERCA DEL SENTIMIENTO DE REPULSIÓN Y ASCO

Jorge Vélez Vega¹

A través de un análisis realizado sobre la condición política del hombre, entendido como animal político, constituido en su ser gregario indistinto a otros animales, buscamos exponer la relación que encuentra el animal humano con la política y la técnica en dos instancias particulares, a saber, la del estado de naturaleza y la de la formación propiamente del Estado. Al explorar estas relaciones podemos pensar en el intersticio de la política y la técnica la relación de dominio que se tiene sobre los animales no humanos, que en su circunstancia onto-política se encuentran excluidos de las leyes de los Estados, pero incluidos en todas las técnicas de explotación y dominio. Al final hacemos un ejercicio de retrotracción para identificar una condición que subyace al dominio político y técnico sobre los animales, a saber, las sensaciones de repulsión y asco.

Palabras clave: filosofía política, animales no humanos, técnica, soberanía, repulsión

¹Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Querétaro. E-mail: jorgevelezve@outlook.es

Através de uma análise realizada sobre a condição política do homem, entendido como animal político, constituído em seu ser gregario indistinto a outros animais, procuramos expor a relação que encontra o animal humano com a política e a técnica em duas instâncias particulares, a saber, a do estado de natureza e a da formação propriamente do Estado. Ao explorar estas relações podemos pensar no interstício da política e a técnica a relação de domínio que se tem sobre os animais não humanos, que em sua circunstância onto-política se encontram excluídos das leis dos Estados, mas incluídos em todas as técnicas de exploração e domínio. Ao final fazemos um exercício de retrotracción para identificar uma condição que subjaz ao domínio político e técnico sobre os animais, a saber, as sensações de repulsión e asco.

Palabras-chave: filosofia política, animais não humanos, técnica, soberania, repulsión

Through an analysis on the political condition of man, understood as a political animal, which constitutes his being indistinct in relation with other animals, we seek to expose the relationship that the human animal has with the political and technical ambits in two particular instances, namely in the state of nature and in the formation of the State. In exploring these relationships are permissible and makes us think about the possible political and technical domain relationship that we have upon the nonhuman animals, which in its onto-political circumstances are excluded from the law of States, but included in all activities of exploitation and domination. At the end, we do a rollback to identify a condition that underlies the political and technical dominion over animals, namely the feelings of revulsion and nausea.

Key words: political philosophy, non human animals, technique, sovereignty, revulsion

Introducción

El interés del hombre por saberse diferente a los demás animales ha puesto en juego diferentes puntos de vista, como la apuesta por la razón y el lenguaje o el desarrollo de la cultura en contraposición a la naturaleza. También se puede privilegiar el que los humanos puedan usar instrumentos y fabricar herramientas, para conseguir fines que no necesariamente terminan en la satisfacción de necesidades básicas como la alimentación o la protección. Sin embargo, en esas distinciones, que se basan en el afán de garantizar la superioridad, se ha perdido de vista la característica que se comparte con otros animales. Y no hablo de las condiciones biológicas que nos constituyen como seres vivos, sino de aquella condición que Aristóteles identificó, a saber, la condición política. Teniendo como referente esta condición, podemos decir que el animal humano es igual a otros animales, capaz de vivir asociado con otro de su misma especie. En esto no puede existir superioridad en relación a otros animales. La superioridad del animal humano, si se puede alegar alguna sobre los otros animales, vendrá después, ya sea por la razón, el lenguaje, la fabricación, etc.

En razón de lo anterior, nuestro análisis partirá de eso que no nos distingue de otros animales, de algo que no es propiedad exclusiva del humano, a saber, su condición gregaria. Con lo cual podemos decir que antes de cualquier idea antropocéntrica, que se base en un designio divino o en el mero uso de la razón y que busque el dominio absoluto de todo, existe la condición gregaria del hombre, como condición política que comparte con otros animales. Siguiendo esto, lo que haremos será identificar esta característica del ser humano, que si bien comparte con otros animales él llega a diferentes resultados por el nivel de orden y organización política del que es capaz. Este es el punto a tratar: toda agrupación de humanos, que termina en la formación de Estados, y que presupone un alto nivel de orden y organización, impone diferentes niveles de dominio sobre la naturaleza en razón de su propio beneficio y supervivencia. De esta manera pensaremos que la condición política del humano es la que provoca a su vez los medios para mantenerse unido, o sea, para seguir en un cierto orden y bajo una determinada organización, y que sin éstos no se hubiera podido garantizar su supervivencia. Para indagar en esto, seguiremos los siguientes puntos: a) animales políticos, apartado en el que

veremos que la condición del hombre como *politikós* refiere a motivos pre-políticos o pre-Estado; b) de la técnica a la política, aquí trataremos de desentrañar, a partir del mito del hombre narrado por Platón, la íntima relación entre técnica y política; c) la absorción de la técnica por la política, veremos cómo la formación de Estados dirige la técnica para llegar a un estado de abundancia, en el que la relación con la naturaleza se vuelve compleja; d) el privilegio del hombre y el derecho de muerte, donde se mostrará la relación existente entre los hombres y los animales, en la que el pensar sobre la soberanía dirigirá nuestros pasos; e) repulsión y asco: dominio del animal, apartado final en el que exploramos la realidad excluyente/incluyente que hace la política y la técnica sobre los animales no humanos, apoyándonos en un llamado de Walter Benjamin.

