

# **COMO UN ANIMAL UN SÍMIL EN VEZ DE UN SUJETO\***

**COMO UM ANIMAL: UM SÍMILE EM VEZ DE UM SUJEITO**

**LIKE AN ANIMAL: A SIMILE INSTEAD OF A SUBJECT**

Fecha de envío: 22 de septiembre de 2020

Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2021

**Todd McGowan**

Doctor en Filosofía de la Ohio State University. Profesor en el Departamento de Inglés de la University of Vermont.

Correo: todd.mcgowan@uvm.edu

**Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá**

Maestro en Comunicación, Universidad Iberoamericana (México) Andrew Mellon Grant post-MA fellowship, “Extimacies: Critical Theory from the Global South”

Email: sergio.aguilaralcala@gmail.com

\*Traducción del capítulo “Like an Animal: A Simile Instead of a Subject” del libro *Lacan and the Nonhuman* (2018, Palgrave).

## Como un animal: un símil en vez de un sujeto Todd McGowan (Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá)



El presente artículo, de la autoría de Todd McGowan, se pregunta por qué recurrimos a símiles de animales para explicar actos humanos (“gorda como una ballena”, “traidor como una serpiente”). En apariencia, esto sería para degradar un acto humano a una animalidad primitiva. Sin embargo, el psicoanálisis es una poderosa herramienta para invertir esta lectura. Para McGowan usamos estos símiles precisamente para controlar lo que nos hace humanos y nos separa de los animales: un exceso de subjetividad que mancha todo acto humano, incluso uno considerado “natural”. Así, el humano no sería un animal más, sino un animal que es como un animal, que carga con algo extra que le estorba en su relación con su propia animalidad. Se complementa este artículo con una introducción por parte del traductor donde se pone un antecedente teórico y se llevan las consecuencias de esta hipótesis a otros espacios.

**Palabras clave:** animalidad, psicoanálisis, subjetividad, ley.

Este artigo, de autoria de Todd McGowan, pergunta: por que recorremos a comparações com animais para explicar os atos humanos ("gordo como uma baleia", "traidor como uma cobra")? Aparentemente, assim faríamos para degradar um ato humano relegando-o à animalidade primitiva. No entanto, a psicanálise é uma ferramenta poderosa para reverter essa leitura. Para McGowan usamos esses símiles justamente para controlar o que nos torna humanos e nos separa dos animais: um excesso de subjetividade que mancha todo ato humano, mesmo aquele considerado "natural". Assim, o humano não seria apenas mais um animal, mas um animal que é como um animal, que carrega algo a mais que atrapalha sua relação com sua própria animalidade. Este artigo é complementado com uma introdução do tradutor, na qual se desenvolve um referencial teórico e na qual as consequências dessa hipótese são conduzidas a outras direções. .

**Palavras-chave:** animalidade, psicanálise, subjetividade, Direito.

The following article, written by Todd McGowan, asks why we use animal similes to explain human actions (“fat as a whale”, “traitor as a snake”). Apparently, we do so in order to degrade a human act to a primitive animality. However, psychoanalysis is a powerful tool to invert this reading. For McGowan, we use these similes precisely to control what makes us humans and separates us from the animals: an excess in subjectivity that stains every human act, even those considered as “natural”. Thus, the human is not another animal, but an animal that is like an animal, that carries an extra weight that disturbs the relation to its own animality. This article is complemented with an introduction by the translator, where a theoretical background is commented, and the consequences of McGowan’s hypothesis are brought to new places.

**Keywords:** animality, psychoanalysis, subjectivity, Law.

### 1. Introducción del traductor

El presente artículo, de la autoría de Todd McGowan, es parte del libro colectivo *Lacan and the Nonhuman*, obra dedicada, de acuerdo a sus editores (2018, pp. 2-3), a regresar al pensamiento de Freud y Lacan en su articulación con el giro hacia lo no-humano, pero no para ponerlos como autores que abogaban por un sesgo a leer el mundo desde lo humano (como señalan algunas críticas), sino como autores que habitan en la brecha entre un entendimiento humano del mundo no humano (filosofía cartesiana), y un entendimiento no humano del mundo humano (filosofía no antropocéntrica, giro no-humano en las humanidades).

