

LLORAR ABRAZADO AL CUELLO DE UN CABALLO EL OLVIDO DE LA MIRADA ANIMAL*

**CHORAR ABRAÇADO AO PESCOÇO DE UM CAVALO: O ESQUECIMENTO DO
OLHAR ANIMAL**

CRYING WHILE HUGGING A HORSE'S NECK: FORGETTING THE ANIMAL GAZE

Fecha de envío: 22 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 25 de junio de 2021

Silvana Vignale

Doctora en Filosofía. Investigadora en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET, CCT Mendoza. Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua.

Email: silvanavignale@hotmail.com

* Este escrito es parte, con algunas modificaciones, del libro *Filosofía Profana*, de la misma autora, de pronta aparición.

Llorar abrazado al cuello de un caballo: el olvido de la mirada animal

Silvana Vignale



Partimos de una premisa a partir de la cual reflexionar: la filosofía como olvido calculado del animal. El olvido de la mirada animal se basa en la lógica de la exclusión-inclusiva: lo otro incorporado en la regularidad de nuestro mundo mediante el sacrificio, y la crueldad. La denegación de la mirada animal, también es la denegación de lo animal en nosotros. Frente a ello, en un mundo humano definido por la racionalidad -que erige al hombre por encima de los otros seres-, tomamos el gesto performativo de Nietzsche, de llorar abrazado a un caballo, como acontecimiento de alejamiento de la humanidad. Como tarea política y porvenir sostenemos que es necesario traicionar lo que llamamos una "ética de los semejantes", responsable de producir una cicatriz o corte en dos, entre el alma y el cuerpo, entre lo espiritual y lo animal, y entre cualquier forma de binarismo, y ejercitar la mirada del acecho.

Palabras clave: Filosofía, Mirada animal, Humanismo, Ética del semejante.

Partimos de uma premissa a partir da qual devemos refletir: a filosofia como esquecimento calculado do animal. O esquecimento do olhar animal se baseia na lógica da exclusão-inclusão: o outro incorporado à regularidade de nosso mundo através do sacrifício e da crueldade. A negação do olhar do animal é também a negação do animal em nós. Diante disso, em um mundo humano definido pela racionalidade -que coloca o homem acima de outros seres- tomamos o gesto performativo de Nietzsche de chorar enquanto abraça um cavalo como um evento de estranhamento da humanidade. Como uma tarefa política e um futuro, argumentamos que é necessário trair o que chamamos de "ética das semelhanças", responsável por produzir uma cicatriz ou corte em dois, entre a alma e o corpo, entre o espiritual e o animal, e entre qualquer forma de binarismo, e exercer o olhar de perseguição.

Palavras-chave: Filosofia, Olhar do animal, Humanismo, Ética da semelhança.

We start from a premise from which to think: philosophy as calculated oblivion of the animal. The oblivion of the animal gaze is based on the logic of exclusion-inclusion: the other incorporated into the regularity of our world through sacrifice and cruelty. The denial of the animal gaze is also the denial of the animal in us. Related to this, in a human world defined by rationality -which puts man above other beings- we take Nietzsche's performative gesture of weeping while hugging a horse as an event of estrangement from humanity. As a political task in the near future, we think that it is necessary to betray what we call an "ethic of similarity", responsible for producing a scar or cut in two, between the soul and the body, between the spiritual and the animal, and between any form of binarism, and to exercise the gaze of stalking.

Key-words: Philosophy, Animal gaze, Humanism, Ethic of similarity.



Francisco de Goya - Perro semihundido
Óleo sobre revoco trasladado a lienzo, 1819-1823

1.