a) Animales políticos

Sin duda alguna la ficción del contrato social desarrollada por Thomas Hobbes nos pone la tarea de imaginar o recrear las relaciones que tienen los hombres entre sí antes de la formación del Estado. Esta formación humana pre-Estado de ninguna manera nos privaría de designarla como política, siguiendo el

sentido de la vieja palabra *politikós*, ya que lo que prima en ella es la asociación a la que pueden llegar los hombres, lo que se puede identificar como su condición gregaria. El hombre, después de todo, y antes de formarse dentro de un Estado, es un animal gregario. Hobbes identifica esta característica humana incluso en el estado de naturaleza, donde se desarrolla la guerra de todos contra todos. Aun en ese estado el hombre es capaz de formar alianzas aunque sean por estancias de tiempo muy corto. Para entender esto, primero tenemos que decir que todos los hombres son iguales en cuanto a la fuerza corporal se refiere. Bajo este supuesto Hobbes afirma que el hombre débil tiene la misma fuerza corporal para matar al más fuerte, “*ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra*” (Hobbes 2013, 100). Con esto no sólo podemos decir que la naturaleza del hombre es igual y corresponde directamente a la fuerza que emana de su cuerpo, sino que también por naturaleza el hombre goza de esa capacidad para unirse y asociarse con otros. La condición gregaria del hombre se cumple aunque sea con la finalidad de exterminar a otro de su especie. Esto no puede resultarnos extraño en una descripción de lo humano que se basa en el egoísmo. Al contrario, esta

característica posibilita o, más bien, genera esa disposición manifiesta a la guerra, en la que no existe la justicia por llevarse a cabo en un estado pre-civil. Además de esto, la desconfianza a los demás está presente en todo momento, pues no sólo se teme a un hombre que es igual en la capacidad de matar a otro sino en la unión de varios para exterminarlo y así apropiarse de aquello que es suyo.

“De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.” (Hobbes 2013, 101)

Así, el que conquistó, el más fuerte, a pesar de ello vivirá con desconfianza y temor hacia los otros, pues el peligro de que otros hombres puedan asociarse o confederarse es latente, con lo cual la guerra, esa disposición manifiesta, se hace patente y se lleva a cabo. Hobbes dio cuenta de la capacidad de la que gozan los hombres para poder asociarse y unir fuerzas para poder conquistar, exterminar y privar la libertad de los otros aun antes

de la formación del Estado. Pero tenemos que decir que sin esa desconfianza y ese temor a la muerte no sería posible la unión de los hombres bajo una forma de poder centralizado y común con el que se logre, en la medida de lo posible, moderar los conflictos, si no es que tratar de extinguirlos.

Con esto podemos entender que a toda formación de Estados le precede esa característica del humano que le hace posible la asociación: su ser gregario. Esto último se entiende a través de la palabra *politikós*, pues como lo afirma Peter Sloterdijk:

“...la palabra politikós apunta -sin acertar exactamente- a motivos prepolíticos y no-urbanos de la asociación humana. Sugiere que los seres humanos son desde el principio los-seres-que-no-viven-solos y que no sólo se reúnen para el apareamiento, aunque tampoco únicamente para el negocio ciudadano”. (2004, 174)

Ni apareamiento ni negocio, o no sólo eso. Las asociaciones humanas pre-Estado implican demasiadas actividades, que en el caso de Hobbes estriban en el despojo de los bienes de los otros, además del posible dominio de los débiles. Y digo posible porque es igual de fácil para el fuerte tanto dominar como aniquilar al

débil. Además de que otras actividades no pueden llegar a ser tan complejas o desarrolladas, pues el nivel de cooperación es mínimo. Esto se debe a que las asociaciones humanas presentan, en el estado de naturaleza, un carácter espontáneo.

“En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, no hay navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren de mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”. (Hobbes 2013, 30)

Las espontáneas asociaciones de los hombres con otros, que sólo sean para el despojo, la lucha, el dominio y la aniquilación, les privan de tener un claro desarrollo en diversas esferas, como en la industria, la técnica y la cultura. Es por medio de la asociación, de esa primigenia condición gregaria, que el hombre, junto a otros, es capaz de desarrollar no sólo sus habilidades individuales, sino que en

conjunto alcanzan aquello que los dirige a tener una mejor vida.

b) De la técnica a la política

El hombre aparece desnudo, sin armas, y sin qué cubrirse en el mito que narra Protágoras tras la repartición de todas las cualidades por parte de Epimeteo. En todos los animales ya se tenían repartidas de forma igualitaria todas las cualidades, pero, después de todo, al hombre no se le asignó cualidad alguna. Sin embargo, Prometeo encontró la manera para que el hombre tuviera los medios para conservarse: robó a Hefestos y a Atenea el secreto de la técnica y el fuego. A través de ellos el hombre pudo encontrar los medios para proporcionarse las cosas necesarias para su vida. Al menos con el fuego y la técnica el hombre fue capaz de muchas cosas: reconoció a sus dioses, creó un lenguaje, construyó casa, diseñó trajes y calzados y obtuvo su alimento de la tierra. Sin embargo, esos medios dados por la técnica no eran suficientes para defenderse de los peligros que la naturaleza le presentaba, en especial de los animales por los que era devorado. En razón de esto decidieron unirse para construir ciudades y así defenderse en conjunto de esos peligros. Pero, al poseer la técnica y no la política, los hombres

más que mantenerse seguros y protegidos se vieron atacados por muchos males, que se provocaban los unos a los otros. Ante esto, lo mejor fue que los hombres se mantuvieran separados. Este estado de inseguridad y desunión de los hombres logra terminar en el momento en que Zeus manda a los hombres el pudor y la justicia con los cuales podrán estrechar lazos y construir ciudades, que se garantizará con una ley, castigando a todo aquel que no participe del pudor y la justicia.

Este es, pues, el mito que pone Platón en boca de Protágoras. Lo primero que surge de interés es el tema de la técnica. Que si bien al hombre le es útil para conseguir su alimento y así darse condiciones para conseguir cosas necesarias para su vida, no le es suficiente para sobrevivir a los ataques de las fieras salvajes. Podía construir casas pero no ciudades. Para lograr esto último requería de la política. Si seguimos el orden de aparición en el mito la técnica es primero, pero pensemos que Prometeo hubiera robado de Zeus la política y se la hubiera donado primero a los hombres sin la técnica. Los hombres hubieran podido vivir juntos bajo el orden del pudor y la justicia, pero después de todo hubieran muerto, porque no tendrían la técnica que les procurara el bienestar. De esta manera

podemos decir que técnica y política van de la mano. Si en el hombre existiese la una sin la otra habría siempre una grave consecuencia en la cual la muerte sería la primera.