El psicoanálisis, en su acepción más crítica y poderosa, no es una disciplina enfrascada en un eterno escepticismo posmoderno, ni en un nostálgico anhelo por la Ley y la disciplina del Padre (del modo en que varias corrientes de pensamiento, conservadoras o liberales, lo han criticado). El psicoanálisis es, ante todo, una práctica y una reflexión sobre el sentido, o más precisamente, sobre los límites del sentido. Y entendiendo esto, es una práctica que, entre muchos otros campos y dimensiones, se preguntó por la relación que sostiene el humano con los animales. Para ubicar al psicoanálisis en esta discusión, se reconocen 3 posturas:

1) La postura pre-moderna, para la cual, en el fondo, somos animales, por más que nos vistamos y habitemos la cultura y el lenguaje, y por lo tanto, *debemos* adquirir responsabilidad con el planeta, *reconocer* el lugar que ocupamos en él (vemos que esta postura pre-moderna de antigua no tiene nada, pues es el modo en que se informa el activismo ambientalista de hoy, desde el más *light* hasta el terrorista). El problema con esta postura es que continúa creyendo en un mundo puro, donde los animales, plantas y el medio ambiente son un Uno holístico, integrado, interrumpido con la violencia humana, es decir, sigue enfrascada en una dicotomía, la de naturaleza vs. cultura, curiosa dicotomía pues sólo existe del lado de la cultura (la naturaleza no se hace preguntas sobre su posición respecto a la cultura, sólo la cultura las hace).

2) La postura cognitivista, desarrollada en un principio por Noam Chomsky, para la cual la diferencia de nosotros con los animales es que hemos desarrollado una estructura innata de lenguaje, prueba última de que somos seres más evolucionados que ellos y que, si bien los animales se comunican, lo hacen de modos mucho más primitivos e incipientes que nosotros (ésta es la postura que parece informar a las neurociencias). El problema de esta postura es que no puede dar cuenta del problema que el lenguaje trae, problemas que considera contingentes a su uso, y no como prueba de la falla estructural que el lenguaje introduce, pues aún habita en una “mente interior”, “cualidades innatas”, que se supone tenemos los humanos, es decir, sigue creyendo en un “humano natural”, un humano previo al lenguaje que, a pesar de sus graves atropellos contra la naturaleza, sigue encarnado en su “animalidad verdadera”.



3) La postura psicoanalítica, iniciada por Sigmund Freud y llevada a interesantes desarrollos por Jacques Lacan, para la cual la diferencia de nosotros con los animales es que hemos desarrollado lenguaje (que no debemos confundir con la capacidad de comunicarse), prueba última de que somos seres descentrados de nosotros mismos, que no correspondemos con nosotros, y esta brecha que se abre en nuestro interior es donde habita lo propio del humano: la pulsión, en contra del instinto animal; el deseo, en contra de la búsqueda de la satisfacción animal; el goce, en contra del placer animal; el objeto *a*, en contra de los diferentes objetos del mundo animal; el orden simbólico, en contra de las características físicas del medio ambiente; etc. La razón por la que esta postura puede informar de una relación diferente es porque no cae en la ingenuidad de que podemos acceder a una “naturalidad pura” que hemos “perdido” a causa de nuestra violencia, nuestra sobre-producción, o cualquier otro mal: la idea de una “naturalidad pura” es ya un estado que sólo nace en tanto nunca lo tuvimos. En otras palabras, lo único que perdemos es la pérdida misma: nunca fuimos seres puros.

Una vez puestas al frente estas posturas, reconocemos la interesante discusión que Jacques Lacan sostuvo sobre la animalidad en toda su obra. Partiendo de su temprano e influyente texto de 1949, “El estadio del espejo” (Lacan, 2009), y avanzando por todos sus seminarios, Lacan siempre mantuvo presente la idea del descentramiento, de la falta constitutiva del ser hablante, falta que se evidencia en la distancia que separa al organismo biológico que habitamos y “el cuerpo” que creemos tener. Señala en su *Seminario 1* (dictado entre 1953-1954): “[...] ésta es la única diferencia verdaderamente fundamental entre la psicología humana y la psicología animal. El hombre sabe que es un cuerpo, cuando en realidad no hay ninguna razón para que lo sepa, puesto que está en su interior. También el animal está en su interior, pero no tenemos razón alguna para pensar que se lo representa así” (Lacan, 1981a, p. 253).