Partiremos de una premisa como guía en este recorrido: la filosofía como olvido calculado del animal. No debiera llamarnos la atención, y ya lo sospechamos: hay una historia del pensamiento occidental que define al pensamiento por oposición a lo animal, a lo salvaje, a lo inconsciente; que lo busca hacer pasar por lo propiamente *humano* (*demasiado humano*). El pensamiento reducido a la conciencia y a la racionalidad, como estándar de lo *bueno* y de lo *verdadero*, según los cánones de una ética *formal* –diremos: una ética de los semejantes– y de una ciencia *universal* y *objetiva*. Esa *certeza*, clara y distinta, de aspiración cartesiana, la de la separación o distinción entre el hombre y el animal, se funda sobre una imagen dogmática del pensamiento. Imagen dogmática que se encuentra en relación con la política, no solo porque el Estado le proporciona al pensamiento la forma de su *interioridad* (Deleuze y Guattari, 2006), sino porque despliega sus dispositivos para justificar la superioridad del hombre respecto del resto de los vivientes, su dominio, su forma devoradora de todo aquello que no reconoce como *igual*. Cuando decimos “hombre”, lo hacemos con toda intencionalidad: la idea de naturaleza humana coincide con todo lo que en el *hombre* –masculino– es dominación del otro, sojuzgamiento, violación, violencia; su percepción como superior respecto de la naturaleza, de los animales, de las mujeres, de los niños y niñas, y de identidades en tránsito. La noción de “igualdad” moderna, de la que nadie renegaría en términos de derechos e inclusión, se reduce a sus condiciones formales y acaba siendo un disfraz para justificar las desigualdades: la igualdad hace que cada quién sea responsable del buen o mal uso de sus capacidades –fundadas en una naturaleza humana que las habría repartido

a todos por igual—, despolitizando las condiciones materiales en las que cada quien se encuentra, deshistorizando la propiedad privada, proporcionando los cimientos para la meritocracia.

Esa imagen dogmática del pensamiento, que quiere lo *verdadero*, quiere también lo *bueno*: Nietzsche supo demostrar cómo esa voluntad de verdad es alcanzada por el ideal ascético, que se traduce en una aversión por la vida. Esa hostilidad a la vida no sólo se expresa a través de la crueldad que el hombre tiene respecto de los animales (matables, fagocitables, domesticables), el poco respeto y cuidado de la naturaleza, el sometimiento y violencia con los otros seres humanos, sino también en la negación de las propias fuerzas vitales —las del cuerpo, las del deseo, las de las pasiones—, en garantía de su *elevada* espiritualidad.

De acuerdo con esto, tenemos una tarea política y porvenir: cómo profanar o traicionar la certeza que nos convence de la persona como imagen soberana sobre el cuerpo y de su superioridad respecto de lo animal y de lo identificado como instintivo, pulsional, pasional, salvaje.

2.

Hemos mencionado antes que realizaríamos este recorrido con la atención puesta en el postulado de la filosofía como olvido calculado del animal. Así lo expresa Jacques Derrida (2008), en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, junto al interrogante sobre en qué sentido del *prójimo* se está próximo o cerca del animal.

El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí —de mí, que estoy si(gui)endo tras él—. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero —la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado— él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato. (Derrida, 2008, p. 26)

La mirada del gato a Derrida desnudo, donde se despierta un pudor *humano*, tan *humano* de saberse desnudo (pues los animales no están desnudos, no establecen la distinción moral entre quien se muestra al descubierto y quien está vestido), es lo que dispara una doble reflexión: la del pudor ante el otro ser, un extraño; y la de la ocasión de la mirada animal, mirada que lo hace concurrir al límite *abisal* de lo no humano: lo inhumano, o ahumano, “el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse” (Derrida, 2008, p. 28). La filosofía, como olvido calculado del animal, no ha tenido en cuenta la

mirada animal, los hombres de esta filosofía (como Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas) se han ocupado de esta inmensa denegación,

como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que –desde el fondo de una vida llamada animal y no solamente a través de la mirada– les habría obligado a reconocer, en el momento de dirigirse a ellos, que eso les miraba y les concernía (Derrida, 2008, p. 30).

La historia del hombre y la historia del animal no ha sido siempre la misma, así como tampoco la de las relaciones entre una y otra. En los últimos dos siglos se ha modificado la experiencia que llamamos “animal” –el nombre que los hombres se han otorgado el derecho y la autoridad de darle a otro ser vivo (Derrida, 2008, p. 39)–, la relación que con ellos tenemos debiera obligarnos a problematizarla: la experimentación genética, la industrialización y *producción alimenticia* de la carne animal; en una palabra, el sometimiento animal, el disfraz y disimulo de la crueldad, la violencia comparable con los peores genocidios. En ese sentido, como lo señala Mónica Cragolini, “toda ética reserva un lugar para la matanza que no se considera criminal: de ese modo se naturaliza la muerte del animal” (2016, p. 25); aunque no solo del animal. Es el corte biopolítico y la distinción que hace entre vidas más importantes que otras de ser vividas, de ser protegidas, de ser cuidadas, vidas jerarquizadas: el proyecto de investigación de Giorgio Agamben sobre el *homo sacer* va en esta dirección.