Lo segundo que podemos encontrar de interés es que la política no es inherente al hombre, sino que tiene que ser donada por Zeus, y que tendría que ser definida como el *arte* de ponerse de acuerdo en lo que respecta al pudor y a la justicia. Pues como narra el mito, los hombres se unieron (en esa condición gregaria) para buscar seguridad y conservación, pero su sola razón no les permitió identificar y convenir en el pudor y la justicia, lo que les provocó más males que bienes.

Siguiendo lo anterior, hay algo muy importante que nos quiere enseñar este mito, a saber, que la razón no es necesariamente importante en la unión de los individuos, sino que es la capacidad política. Se puede tener razón, pero sin la política los hombres simplemente no se unirían, y si lo hacen terminarían por destruirse. En otras palabras: para que se dé la unión entre los hombres antes de la razón está la política.

Ahora, si podemos ver la relación íntima entre técnica y política ya no será en el mito de Protágoras, sino en el análisis que desarrolló Hannah Arendt en

su libro titulado *La condición humana*. Después de realizar un extenso análisis del *Homo faber* y su capacidad para transformar el mundo, que sólo le es posible al instrumentarlo, escribirá lo siguiente:

“...los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del homo faber en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiógrafos, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría. Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija”.
(Arendt 1974, 231)

La producción de artefactos por medio de la fabricación permite, pues, ciertas condiciones que le garantizan al hombre actuar y hablar. La organización política de los hombres entre más compleja se vuelve sigue requiriendo de la

técnica para poder garantizar su continuación. El ejemplo del mito es claro, de ser hombres que viven separados y con pocas esperanzas de vida, pasan a ser hombres que viven juntos en una ciudad, que les garantiza mayor seguridad por su alto nivel técnico y por la cooperación que se puede llegar a tener.

Así, lo que llegamos a identificar es que la política requiere de la técnica, para que, como bien dice Arendt, sobreviva, pero a su vez, la técnica requiere de la política para que pueda desarrollarse.

c) La absorción de la técnica por la política

Que los hombres tengan la voluntad de ceder o transferir sus derechos a alguien en particular, que en todo caso será el soberano, no sólo es por el miedo a la muerte, sino también por el beneficio que pueden obtener de esa acción. Un beneficio particular que pueden obtener es la seguridad tanto de conservar su vida como la de resguardar sus bienes obtenidos por el trabajo. En general, la formación del Estado permite a los hombres que han cedido o transferido sus derechos puedan llevar a cabo una vida que esté centrada en la armonía. Esta armonía establece una organización de los hombres en el Estado, además de que

aumenta los niveles de cooperación entre los ciudadanos. Con esto podemos decir que si en el estado de naturaleza, que caracteriza Hobbes, la industria, la técnica y la cultura estaban limitadas o, en el peor de los casos, no existían, en la formación del Estado se da todo lo contrario y no sólo existen sino que se desarrollan en su máxima expresión.

Si habíamos dicho que la ficción del contrato social nos permite imaginar o recrear la relación que tenían los hombres entre sí antes de la formación del Estado, también nos permite imaginar la relación que el hombre tenía con la naturaleza. El estado de naturaleza Hobbes lo caracteriza como un estado de escasez, por lo que los hombres tienden a atacarse los unos a los otros para obtener los bienes ajenos. Esta escasez la podemos pensar en lo concerniente a la alimentación, que reúne tanto animales y vegetales así como los minerales. En un estado en el que hay pocos animales y la tierra no da muchos vegetales la lucha se vuelve constante para que los hombres sobrevivan. A esto se debe que la vida del hombre sea pobre y breve, pues si no muere de hambre tal vez muera por la mano de otro. No hay industria, no hay navegación y tampoco hay trabajo de la tierra; la crianza animal también tiene que ser mínima por ser foco también de luchas entre los hombres. En

general, podemos decir que la explotación de la naturaleza es mínima, porque no se tiene un orden y una organización estable que permita definir fines que convengan a todos los hombres para su bienestar. Así, la industria, la navegación, la agricultura o la crianza de animales en el estado de naturaleza o son actividades que no existen o que, sin duda, tienen un desarrollo técnico muy precario. En la formación del Estado vemos algo muy diferente, aparece la abundancia, pues como señala Hobbes: *“La nutrición de un Estado consiste en la abundancia y distribución de materiales que conducen a la vida: en su acondicionamiento o preparación, y, una vez acondicionados, en la transferencia de ellos para su uso público, por conductos adecuados”* (Hobbes 2013, 202). Y más adelante:

“En cuanto a la materia de esta nutrición, consistente en animales, vegetales y minerales, Dios los ha puesto libremente ante nosotros, dentro o cerca de la faz de la tierra, de tal modo que no hace falta sino el trabajo y la actividad para hacerse con ellos. En tal sentido la abundancia depende, aparte del favor de Dios, simplemente del trabajo y de la laboriosidad de los hombres”. (Hobbes 2013, 202)

En razón de esto podemos decir dos cosas: 1. Que la técnica puede brindar al hombre la capacidad para sobrevivir en el estado de naturaleza, pero no la satisfacción de vivir en seguridad y en la gloria de la abundancia. 2. Que la abundancia y el desarrollo de la técnica (de la industria, de la navegación, de la agricultura y de la cría de animales) se pueden maximizar si los hombres son capaces de ceder o transferir sus derechos a otro, que en todo caso será el soberano, para que garantice su seguridad y les permita vivir en armonía. Pero advertamos que el desarrollo de la técnica es el que permitirá también la abundancia y la distribución de los materiales que de ella provengan. Con esto encontramos otro beneficio que surge de la formación del Estado. En este sentido vemos cómo una organización humana más compleja como el Estado tiene por necesidad establecer más líneas de organización para que se pueda garantizar la armonía.