En este momento de la obra lacaniana, el ser humano sabe que es un cuerpo, aunque este es un engaño, pues precisamente es un cuerpo en tanto que *no es* sólo un organismo biológico: para el psicoanálisis, el cuerpo es una consecuencia de la intromisión del significante. Una década después, en el *Seminario 10* (dictado entre 1962-1963), continuará expandiendo esta idea del engaño y del significante:

*No es una propiedad únicamente del hombre la de borrar las huellas, operar con las huellas. Vemos que algunos animales borran sus huellas. Vemos incluso comportamientos complejos que consisten en enterrar cierto número de huellas, por ejemplo, deyecciones - es algo bien conocido en los gatos.*

[...]

*El animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas. Pero al hacerlo, ¿está haciendo significantes? Hay algo que el animal no hace - no hace huellas falsas, o sea, huellas tales que se crea que son falsas, cuando son las huellas de su verdadero paso. Dejar huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diré esencialmente humano,*

## Como un animal: un símil en vez de un sujeto Todd McGowan (Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá)



REVISTA LATINOAMERICANA DE  
Estudios Críticos Animales

*sino esencialmente significativa. Ahí es donde está el límite. Ahí se presentifica un sujeto. Cuando una huella se ha trazado para que se la tome por una falsa huella, entonces sabemos que hay un sujeto hablante, ahí sabemos que hay un sujeto como causa. (Lacan, 1981b, p. 75)<sup>187</sup>*

Esta cita es interesante, pues no se esencializa lo humano (“no diré esencialmente humano”), sino que se expresa la significantización de lo humano (sino esencialmente significativa”). Para quien considere que Lacan estaba enfrascado en una lectura antropocéntrica (políticamente incorrecta en nuestros tiempos), lo que en realidad se empeñaba en señalar era que una lectura “no antropocéntrica” constituiría un engaño. Una década más tarde, durante el *Seminario 20* (dictado entre 1972-1973), así se burlaba de los experimentos psicológicos con ratas (al que llamaba “unidad ratera”, precisamente en tanto el psicólogo asume que hay correspondencia entre el cuerpo y el pensamiento), y el gran problema epistemológico que traen<sup>188</sup>:

*Lo único que tiene que aprender la unidad ratera, en esta ocasión, es a hacer una seña, a dar un signo de su presencia de unidad. La portachuela sólo se reconoce por un signo y el apoyo de la pata sobre ese signo es un signo. Siempre es haciendo señas como la unidad llega a lo que permite concluir que hay aprendizaje. Pero esta relación con los signos es de exterioridad. Nada confirma que pueda haber en la rata aprehensión del mecanismo que se consigue apretando el botón. Por eso lo único que cuenta es saber si el experimentador comprueba no solamente que la rata descubrió el truco, sino que aprendió la forma en que un mecanismo se aprehende, que aprendió la que hay que aprehender. (Lacan, 1981c, p.170)*

Como se nota, esta capacidad propia del humano para engañarse es lo que nos permite problematizar el asunto del desconocimiento. Para el psicoanálisis, la distinción entre saber e ignorar no es tan simple, pues es atravesada por procesos de negación, represión y desmentida. Freud planteó esta discusión en varios momentos de su carrera. En el texto “Fetichismo”, publicado en 1927, señala: “Si en [el proceso de la represión] se quiere separar de manera más nítida el destino de la representación del destino del afecto, y reservar el término «represión» para el afecto, «desmentida» {«*Verleugnung*») sería la designación alemana correcta para el destino de la representación” (Freud, 1976a, p. 148).

<sup>187</sup> En otras palabras: el animal puede intentar engañar, con o sin éxito, pero sólo el humano presenta un engaño de modo tal que se crea que es un engaño, cuando es una verdad.

<sup>188</sup> Dejo para otra ocasión preguntarse si este argumento puede entrar en el debate para acabar con los experimentos con animales.