El concepto de *nuda vida* se refiere a la vida natural, al cuerpo del individuo tomado en cuanto simple cuerpo viviente, que ha sido despojado de sus connotaciones jurídicas y políticas –despojado de su estatuto personal y de su condición humana–, lo que la hace descartable, matable, sin que ello constituya un homicidio (Agamben, 2017). Entre humanos, la *nuda vida* es objeto de la violencia soberana. A quienes infringen la ley y el orden, de acuerdo a los parámetros basados en una gestión de los ilegalismos,¹³⁸ se les da la adjetivación de “animales” o “salvajes”, para rebajarlos a una condición *no humana*, para cosificarlos y disponer de ellos, para hacerlos siervos, para matarlos, para desaparecerlos. Pero es esa lógica de exclusión-inclusiva la que se inscribe también en los animales: son lo extraño o lo otro, que es incorporado o inscrito en la regularidad de nuestro mundo humano mediante el sacrificio, la crueldad, la violencia o relaciones de domesticidad basadas en relaciones antropomórficas. Lo que muestra a las claras que una

¹³⁸ Con “gestión de los ilegalismos” nos referimos a la función de la pena y de la prisión para organizar la transgresión de las leyes y de los castigos, en lo que podría llamarse una “justicia de clase”. Cfr. FOUCAULT, Michel (2008b). *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 316-317. También, sobre la gestión de los ilegalismos y la propiedad privada, cfr. VIGNALE, Silvana (2020). Responsabilizar a los desposeídos. En: Lobo suelto. Disponible en: <http://lobosuelto.com/responsabilizar-a-los-desposeidos-silvana-vignale/>

de las formulaciones del imperativo categórico kantiano “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 2010, p. 47), es el refuerzo de una *ética del semejante*, que sirve al dominio, a la crueldad y a la hostilidad a la vida. “– ¡Que no se haya considerado *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!...” (Nietzsche, 2006, p. 24). “Tenemos contra nosotros –dice Nietzsche– todo el *pathos* de la humanidad – su concepto de lo que *debe* ser verdad, de lo que *debe* estar al servicio de la verdad; todo «tú debes» ha estado hasta ahora dirigido *contra* nosotros...” (2006, p. 26). *Ética del semejante* o *ética de los iguales*, que justifica la cualidad humana de violentar y vejar a lo des-semejante, a todo lo que en los seres vivientes –*humanos o no*– no se considere humano.

Dislocando la mirada humana y antropocentrada respecto de la cuestión animal, el asunto no pasa por preguntarse si los animales piensan, o si tienen lenguaje, porque mantendríamos con ello la *certeza* –estratégicamente, pues toda certeza es en realidad una posición bélica– sobre *qué es* pensar. La filosofía como olvido calculado del animal es otra forma de mencionar otra premisa, de Nietzsche esta vez, que nos invita a usarla como guía de una traición a lo humano: que la filosofía no ha sido hasta ahora sino “una interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*” (Nietzsche, 2001, p. 35). Ese malentendido del cuerpo, la reducción del pensamiento a la interpretación y a una función *intelectual*, rehúye a las funciones afectivas y corporales donde mayormente no hay interpretación sino experimentación, *afección* y *con-fusión* entre nosotros y los otros, zonas de indiscernibilidad entre yo y el mundo, entre nuestra conciencia (o inconsciencia) y nuestra corporalidad. No se trata entonces, de ningún modo, de la perspectiva que pueda establecer una jerarquía entre *quienes piensan* y *quienes no*. El logocentrismo es ante todo una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*. Por eso, para Derrida, “*la cuestión previa y decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?* (...) La forma de esta pregunta lo cambia todo” (Derrida, 2008, p. 44). Y aunque no remueva la roca de la certeza indubitable del *cogito*, se refiere a una instancia diferente: a lo innegable del sufrimiento animal.

La reflexión de Derrida nos devuelve a un plano donde obligamos a la filosofía a considerar la mirada animal, donde aparece una interpelación ética a hacernos *responsables* de ese olvido calculado. No dar vuelta la cara a aquello que se nos presenta como un llamado ante el otro, ante el otro que es radicalmente *otro*. Se introduce de este modo la pregunta de si de lo que se trata es de conferir *derechos* al animal. Pero “una declaración de los derechos del animal, basada en los derechos del hombre, resulta solidaria –de manera ingenua– con una filosofía del sujeto” (Cragolini, 2016, p. 128). Nuevamente el fantasma de la interioridad y la soberanía.