Veamos ahora otro ejemplo en el que política y técnica trabajan en conjunto en su relación con la naturaleza, produciendo diferentes resultados. El ejemplo proviene del texto de Kant titulado la *Paz perpetua* en el que, por su parte, ofrece algo de notable relevancia, que podríamos decir pertenece a un análisis sobre la transición del hombre

nómada al propiamente sedentario. Sin embargo, la característica fundamental en este caso es, pues, la relación del hombre con la naturaleza tras el establecimiento del Estado. En consideración al problema de la guerra, esa condición que parece está implícita en la naturaleza humana, comienza pues el poblamiento de la tierra y la domesticación de los animales:

“El primer arma de guerra que el hombre había aprendido a domar y domesticar, en la época del poblamiento de la tierra, era el caballo (pues el elefante pertenece a una época posterior, a la época del lujo de Estados ya establecidos); el arte de cultivar ciertas clases de hierbas, llamadas cereales, cuya primitiva naturaleza no conocemos ya nosotros, y la reproducción y mejoramiento de la variedad de frutas mediante transplantes e injertos (en Europa quizá sólo de dos clases, del manzano y del peral) sólo podían aparecer en Estados establecidos, donde existiera una propiedad de la tierra garantizada, después de que los hombres, antes en libertad sin leyes, hubieran sido empujados desde la vida de caza, pesca y pastoreo a la agricultura y se hubiera descubierto la sal y el hierro, quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes, a través del cual establecieron una

relación pacífica entre ellos e, incluso, con otros pueblos más alejados". (Kant 1989, 35)

Kant identifica un antes y un después en la relación del hombre con la naturaleza y la formación de Estados. En asociaciones humanas pre-Estado la domesticación de animales se lleva a cabo por necesidad de la guerra, y más que otra cosa es un arma que sirve para la defensa y la conquista de los otros. Es curioso que Kant mencione el caso del elefante como un lujo del Estado, lo que nos hace pensar que una vez lograda la paz por medio del establecimiento del Estado los ciudadanos ya pueden participar en comunidad para darse lujos, entre los cuales los animales están incluidos. El segundo caso que tiene que ver con la agricultura se relaciona con la abundancia que menciona Hobbes, pues el Estado garantiza la propiedad de los ciudadanos, lo cual les permite trabajarla sin temor a que les sea arrebatada. De esta manera los Estados establecidos le permiten a los hombres obtener su alimento, pero también, como bien menciona Kant, transformar la naturaleza por medio de *transplantes e injertos*, obteniendo así diferentes especies que la misma naturaleza no conocía, pero que la técnica del hombre puede producir.

d) El privilegio del hombre y el derecho de muerte

Hasta ahora hemos visto cómo es que las formaciones de Estado, que van más allá de la simple condición gregaria del hombre, conllevan un gran beneficio para los que son capaces de unirse en cercos políticos particulares, buscando un cierto orden cuya función no sólo sea una distribución precisa de las actividades de los incluidos, sino también la solución y elaboración de los conflictos. Bajo este ordenamiento los hombres son capaces de llegar, apoyados en la técnica, a condiciones de beneficio y abundancia altamente desarrolladas. Sin embargo, estas decisiones que toma el hombre para consigo mismo y para los demás, en tanto que tienen que ver con la formación del Estado, lo incluyen en una doble relación: la primera, dejarse gobernar por otro y, la segunda, que ese otro sea capaz de gobernar a los demás de la misma manera. Esto lo afirma Hobbes en el capítulo XVII de *Leviatán*: "*autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*". (2013, 141)

Esta doble relación plantea un sistema de inclusión/exclusión en el orden

político. Inclusión porque sólo se puede garantizar el gobierno por parte de un hombre o una asamblea si las personas que así lo deciden autorizan y transfieren sus derechos. Sólo aquellos que lo hagan tendrán el beneficio de vivir en armonía y estarán protegidos de los extranjeros que quieran causar daño. La exclusión viene dada a partir de los mismos firmantes del contrato, pues todos los que no firman son amenazas potenciales no sólo al cuerpo social sino también, y más directamente, al soberano.

Más arriba hemos argumentado que toda formación de Estados conlleva una mayor relación de explotación a la naturaleza, en la que la técnica ha sido siempre fiel compañera. Sin embargo, aquí demos el giro a pensar una parte de esa naturaleza, a saber, específicamente, sobre los animales no humanos. Y lo primero que debemos aceptar, siguiendo la teoría del contrato social, es que se plantea una relación exclusión/inclusión con estos seres al momento en que los hombres son capaces de firmar el contrato. La exclusión del animal no humano se da en el hecho de que no puede ser beneficiado por las leyes que los hombres son capaces de establecer en su Estado. En general, está fuera de la ley. Y la inclusión se da, precisamente, por ser fuente de alimentación, herramientas, lujo

o recreación, que en todo caso se pueden entender como animales-cosa o propiedad, como lo hicieron evidentes los ejemplos de Hobbes y Kant. El animal está dentro de un territorio y funciona en razón de una población, fuera de la ley, pero dentro del Estado. Y esto no está dado por una idea antropocéntrica que provenga de la religión o de una fuente epistémica. Como ya lo hemos afirmado, si el humano puede superponerse a todo lo demás, en específico a los animales, se debe a su condición política, que puede devenir en soberanía. Aquí se rompe o, más bien dicho, se supera eso que se comparte con los demás animales en el asunto del *politikós*. Lo anterior ocurre porque el humano, si se quiere al salir del caos del estado de naturaleza, es capaz, en relación con otros, de llegar a un orden más elaborado y a una organización más compleja, al punto de devenir soberano. Y esto, precisamente, es lo que posibilita que los humanos puedan superponerse a los animales no humanos, a lo que ya se pueden agregar las ideas religiosas, las condiciones epistémicas, la razón, el lenguaje, etc. De esto da muy bien cuenta Jacques Derrida en su seminario titulado *La bestia y el soberano*: “Hombre político como superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña, domestica o mata, de tal modo