Es decir, el ego se enfrenta a una percepción desagradable, y se invierte energía psíquica en lograr controlarla.<sup>189</sup> La desmentida es el resultado de nuestro intento de controlar esa percepción desagradable.

La tesis principal de McGowan es que no usamos las metáforas de animales para “degradar” a la persona a una animalidad primitiva e inferior de la humanidad, como cuando decimos que alguien “duerme como un oso” o “come como una vaca”, es decir, que duerme o come más de lo que “debería” o de lo “normal”, que no se comporta como un “humano normal”. Más bien, usamos la metáfora animal para tratar de *animalizar*, de *naturalizar*, de regresar a la naturaleza, un acto en el que un sujeto hablante exhibe el exceso que le constituye como humano: para desmentir (*to disavow*<sup>190</sup>) el exceso de subjetividad que constituye al humano. Usamos los símiles de animales para controlar la percepción desagradable de alguien que exhibe *mucha* subjetividad, un *exceso* de subjetividad, es decir, alguien que exhibe estar fuera de la norma, fuera de la Ley.

No tendría mucho interés esta introducción si fuese un resumen del artículo, para ello está su lectura. Quisiera terminarla señalando una nueva dimensión que se abre con las muy interesantes aristas que McGowan apunta.

Mientras que en este artículo McGowan se pregunta por la animalización de los actos humanos, podríamos también señalar lo interesante que es la humanización de los actos animales. Esto se manifiesta en leer los actos de los animales con “los lentes” antropocéntricos, y su correlativo, utilizar animales para exponer dimensiones afectivas humanas.

Leer los actos de animales con lentes humanos se manifiesta en nuestra cultura digital con la popularidad de ver a los animales comportándose como si fueran humanos: un perro “saluda cortésmente” dando la pata, un gato “frunce el ceño en enojo” por algo que le hicieron, una ardilla “come feliz” una nuez que le dieron en una ventana. La popularidad de estos videos, de ver a estos animales ejecutando acciones “como si fueran humanos” continúa la idea de que nosotros somos, en realidad, animales, estamos reducidos a las descargas eléctricas en nuestro cerebro y nuestros “instintos evolutivos”. Esto es lo propio del discurso neurocientífico, que pretende reducirnos a los botoncitos que se iluminan en la computadora cuando nos ponen un casco y nos piden que apretemos un botón para mandar descargas eléctricas a otro<sup>191</sup>, o consideran que somos

---

<sup>189</sup> La negación es un proceso muy similar, en el que se controla la percepción desagradable, justamente, al admitirla, pero negándola. Como señala Freud: cuando el paciente dice “Usted se pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es”, se debe rectificar señalando que “entonces, es su madre”. Ver Freud, 1976b, p. 253.

<sup>190</sup> McGowan usa el vocablo *disavow*, que es el que, en la *Standard Edition* (la más popular compilación de la obra de Freud en inglés) traduce la palabra alemana *Verleugnung*. Las *Obras completas* (la más popular compilación de circulación de Freud en español) usa el vocablo *desmentida*, y fue el adoptado en la traducción de este artículo. Precisamente McGowan reconoce que hay un complejo sistema de pensamiento que Freud se preocupó por aclarar durante toda su vida (prueba de ello es la constante re-escritura y nueva publicación de sus obras) en torno a las modalidades de negar algo.

<sup>191</sup> Este y otros ejemplos de la psicologización y neurologización del mundo son explorados de manera muy inteligente y crítica por Jan de Vos (2019).

## Como un animal: un símil en vez de un sujeto Todd McGowan (Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá)



seres empáticos “por naturaleza” ya que nuestro cerebro se ilumina igual cuando levantamos un brazo que cuando vemos a otra persona levantar el suyo<sup>192</sup>.

El problema con estas posturas es que rápido desembocan en una misantropía que considera a los animales como seres “puros” que sufren nuestra idiota violencia, como los populares videos de rescates de perros<sup>193</sup>, o la actitud de animalistas que abiertamente dicen preferir interactuar con animales que con seres humanos. Habrá que ser escépticos ante la velocidad con que alguien se vuelve vegano tras ver videos de violento maltrato en granjas, pero no parece cuestionar el origen manchado de explotación laboral de inmigrantes que cosechan sus productos veganos y verduras, o las mujeres explotadas en fábricas textiles que producen la ropa chic que presumen en su Instagram. Esta fantasía de una naturaleza “pura e inocente” que hemos corrompido es síntoma de la desmentida en la que nos encanta vivir en nuestro mundo “post-humano” y “no antropocéntrico”.