De la misma forma, el pasaje hacia una *ética no humana* nos interpela a pensar en aquello que llamamos “amor” respecto de nuestros animales domésticos. Donna Haraway, en su *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad*

significativa, critica la idea de “amor incondicional”, como una especie de narcisismo humanista y fantasía neurótica, resistiendo al antropomorfismo en las relaciones con los animales:

me resisto a ser llamada la «mamá» de mis perros porque temo la infantilización de los canes adultos y la identificación errónea del importante hecho de que quiero perros, no bebés. Mi familia multiespecie no se basa en la maternidad subrogada o de alquiler; estamos tratando de vivir otros tropos, otros metaplasmos. (2017, p. 96)

Y retoma de Charis Thompson el concepto de “coreografías ontológicas”, para señalar ese guion de la danza del ser, que es más que una metáfora, y con el cual es posible pensar en otras topologías.

En un sentido similar lo expresa Laurie Anderson (2017), en un ensayo audiovisual titulado *Heart of a dog*,¹³⁹ en el cual narra la relación con su perra Lolabelle, junto a otras vivencias sobre su infancia y su mirada acerca de la vida y la muerte. En la película, Laurie no aparece excepto en el comienzo, en una ilustración, diciendo: “*This is my dream body. The one I use to walk around in - in my dreams*”.¹⁴⁰ No se presenta *en persona*, sino mediante su voz que interroga desde un lugar profundo, y cuenta un sueño en el que ella está en la cama de un hospital, y un médico le pasa un bulto. Envuelta en ese bulto, ve la carita de su pequeña terrier. “Apoyo mi cabeza sobre su frente y la miro a los ojos. Y es casi un momento perfecto, aunque la alegría se mezcla con un montón de culpa” (Anderson, 2017, p. 7). Culpa que, en esa escena onírica, aparece luego de mirar al animal a los ojos.

La posibilidad de una coreografía ontológica con otros seres nos hace sospechar sobre *otras* relaciones –quizás no nuevas, sino imperceptibles para nosotros– respecto de cómo nos *componemos* con los otros vivientes –*humanos o no*–, cómo hay una alteración constante de nuestra identidad en las relaciones entre los cuerpos, una modificación de nuestras potencias y de nuestros tamaños, de aquello de lo que nos volvemos *capaces*: capaces de hacer, capaces de sentir, capaces de pensar, capaces de ser afectados; y de todas las *capacidades de no*, si adoptáramos como resistencia a los modos capitalistas y neoliberales de producción subjetiva el “*I would prefer not to*”, del cuento de Melville (2015): *de todo lo que somos capaces de poder no hacer, no sentir, no pensar o no ser afectados*. Pues si algo nuevo tenemos que aprender en la traición a la ética de los iguales y en la transición a lo no humano es una nueva economía de los afectos, una nueva *aisthesis*...

¹³⁹ ANDERSON, Laurie (2015). *Heart of a dog. What do you see when you close your eyes?* Editado en formato libro como: ANDERSON, Laurie (2017). *El corazón de un perro*. Ciudad del este: Bikini Ninja.

¹⁴⁰ “Este es mi cuerpo de sueños. El que uso para caminar *en mis sueños*”.

Cragnolini utiliza el concepto de “virilidad carnívora” en su lectura de Derrida, para exponer el vínculo sacrificial con la vida de la autoridad masculina: “el soberano, el *ipse*, es el dueño y señor que puede «devorar» al otro” (2016, p. 147). La ética y la política se han constituido en torno a la figura del soberano. “Ser sujeto implica, en alguna medida, poder convertir a lo otro, lo diferente, en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección o digestión” (Cragnolini, 2016, p. 149). Por eso nuestros procesos de resistencias subjetivos, por eso todo tránsito hacia una ética y una política *no humanas*, requiere transitar un movimiento de desujeción que implica un *riesgo*.

3.