que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida” (2010, 47). De esta manera entendemos que el hombre entra en relación de soberanía con el animal no humano, en la que ya podemos alegar la superioridad. Aquí ya no es el hombre que por la elección de otros se convierte en soberano, sino que el hombre en tanto ser político deviene soberano y se apropia de la vida animal. Hombre que decide si hace morir o deja vivir al animal, llevando a cabo su poder sobre la vida, la que, como afirma Derrida, se apropia. Este acto sólo puede ocurrir a través de la fuerza o del trabajo. Esto último ya lo vimos. Hobbes afirma que los animales están dispuestos por Dios en la tierra y que únicamente basta el trabajo y la actividad para poder hacerse con ellos. Aquí Hobbes, en el cap. XXIV de *Leviatán*, no es tan específico en relación a la fuerza, sin embargo, en el *Tratado sobre el ciudadano* es bastante claro:

“El derecho sobre las bestias se adquiere de la misma manera que sobre los hombres, a saber, por la fuerza y los poderes naturales. Pues, si en el estado de naturaleza les estuviese permitido a los hombres (debido a la guerra de todos contra todos) someter y matar a sus semejantes todas y cuantas veces les pareciese oportuno para sus asuntos,

con mayor razón todavía lo mismo ha de ser permitido en lo que concierne a las bestias, de las cuales pueden someter a las que se dejan domesticar y exterminar a todas las demás declarándoles una guerra perpetua. De donde concluyo que el dominio sobre las bestias no ha sido dado al hombre por un privilegio particular del derecho divino positivo, sino por el derecho común de la naturaleza”. (2008, 130)

Aquí la soberanía se hace más que evidente. La relación con la fuerza lo es aún más; fuerza que está dada por el derecho de la naturaleza y, siendo insistente, no por una idea religiosa, pues como en seguida lo argumenta Hobbes, antes de la promulgación de las Sagradas Escrituras el hombre no hubiera degollado a ningún animal para su alimentación. *“Pero, como es el derecho de naturaleza por el que las bestias se lanzan sobre nosotros cuando el hambre apremia, nosotros también tenemos el mismo derecho a utilizarlas y, mediante la misma ley, nos está permitido perseguirlas”* (2008, 130). Este mismo argumento es elaborado y defendido, como buen lector de Hobbes, por Spinoza en su *Ética*, en el que también apuesta por el derecho de naturaleza, pero agrega la utilidad que los hombres

encuentran en ellos.² En el estado de naturaleza, siguiendo a Hobbes, es la fuerza la que garantiza esa soberanía sobre los animales, mientras que en el Estado, en el que hay orden y bienestar, se da por medio del trabajo y la actividad del hombre. Ya sea trabajo y actividad o simple fuerza no borra la superioridad del hombre sobre el animal, más bien la confirma. Esto muestra la soberanía del hombre sobre el animal en tanto que busca una utilidad (alimentación, herramienta, lujo, etc.), llevando a cabo su derecho sobre la vida en tanto que la hace morir. Sin embargo, veamos el caso que muestra lo contrario y que nos permitirá ver la otra cara de la soberanía. Este otro tipo de relación que se tiene con los animales la expone Richard A. Epstein, en su texto titulado *Animals as objects, or*

subjects, of rights. Su intervención comienza tratando de responder al problema de si toda propiedad que se tiene sobre los animales conlleva necesariamente a su sufrimiento o a su destrucción. A lo que responderá lo siguiente:

“Animals that are left to their own devices may have no masters; nor do they have any peace. Life in the wild leaves them exposed to the elements; to attacks by other animals; to the inability to find food or shelter; to accidental injury; and to disease. The expected life of animals in the wild need not be solitary, poor, nasty, brutish and short. But it is often rugged, and rarely placid and untroubled”.(Epstein 2002, 10)

Si paramos aquí la intervención de Epstein diríamos que no está haciendo otra cosa más que describir el estado de naturaleza de los animales, que a fin de cuentas no es tan diferente del que describe Hobbes para el humano. Sin embargo, él continua: *“Human ownership changes this natural state animals for the better as well as for the worse. Because they use and value animals, owners will spend resources for their protection”* (Epstein 2002, 11). El hombre puede, o tiene la fuerza, para apropiarse de la vida de los animales, para sacarlos de su estado

² “La norma de buscar lo que nos es útil nos enseña, por cierto, la necesidad de unirnos a los hombres, mas no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es diferente de la naturaleza humana; pero el mismo derecho que tienen ellas sobre nosotros, tenemos nosotros sobre ellas. Más aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud o su potencia, los hombres tienen muchísimo más derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres; no niego, sin embargo, que los animales sientan; pero niego que por esto no nos sea permitido mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos plazca y tratarlos según mejor nos convenga, puesto que no concuerdan en naturaleza con nosotros y sus afectos difieren en naturaleza de los afectos humanos”. (Spinoza, E3Prop.XXXVIIEs. I)

natural y proveerles de protección, alimento, resguardo, servicio veterinario, etc. Digamos que el privilegio del que goza el hombre de hallar bienestar tras la formación del Estado puede ser dirigido también a la vida animal. Estemos de acuerdo con Epstein en que no toda relación que se tiene con los animales conlleva necesariamente a su sufrimiento o destrucción. Y esto es, precisamente, siendo la otra cara de la soberanía, el poder de dejar vivir. ¿Por qué matar a algunos animales para nuestra alimentación y dejar vivir a otros para nuestra compañía, diversión o lujo? Aquí está, precisamente lo que advierte Derrida, a saber, el hombre (político) en tanto soberano domina, somete la vida del animal, se apropia de ella y, en todo caso, puede hacerla morir o dejarla vivir. Pero no olvidemos que en estas ejecuciones del poder sobre la vida animal, la técnica en su desarrollo se ha implementado para hacer morir de forma brutal en cadenas de producción, como lo es el caso de las granjas industriales, y para dejar vivir mediante toda la producción de objetos que potencian el bienestar y la calidad de vida de las mascotas o los animales-lujo.