Por otro lado, en nuestra cultura digital es sumamente frecuente el uso de animales para exhibir un afecto propio de lo humano, lo que vuelve a los animales, o la imagen de ellos, en vehículos de nuestras experiencias. Es lo propio de animales que vestimos y les hacemos desfilar en pasarelas donde exhiben sus vestidos, o los paseamos en carriolas como si fueran bebés humanos. Los memes y stickers en mensajería de smartphones de gatos y perros llorando, riendo o viéndonos con un gran abanico de emociones señalan esta dimensión. El audiovisual de animación no está ajeno a esto: películas infantiles cuyos protagonistas son animales que exhiben las características que, por alguna razón, “leemos” en ellos (como en *Zootopia*, estrenada en 2016, donde una coneja es un animal muy “inocente”, y un lobo es un animal muy “astuto”<sup>194</sup>); o en animación para adultos donde a los animales humanizados, por momentos, “se les escapa” su animalidad (como en *Bojack Horseman*, transmitida entre 2014-2020, donde un caballo humanizado de pronto relincha durante el acto sexual, o un pez globo no puede evitar hincharse cuando se enoja, una gata saca las garras cuando se asusta, o un perro levanta las orejas cuando escucha a alguien aproximarse).

Se revelan así dos lados de la misma moneda: el humano animalizado (el tema del artículo de McGowan) y el animal humanizado (el correlato de *Zootopia* y *Bojack Horseman*). En ambos casos asistimos a la metáfora animal para desmentir el exceso de subjetividad propio de todo acto humano, asistimos a la desmentida de esta subjetividad al recordar que el humano es, parafraseando a Nietzsche, *animal, demasiado humano*. Es decir, el humano es un animal en el que la animalidad es un problema en tanto existe la

---

<sup>192</sup> La crítica a esta “empatía de espejo” y sus consecuencias en el cuerpo del significante pueden hallarse en la obra de Éric Laurent (2016).

<sup>193</sup> Uno de los epítomes de esta postura fue un video popularizado hace unos años de unos activistas animalistas franceses que atacaban a un vagabundo en la calle para robarle a su perro y llevarlo a un albergue. Más información del incidente aquí: <https://www.thedodo.com/stolen-dog-homeless-man-1389039461.html>

<sup>194</sup> Aquí es justo donde McGowan se preguntaría si la inocencia de los conejos o la astucia de los zorros está en ellos o en nosotros.





subjetividad: lo que lo distingue de los demás animales es que es un animal para el que su animalidad es problemática.

Incidentalmente, esto es lo que permite a otros filósofos contemporáneos que trabajan con psicoanálisis, especialmente a Slavoj Žižek (2012, p. 166), distinguir entre lo “no humano” y lo “inhumano”. Esta distinción va en la línea de McGowan: lo “no humano” es simplemente aquella cosa que no es humana, como la computadora en la que estoy escribiendo esto, o el sol que ilumina a través de una ventana, o el perro que descansa a mi lado; por otra parte, lo “inhumano” es algo que ha atravesado la humanidad, es algo no humano que sólo es posible en tanto es una acción humana. El nazismo, uno de los puntos de reflexión de este artículo es un gran ejemplo: los nazis son inhumanos, pero no porque cometan un acto “salvaje”, al contrario, era un acto sólo posible gracias a que el humano habita el lenguaje. Los animales cazan a otros animales, los matan también, pero no hacen campos de concentración con ellos esclavizándolos, no les cortan el cabello y les tatúan para identificarles, no buscan métodos más “efectivos” y “baratos” para asesinarles. En otros campos, notamos que los animales tienen sexo, pero no sexualidad; los animales comen, pero no cometen gula; los animales matan, pero no son asesinos seriales. Podemos sin mucha dificultad pensar en acciones inhumanas cometidas por humanos, pues sólo el humano puede cometer actos inhumanos. Pero no podemos pensar en acciones “inleónidas”, o “incaninas”, pues los leones y los perros no cometen actos con exceso, por más salvajes, agresivos o bestias puedan parecernos. La ley del significante es la brecha irreductible a la humanidad, eso es lo que separa al humano del animal.