Es célebre el acontecimiento en el que Nietzsche ya no volvió a ser el mismo. El momento en que *perdió la razón*, en una plaza de Turín, abrazándose al cuello de un caballo, conmovido por la imagen de cómo era azotado porque –exhausto– no quería continuar la marcha que llevaba adelante el coche. Se atreve a su mirada, le rodea el cuello y rompe en llanto. Tal vez Milan Kundera (1997) tenga razón en su novela *La insostenible levedad del ser*, cuando evoca en la imagen de Teresa acariciando la cabeza de su perro Karenin, la escena de Nietzsche:

En ese momento recuerdo otra imagen: Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora.

Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo.

Y ése es el Nietzsche al que yo quiero, igual que quiero a Teresa, sobre cuyas rodillas descansa la cabeza de un perro mortalmente enfermo. Los veo a los dos juntos: ambos se apartan de la carretera por la que la humanidad, «ama y propietaria de la naturaleza», marcha hacia adelante. (Kundera, 1997, pp. 296-297)

El gesto de Nietzsche, según Kundera, es el de un pasaje en acto respecto del rechazo de la *machina animata* cartesiana, la decisión de traición a la humanidad, de distanciamiento para siempre de lo humano. Si ser humano es superar lo animal en nombre de *cierta espiritualidad y autonomía*, Nietzsche hizo el gesto contrario al abrazarse al caballo y perder la soberanía sobre su persona.

En los *Fragmentos póstumos* de 1887 ironiza diciendo que ahora somos más modestos y que ya no derivamos al hombre del “espíritu” o la “divinidad”, sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales, aunque somos los animales más fuertes, porque somos los más astutos. “El hombre es, en un sentido relativo, el animal peor logrado, el

más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos” (Nietzsche, 2006, p. 27). Y resalta que fue Descartes el primero que con audacia se aventuró a considerar al animal como una *machina*: “toda nuestra fisiología trabaja para demostrar esta proposición. Pero nosotros, lógicamente, no ponemos aparte al hombre, como hizo Descartes: lo que hoy, en general, se comprende del hombre, llega exactamente hasta el punto en que es comprendido como una máquina” (Nietzsche, 2006, p. 27).

Este *no ha lugar* de la mirada animal instituye lo propio del hombre y una relación que no es solamente con los otros vivientes, sino también consigo mismo. Pues la mirada antropocentrada del humanismo nos impide vernos vistos por el animal, como lo señala Derrida. Pero también es causante de la denegación de la propia *naturaleza* animal en nosotros. La denegación de *algo* de la propia mirada, del acecho del animal, la relación sacrificial con la propia corporalidad, en cuanto identificación de ella como lo animal del hombre, que debe someterse.

La historia de la filosofía como olvido calculado del animal, es la genealogía del hombre como resultado de “criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*” (Nietzsche, 1998, p. 65), para hacer del hombre algo “*calculable, regular, necesario*” (Nietzsche, 1998, p. 67), y si el ideal ascético ha tenido éxito en la forma en que nos subjetivamos, ha sido en cuanto el maltrato animal *también es* el maltrato animal *en el hombre*: en el sometimiento y silencio de nuestros instintos, de nuestras pasiones, el silencio de la corporalidad, el debilitamiento como receta cristiana para la *domesticación*, para la «civilización» (Nietzsche, 2006, p. 35). Si la filosofía es el olvido calculado del animal, la historia del humanismo debería comprenderse como el proceso por el cual nos hemos *des-animado* introduciendo ese cálculo y esa regularidad: la *larga historia de la responsabilidad*, según una genealogía de la moral, donde la culpa es el instrumento de esa interioridad creada mediante los instintos vueltos contra sí mismos, el medio por el que se sacrifica nuestro animal.¹⁴¹

El sacrificio se encuentra inscrito en la *ética del semejante*. No podemos –de aquí en más– seguir pensando esa ética sino a partir de la forma en que depotencia nuestros afectos, somete nuestros instintos, gobierna sobre nuestras pasiones y pulsiones, y nos *desanima* para *ser humanos*. Traicionar esa ética –tarea política y porvenir–, es no continuar realizando la fuerza para mantener abierta la herida de aquella cicatriz que deja el corte en dos, del alma y del cuerpo, del espíritu y de lo animal, de lo binario en todas sus dimensiones. El pasaje de lo humano a lo *no humano* trae la incomodidad de mirar a ese otro a los ojos y sustrae la posibilidad de salir ilesos ante ella. Ir más allá de lo humano, a la manera del *superhombre*, entendiendo que no se trata de conservar ni de potenciar la humanidad, sino de una *des-humanización*, “en el sentido de abandonar ciertos modos