e) Repulsión y asco: dominio del animal

Comencemos este último apartado tomando y escuchando las palabras de Walter Benjamin, para así poder llevar a cabo un ejercicio de retrotracción que nos permita explorar un nivel de relación animal humano-no humano ya no en la implicación política y técnica, sino en aquello subyacente a ellas dos y que encontramos en el nivel del sentimiento y de la sensación. Para precisar, identificar el nivel del sentimiento y de la sensación permite, una vez abierto el intersticio de la relación político-técnica, comprender el establecimiento y el ejercicio de un tipo de dominio sobre el animal no humano vuelto más intenso y brutal. Como una suerte de hipótesis podemos decir que necesitamos develar este nivel para saber qué es lo que se puede modificar en primera instancia en nuestra relación con los animales no humanos; una vez realizado esto se podrá transformar la implicación política y técnica. Lo que nos dice Benjamin es lo siguiente:

“En la repulsión que nos inspiran los animales, la sensación predominante es el temor a que nos reconozcan al tocarlos. Lo que se aterra en las profundidades del hombre es la oscura conciencia de que él vive algo que, siendo muy poco ajeno al animal que provoca la repulsión,

pueda ser reconocido por éste”
(Benjamin 1987, 22).

Ya lo que habíamos dicho al inicio de este ensayo ha marcado un proceder en el entendimiento de la relación entre los animales humanos y no humanos, el cual marca también la separación a partir de la caracterización del humano como el animal con razón, lenguaje y capaz de un tipo de política que excede la mera condición gregaria. Sin embargo, la animalidad constituyente de lo humano no se puede negar del todo aunque sí puede ocultarse o, al menos, resguardarse y guarecerse en espacios de intimidad, por ejemplo, la transición del ciudadano participante de la acción en el ágora al jefe de familia recluso en el *oikos*. El proceso de ocultamiento de la animalidad traiciona al mismo animal humano al momento de ponerse en contacto con los animales no humanos e irrumpe en su seno la repulsión a esa otredad radicalmente otra, en la que no sólo acontece una histórica violencia hacia el animal no humano, sino también la extrema negación de la animalidad del humano. El juego del reconocimiento acontece en un doble movimiento: 1) el animal no humano reconoce al humano en su animalidad, pues para él no hay algo así como palabra, ni mucho menos algo

así como un ente racional, sino simple y llanamente un animal otro (lo animado-lo viviente) que le está tocando y que le percibe delante de él, he aquí el temor que señala Benjamin; 2) el animal humano reconoce en sí mismo ese parentesco animal tan íntimo al tocar a esa otredad radicalmente otra, que puede ser apreciada desde su gesto más vital en tanto que viviente, sin embargo, el humano aprovecha *su* superioridad legada por la razón para despreciarla. En este doble movimiento de reconocimiento el humano, en su animalidad negada, rechazada o reprimida, provoca la repulsión por esa otredad radicalmente otra. Y la razón le inspira los argumentos suficientes para exponer *su* superioridad. Axioma: La repulsión hacia el animal no humano sucede por el encontrarse del humano con su propia animalidad en el seno de su intimidad. Esto por un lado, pero dejemos terminar a Benjamin ese breve pasaje de *Calle de dirección única*:

“Toda repulsión es, en su origen, repulsión al contacto. Incluso el afán dominador sólo consigue pasar por alto este sentimiento mediante gestos bruscos y desmesurados: estrujará con violencia y devorará al objeto de la repulsión, mientras que la zona del más leve contacto epidérmico seguirá siendo tabú. Sólo así se puede

satisfacer la paradoja del imperativo moral que exige al ser humano la superación y, a la vez, el cultivo más sutil de la sensación de asco. No le es lícito negar su parentesco bestial con la criatura, a cuya llamada responde su repulsión: ha de enseñorearse de ella”.
(Benjamin 1987, 22-23)

Así, el afán dominador se produce por la repulsión al contacto, que se encubre por medio de los “gestos bruscos y desmesurados” que encuentran expresión en la violencia y en la voracidad del objeto de repulsión. Y después de todo el contacto se vuelve tabú, lo cual nos puede explicar por qué el capítulo expuesto por Benjamin lleva por nombre *Guantes*, que podemos entender como aquellos objetos mundanos cuya propiedad es separar o mantener a distancia la piel de otros objetos mundanos o de la naturaleza misma, animales incluidos. Más aún, los guantes se presentan como una alegoría con la cual podemos entender por qué el proceder de los humanos frente a los animales no humanos encuentra un intermediario técnico, una herramienta o un instrumento, desde el cuchillo sacrificial antiguo, pasando por la pistola de perno hasta llegar al sistema de electrocución utilizados en las granjas industriales; por otro lado, los bisturís, las

pinzas y las maquinarias para cortar orejas, rabo o para arrancar, así como para mutilar cuernos, colmillos o picos o, para ir de la mano con el título de Benjamin, los guantes de látex para explorar cavidades o para inseminar artificialmente. Podemos decir que el tabú del contacto expresa sus gestos bruscos y desmesurados en toda esta intervención sobre los cuerpos de los animales que violenta su comportamiento natural en la forma contemporánea de dominación.

Ahora, para entender cómo esta lógica de intervención, que acontece a partir del sentimiento de repulsión, conlleva a un cultivo de la sensación de asco, tenemos que detenernos en Michel Foucault. Lo haremos por la simple justificación de que tanto Foucault como Benjamin tuvieron un entrenador en común, a saber, Nietzsche. En estos dos pensadores podemos notar la impronta nietzscheana al hacer explícita la relación entre el objeto, el conocimiento que se tiene de él y los sentimientos, las sensaciones o las pasiones que determinan una relación particular entre el objeto y el conocimiento.