Dado este contexto teórico y cultural, el presente artículo de McGowan se vuelve muy importante: lejos de caer en la ingenuidad de un mundo “pre-humano” o “post-humano” (que en cualquier caso parece querer regresar a una fantasía de naturaleza “auténtica”), apuesta por señalar que la humanidad misma es un descentramiento, no de la naturaleza, sino de sí misma: el ser humano es un ser que no corresponde consigo mismo. Es otro modo de leer el título del artículo: el humano no es sólo un animal, sino aún más problemático, es un animal que es *como un humano*. El símil llega así a su epítome: del “gorda como una ballena”, “traidor como una serpiente”, “sabio como un búho”, “trabajadora como una hormiga”, entre muchos otros, pasamos a “animal como un humano”.

### Referencias de la introducción

- De Vos, J. (2019). *La psicologización y sus vicisitudes*. México: Paradiso.
- Freud, S. (1976a). “Fetichismo”. En Strachey, J. (ed.). *Obras completas. Sigmund Freud. Volumen 21*. (pp. 141-152). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1976b). “La negación”. En Strachey, J. (ed.). *Obras completas. Sigmund Freud. Volumen 19*. (pp. 249-257). Buenos Aires: Amorrortu editores.



- Lacan, J. (2009). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En *Escritos I* (pp. 99-105). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981a). *Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. 1953–1954*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1981b). *Libro 10. La angustia. 1962–1963*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1981c). *Libro 20. Aun. 1972–1973*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, É. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Thakur, G. B. & Dickstein, J. M. (eds.). (2018). *Lacan and the Nonhuman*. Cham: Palgrave.
- Žižek, Slavoj. (2012). *Less than Nothing*. Londres: Verso.

## COMO UN ANIMAL: UN SÍMIL EN VEZ DE UN SUJETO

Todd McGowan

(Universidad de Vermont, E.U.A.)

### 1. La ruptura absoluta

Uno de los modos más simples en los que históricamente hemos sugerido la conexión entre humanos y animales es usar a los animales para describir el comportamiento humano. En vez de describir el comportamiento de alguien con adjetivos y adverbios que coloquen ese comportamiento en relación con acciones humanas, lo comparamos con las acciones de un animal. Esta clase de comparaciones tienen lugar todo el tiempo, y funcionan como una breve descripción de una acción. Pero ése no es todo el asunto.

La existencia de metáforas animales en el habla cotidiana parece demostrar nuestra similitud a otros animales. Nos comparamos con animales porque somos parecidos en muchos aspectos, o al menos nos consideramos parecidos. En lugar de revelar una relación oscura entre el humano y el animal, los términos de animales usados para el comportamiento humano revelan, paradójicamente, nuestras diferencias del mundo animal. No describimos acciones típicas y cotidianas en términos animales, sino que reservamos estas metáforas a los excesos de nuestra subjetividad, una tendencia que revela lo que está en juego en tales descripciones. Las metáforas de animales son populares pues nos permiten desmentir (*disavow*) el trauma del exceso de nuestra subjetividad al naturalizarlo.

El uso de metáforas de animales articula de forma disfrazada la violencia propia de un corte absoluto entre la subjetividad y la animalidad. La subjetividad es la lucha con este corte, con la incapacidad de ser simplemente un otro animal. A través de la historia, los sujetos han creado mecanismos para lidiar con el trauma de este corte (por ejemplo,



considerarlo una decisión divina), pero ahora la situación es dramáticamente diferente. El corte se ha hecho cada vez más evidente. La distinción entre humano y animal ha sido duramente criticada desde muchas esquinas en las pasadas décadas. Activistas por los derechos de los animales, filósofos materialistas, deconstruccionistas, y especialmente, los científicos evolucionistas, han puesto bajo cuestionamiento esta distinción absoluta. Es claro que otros animales manifiestan varias de las características que creíamos monopolizadas por la humanidad (la comunicación, la compasión, incluso la inteligencia). La diferencia en tipo se ha convertido en una diferencia de grado en las postrimerías de la Revolución Darwiniana.