¹⁴¹ Sobre esto último, cfr. VIGNALE, Silvana (2020). Genealogía de la deuda. Vestigios morales de nuestra servidumbre voluntaria. En: DISENSO. Revista de pensamiento político. Año 1. Volumen I, Número II. Noviembre de 2020. ISSN 2735-6167. Disponible en: www.revistadisenso.com Pp. 140-154.

de «ser hombre» propios del humanismo” (Cragolini, 2016, p. 77).¹⁴² Tal vez ese abandono, esa traición, esa profanación de lo humano pase, como lo expresara Derrida, por una *comunidad que viene*, donde no se trata solo de la comunidad de semejantes, donde nos encontremos vivos y vivas entre los vivientes, *componiendo* –en un sentido musical, formando acordes y una melodía– con quienes vivimos y compartimos la vida.

4.

La filosofía, que no tuvo en cuenta la mirada del animal –la mirada del animal sobre nosotros, como dice Derrida respecto de la mirada de su gato mientras él se encuentra desnudo–, también desconoció nuestro *sentido* animal, y la propia mirada animal. La mirada del animal no es objetiva –como la humana–, no calcula en términos de causa y efecto, no mira para reducir la multiplicidad a un universal, en un enunciado general que permita el conocimiento científico. Es la del acecho. ¿Dónde nos encontramos con esta (*también*) nuestra mirada? ¿Cómo hacernos de esa, nuestra propia *mirada (también)*, hoy que nos distraemos ante nuestro reflejo en las pantallas en los encuentros virtuales, donde nos distrae e incomoda nuestra presencia ante nosotros mismos, nuestros gestos que nunca estamos acostumbrados a ver, una presencia y unos gestos tan humanos? ¿Será que no solo nos incomoda estar desnudos frente al animal –ese que paradójicamente es tan cercano, tan doméstico–, sino también estar desnudos frente a nosotros mismos? ¿Desnudos ante nuestra humanidad? *Las meninas* de Velázquez, obra a la que Foucault le dedica un maravilloso primer capítulo en *Las palabras y las cosas*, expresa la mirada del hombre sobre sí mismo en un papel en el que se intercambian sujeto y objeto, donde la representación juega el juego de las invisibilidades, pero donde también deja en claro que el lugar del rey en la tela es el mismo que el del artista que retrata y del espectador que observa. Quizá sea tiempo de reconocer en ese reflejo que estamos desanimados ante nuestra imagen y ante nuestra mirada: ver en él el animal que hemos dejado de ser.

Las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia histórica nos han determinado en lo que somos, *humanas y humanos*, tan humanas y humanos. Se encuentra también en el ámbito de lo real la posibilidad de un modo de ser *no humano*. Lo sabemos: el camino no es la definición de un ser humano *mejor* que el que somos, de un ser humano liberado de la represión y de las múltiples determinaciones morales y obedientes. La liberación no se da sino en el mismo juego a expensas de la creencia en una o dos naturalezas, de la ley moral universal, de la ciencia como conocimiento objetivo, de la soberanía y la revolución –no de la revuelta–. Pero nuestra *certeza* es otra. Es de otra clase. Es una certeza que *tiembla*. No sabemos hacia dónde se dirige una flecha, que ha sido lanzada hace tiempo. Ya no podemos mantener el equilibrio entre las fuerzas que *nos quitan la potencia* –las de nuestras formas de obediencia–, y las que *nos aumentan* –las que nos multiplican, que

¹⁴² Mónica Cragolini utiliza la traducción de “ultrahombre” para evitar el malentendido que el vocablo “superhombre” podría arrastrar, como una suerte de súper humanidad o de humanidad potenciada. Nos resulta válido, aunque preferimos conservar el prefijo “súper”, en cuanto expresa lo que se encuentra “sobre”, “por encima”, “más allá”, no en un sentido trascendente, sino de lo que ha superado –propiamente– su destino, lo que ha devenido otra cosa.

nos hacen crecer y llegar más alto que cualquier ser humano—. Ya no podemos hacer equilibrio entre la libertad de pensamiento y la obediencia política, entre el animal y el superhombre, entre poner a la vida como derecho fundamental en nuestras declaraciones y al mismo tiempo volverla sacrificial cuando no se trata de la vida del semejante, del propietario, del hombre blanco, y ahora emprendedor, fuerte, *resiliente*. Nos han sobrado fuerzas productivas, nos ha sobrado valor y coraje para mantener la cicatriz.