Foucault, siguiendo al astro nietzscheano, explica que hay tres pasiones que determinan la aproximación al objeto:

“En principio hemos de considerar que esas tres pasiones o impulsos –reír, detestar y deplorar- tienen en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por el odio. Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él y al mismo tiempo de alejar, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento”.
(1999, p. 27)

Más allá de contentarnos y de celebrar con euforia el haber encontrado un punto en común entre estos dos pensadores, como bien lo ha realizado Sigrid Weigel en su ensayo *Vasos comunicantes. Michel Foucault y Walter Benjamin*, tenemos que ver la conexión que nos permita dar más profundidad al análisis que estamos realizando. Siguiendo a Foucault, primero digamos que las pasiones o impulsos, el reír, el deplorar o el detestar se encuentran en la raíz del conocimiento, lo que en otras palabras

significa que las pasiones producen el conocimiento del objeto. Estas pasiones permiten que tras conocer el objeto, el conocedor se mantenga a distancia, se diferencie de él, se proteja y, además, que el conocedor tenga la posibilidad de desvalorizarlo. Más aún, no puede existir semejanza entre el conocedor y lo conocido. Todo esto encuentra su posibilidad fatal en el odiar al grado de terminar destruyendo al objeto de conocimiento.

En nuestro caso, el conocimiento del objeto llamado animal no humano debe prever que ya va impregnado de esos impulsos: nos provoca risa su “irracionalidad”, su “falta” de razón o su “sin razón”, lo cual ya nos protege de pensar o sentir la posibilidad de identificarnos con él y a través de nuestro odio se cumple la desvalorización extrema de esa animalidad (caso ejemplar: Descartes y su relación con los animales no humanos entendidos como autómatas).

El reír protege en tanto que permite burlarse del objeto y más aún ridiculizarlo (del verbo latino: rideo, risi, risum, ere). Se abre la distancia. Deplorar es el impulso o la pasión que expresa un lamentar, un llorar o un quejarse profundamente (del verbo latino: deploro, avi, atum, are). Al reír nos burlamos y

ridiculizamos al animal no humano y, a su vez, para abrir aún más la distancia y propiciar el rechazo, se lamenta o llora algún tipo de parentesco con él. Ahora, con el detestar como impulso se aborrece o se tiene aversión por algo (del verbo latino: odio, odis, odivi, osum, odire). Apuntemos que el odio entendido como aversión invoca a la repugnancia que no es otra cosa más que oposición, mientras que repugnar significa oponer, resistir, defenderse de (del verbo latino: repugno, avi, atum, are). Asimismo, la aversión provoca al asco que sucede y acontece como una impresión de algo desagradable y como un desprecio sin motivo. Con este pequeño viaje en la lengua vemos la sucesión de las sensaciones, pasiones y sentimientos al enfrentarse al conocimiento de un objeto. Lo cual, como ya lo habíamos señalado, propone que el conocimiento está determinado o producido por esas sensaciones, sentimientos y pasiones. Con esto entendemos, como momento de síntesis, que el odio busca desvalorizar al objeto pero también destruirlo, como lo puede señalar Foucault, y el sentimiento de repulsión con el fomento o cultivo de la sensación de asco impone un dominio o un enseñorearse del objeto así como una actividad voraz, como lo afirma Benjamin. Esto último puede funcionar si lo

configuramos de la siguiente manera: comer a la otredad radicalmente otra significa en la realidad más fatal su destrucción.

Bajo la mirada de esta actividad de retrotracción realizada, en la que hemos dilucidado los sentimientos, las sensaciones y las pasiones involucrados en el proceso de conocimiento sobre un objeto, en cuyo caso es el del animal no humano, ahora podemos explicitar que la forma de conocer el objeto conlleva también una fuerte implicación técnica al considerar al animal no humano tan distinto y diferente del humano, ante lo cual sólo le resta una existencia como objeto, dejado a la explotación y al dominio, resuelto a su vez como instrumento implicado en una racionalidad instrumental de medios-fines. Precisemos que este posicionamiento dominante de la técnica se lleva a cabo por esos sentimientos y sensaciones subyacentes a la misma actividad técnica. Afirmemos, reiterando, que si la técnica adquiere estos arranques frenéticos de dominio violento y masacre sobre el animal no humano se debe a que el sentimiento de repulsión y la sensación de asco están oportunamente operando en la capacidad perceptiva y gnoseológica del animal humano.

Si podemos decir todo lo anterior sobre la técnica, entonces también podemos explicar lo que sucede con la relación entre la política y la existencia de los animales no humanos, ya que hemos advertido que existe un intersticio en el cual hay un encuentro entre la política y la técnica. Así, en el ámbito de la política, la risa funciona para ridiculizar y, a su vez, burlarse de esa otredad radicalmente otra que carece de razón, de lenguaje y de acción, lo cual protege de cualquier intento por encontrar algún tipo de semejanza. Como se entendió por muchos siglos, la política era una actividad únicamente humana. La diferencia en este sentido se vuelve abismal, pero en el interior del animal humano se encontraba (o todavía se encuentra) el lamento profundo o la queja de que al acercarse al animal había una identidad, existía un encuentro y una identificación de la misma animalidad de lo humano, que era negada o reprimida al deplorarla y detestarla. Si la técnica lleva a cabo todo el proceso de dominio y de instrumentalización del animal, la política comienza con la repugnancia, o sea con el desacuerdo y la oposición a que éste pertenezca al mismo cerco político del humano. De esta manera, el humano al repugnar toda condición política del animal se defiende de todo intento por

sentir su propia animalidad. Ahora, esta repugnancia o este repugnar, que lleva a la repulsión, en el nivel político significa rechazar y excluir al animal de la ley. Comprendemos que en relación con el animal no humano existe una politización de la repulsión con su correspondiente cultivo de la sensación del asco. El animal, en el cerco político del humano, es el ser que existe en repugnancia: en el desacuerdo, en la oposición y en la incompatibilidad, como ya lo podemos advertir, por la carencia de razón, lenguaje y acción.