Deberíamos mirar desde donde *alguien* parpadea en la abertura del *cogito*, sin identificarnos con él; comprender que el *hombre*, como figura, como personaje, es un pliegue de nuestro saber que –como lo sostiene Foucault en *Las palabras y las cosas*– ha entrado recientemente en el campo de saber occidental y en las ciencias humanas, “y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 2008a, p. 17). Sobre la cuestión de la muerte del hombre, debería investigarse mejor su nacimiento, escribirse una novela corta para contar qué ha pasado allí:

La modernidad empieza cuando el ser humano se pone a existir dentro de un organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología; cuando se pone a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto se le escapa; cuando aloja su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por la insistencia de su palabra. (Foucault, 2008a, p. 331)

O como lo hemos referido antes: el ser humano nace cuando se produce esa cicatriz que nos divide en la persona y una naturaleza corpórea y animal, cuando separa y gestiona nuestras fuerzas para la producción y la obediencia, cuando le otorga –también al cuerpo– una identidad orgánica, cuando nos hace optar por géneros y especies binarias, cuando nos introduce un programa de gobierno sobre lo pulsional, sobre el deseo, sobre nuestros afectos, sobre nuestros pensamientos (llevándolos siempre a la acequia o al cauce artificial de la interpretación y del intelecto). Que no haya programa, no significa que no haya un camino: *profanar los límites*.

¿Podemos ejercitar la mirada del acecho, sin caer en la locura que indefectiblemente también es cooptada por los dispositivos, *humanos, tan humanos?*

Bibliografía

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Anderson, L. (2017). *El corazón de un perro*. Ciudad del este: Bikini Ninja. Traducción de Patricio Grinberg.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

- Deleuze, Gilles, (1996). "A" de Animal El Abecedario de Gilles Deleuze (L'Abécédaire de Gilles Deleuze) es un programa de la televisión francesa producido por Pierre-André Boutang en 1988-1989, emitido en el año 1996.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos. Traducción de José Vázquez Pérez.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel.
- Foucault, M. (2008a). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Elsa Cecilia Frost.
- Foucault, M. (2008b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria ediciones. Traducción de Gabi Herczeg.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres (seguido por Crítica de la razón práctica, En torno al tópico "eso vale para la teoría pero no sirve para la práctica", Hacia la paz perpetua y Sobre un presunto derecho a mentir por la filantropía*. Madrid: Gredos. Traducción de Roberto R. Aramayo.
- Kundera, M. (1997). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets. Traducción Fernando de Valenzuela.
- Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente*. Guadalajara: El Quinqué Amarillo.
- Nietzsche, F. (2006). *El anticristo. Fragmentos póstumos 1887*. La Plata: Terramar. Traducción de Carlos Taurino Rottens.
- Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: EDAF. Traducción de José Carlos Mardomingo.
- Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Vignale, S. (2020). "Amor por el fantasma del futuro: hacia una ética y política de lo no humano". En: Lobo suelto, mayo de 2020. <http://lobosuelto.com/hacia-una-etica-y-politica-de-lo-no-humano-vignale/>
- Vignale, S. (2020). "Genealogía de la deuda. Vestigios morales de nuestra servidumbre voluntaria". En: DISENSO. Revista de pensamiento político. Año 1. Volumen I, Número II. Noviembre de 2020. ISSN 2735-6167. Disponible en: www.revistadisenso.com Pp. 140-154.
- Vignale, S. (2020). "Responsabilizar a los desposeídos". En línea: Revista Bordes, septiembre de 2020, <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/responsabilizar-a-los-desposeidos/>

**Llorar abrazado al cuello de un caballo: el olvido de la
mirada animal**
Silvana Vignale



SILVANA VIGNALE

Estudió el Profesorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET. Actualmente se desempeña como Investigadora en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET, CCT Mendoza; y como Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito en coautoría *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (Mendoza, Universidad del Aconcagua, 2021), *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (de pronta aparición) y es autora de capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Docente en seminarios de posgrado, dirige además proyectos de investigación en CONICET y en la UDA.