Más arriba habíamos expresado un juego de inclusión/exclusión en el que existen los animales no humanos. Con lo visto podemos decir que la inclusión solamente ocurre desde la racionalidad instrumental que absorbe la vida y el cuerpo animal y la integra únicamente como un objeto consumible en la relación con los humanos. Mientras que la exclusión aparece precisamente desde el cerco político en conjunción con la ley, en el cual el animal aparece y se manifiesta como nuda vida (pueden verse los casos de los mataderos certificados por el Estado, los laboratorios que experimentan con animales siendo regulados por normas internacionales, etc.). En este juego, que involucra a los sentimientos, las sensaciones y las pasiones, una forma

de conocer y una voluntad para conocer, la vida del animal está siendo gestionada y administrada desde el marco (*frame*) biopolítico.

Conclusión

Con nuestro recorrido hemos mostrado que toda formación humana, cuyo término es la fundación de Estados, impone una relación de dominio sobre la naturaleza, que a su vez no está dada por alguna idea antropocéntrica que provenga de la religión o de alguna fuente epistémica, y más bien pensamos que se debe a que el hombre, en tanto ser político, puede llegar a ser soberano. Esto último lo hicimos evidente en la relación hombre-animal, en la que el hombre que puede llegar a ser soberano puede apropiarse de la vida de los animales, ya sea para hacerlos morir o para dejarlos vivir. Pero tenemos que decir que esto encuentra una relación más compleja de dominio y explotación al momento en el que la técnica se introduce en el Estado para alcanzar y garantizar el estado de abundancia. De esta manera, se vuelve claro que los hombres tras la formación del Estado, que supone mayor orden y una organización más compleja, garantiza su sobrevivencia a partir de la técnica en relación con la naturaleza.

Tras analizar el vínculo existente entre la política, la técnica y los animales no humanos nos dedicamos a realizar un ejercicio de retrotracción, que nos impuso un proyecto de investigación sobre los sentimientos, las sensaciones, las pasiones e impulsos en relación con el conocimiento de los objetos. Lo primero que determinamos, siguiendo al astro nietzscheano y a sus dos jóvenes entrenados, Benjamin y Foucault, fue que el conocimiento de un objeto se produce a través de los sentimientos, las sensaciones y las pasiones, las cuales pueden proteger, distanciar, diferenciar al conocedor del objeto por conocer. El reír, el deplorar y el detestar, entendidos como pasiones nos permitieron introducir la realidad del rechazo, del lamento, de la repugnancia, de la aversión y del odio. Esto mismo lo pensamos con Benjamin y su atenta exposición del sentimiento de repulsión y del cultivo de asco hacia los animales no humanos, que en primera instancia aparecen o se presentan como objetos por conocer, pero condicionados por la repugnancia que el humano les tiene al encontrar a través del contacto su identidad animal o, en otras palabras, identificarse con su animalidad. A esto responde la repulsión y el asco, que no solo niega, rechaza y reprime la animalidad en el humano, sino que la

aversión y el odio le orillan al dominio violento y brutal de la vida y del cuerpo animal, incluso al grado de destruirlo.

Asimismo, este ejercicio de retrotracción nos llevó a determinar que tanto la técnica como la política están invadidas o impregnadas por los sentimientos, sensaciones y pasiones que abren la posibilidad del juego inclusión/exclusión: inclusión de la vida y del cuerpo animal al nivel de la racionalidad instrumental que la reduce a un objeto o instrumento insertado en la relación medios-fines; exclusión del cerco político humano que no significa otra cosa que situar al animal no humano fuera de la ley. Con esto llegamos a reconocer que si el intersticio político-técnico aparece como un espacio violento y brutal (excepcional) en relación al animal no humano, se debe a que en él subyace el nivel del sentimiento-sensación-pasión de repulsión y asco que se tiene por esa otredad radicalmente otra.

Por último. Dijimos que al hacer evidente este nivel a partir del ejercicio de retrotracción, nos sería permitido saber qué podemos cambiar en nuestra relación de dominio impuesta sobre los animales no humanos. Ahora, al menos sabemos que si queremos cambiar o transformar la realidad político-técnica, que incluye excluyendo a los animales no humanos,

abandonándolos a su experiencia de nuda vida frente a la violencia voraz y destructora, entonces, en un primer momento, tenemos que modificar y transformar nuestros sentimientos, sensaciones y pasiones por los animales no humanos. De lo contrario, el dominio, la voracidad y la destrucción de la vida y del cuerpo animal se llevarán a cabo por medio de técnicas más refinadas, pero al fin y al cabo con el propósito de destruir al animal, mientras que la realidad política seguirá excluyéndolo y rechazándolo de toda ley. Así, el animal no humano simplemente seguirá encontrando su existencia en la repugnancia: en el desacuerdo, en la oposición y en la incompatibilidad política.

JORGE VÉLEZ VEGA

Licenciado en psicología, licenciado en filosofía (UAQ), maestro en filosofía política (UNAM). Actualmente es docente e investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Coordinador de la licenciatura de Filosofía. Los tópicos de interés son los siguientes: biopolítica, bioética, ética y filosofía política, ética animal, las fronteras de lo humano y lo no humano, posthumanismo, seguridad y bioseguridad, gubernamentalidad.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1974.

Benjamin, Walter. *Calle de dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987.

Derrida, Jacques. *Seminario la bestia y el soberano*. Buenos Aires, Manantial, 2010.

Epstein, Richard A. “Animals as objects, or subjects, of rights”, en *Chicago*, John M. Olin Law & Economics Working Paper, Chicago, núm. 171, diciembre 2002, pp. 1-34, disponible en: <file:///C:/Users/Invitado/Downloads/SSRN-id359240.pdf>, último acceso: 18 de enero de 2016.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999.

Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2013.

----- *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2008.

Kant, Immanuel. *La paz perpetua*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

Sloterdijk, Peter. *Esferas II*. Madrid, Siruela, 2004.

Spinoza, Baruch. *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1980.

Weigel, Sigrid. “Vasos comunicantes. Michel Foucault y Walter Benjamin”, en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 69-96.