Inicialmente, la Revolución Darwiniana perturbó la excepcionalidad humana, provocando ataques en defensa de la elevación del humano sobre el animal. Estos ataques continúan incluso hoy entre fundamentalistas que rechazan la evolución en favor del creacionismo<sup>195</sup>. Aunque los proponentes del creacionismo ocasionalmente logran victorias ideológicas, su posición es minoritaria, especialmente entre la población educada. En el mundo contemporáneo, la animalidad del humano es algo de sentido común.

Es por ello que las explicaciones sobre el comportamiento humano se enfocan con frecuencia en analogías con otros animales. Por ejemplo, la agresiva dominación masculina recuerda el comportamiento del mono alfa, mientras que las elegantes ropas de un artista le hacen parecer un pavorreal. La mayoría acepta sin cuestionar que muchos tipos de comportamiento que destacan en la sociedad tienen sus raíces en lo que los humanos comparten con los animales. Estas explicaciones parecen ser tan convincentes a nuestros oídos contemporáneos porque hemos aceptado que el humano no se ha separado de su animalidad.

En un sentido, no hay duda de que el humano es un animal. Sin embargo, también es claro que la emergencia de la subjetividad causa que la animalidad humana atraviese una transformación radical. Una ruptura ocurre cuando el animal humano adquiere la habilidad para hablar y se convierte en sujeto. El sujeto hablante ya no es un animal de manera directa, sino que se relaciona a su animalidad indirectamente. No es simple ideología o narcisismo humano lo que lleva a insistir en la excepcionalidad del sujeto<sup>196</sup>. El estatus excepcional del sujeto hablante en relación al mundo animal constantemente nos confronta cuando presenciamos sujetos actuando de modos que los animales no lo hacen. No es que los sujetos puedan superar a los animales con sus logros intelectuales o culturales, sino que se regocijan en excesos que uno no encuentra en el mundo animal.

Ése es el problema fundamental con la teorización sobre la distinción entre humanos y animales propuesta por Aristóteles. Para Aristóteles, la razón es lo que separa

---

<sup>195</sup> Ver, por ejemplo, el proyecto Creation Minute: <http://creationminute.com/>

<sup>196</sup> Freud caracteriza el descubrimiento de Darwin sobre la selección natural como una de las más grandes heridas al narcisismo humano, junto con el descubrimiento copernicano del heliocentrismo y su propio descubrimiento del inconsciente.



al alma humana de la del animal. El humano tiene la capacidad de seguir la guía de su racionalidad cuando actúa, mientras que el animal es esclavo de sus instintos y apetitos<sup>197</sup>. A pesar de que esta versión de la distinción entre humanos y animales ha predominado por siglos, falla en explicar la habilidad de algunos animales para actuar con cálculos racionales, y más importante, para los característicos actos humanos que no tienen nada que ver con el cálculo racional (fanatismo religioso, paracaidismo, gula, etc.).

Immanuel Kant otorga a la distinción un fundamento más plausible. Kant reconoce la habilidad del sujeto para otorgarse a sí mismo una ley que sea la fuente de su ruptura con la naturaleza. Del modo en que la formula, el sujeto paradójicamente prueba su libertad sólo a través de someterse a una ley que demande obediencia. Esta ley que el sujeto eleva, sin embargo, crea el espacio para la desobediencia. Aunque hay leyes que gobiernan el mundo natural, difieren del tipo de las leyes que los sujetos se dan a sí mismos porque no pueden ser desobedecidas. Obedecer la ley de la gravedad no es lo mismo que obedecer el límite de velocidad, aunque teóricos de las leyes naturales intenten ponerlas al mismo nivel<sup>198</sup>. Las rocas no pueden decidir no caer, mientras que los sujetos son capaces de no manejar demasiado rápido.

Después de Kant, es evidente que la ley, no la racionalidad en sí, es lo que separa al sujeto de su propia animalidad<sup>199</sup>. Incluso si así lo quisiera, el sujeto de la ley no puede actuar de un modo directamente natural. Se relaciona con su naturalidad a través de la mediación con la ley que lo desarraiga de su ser. Para el sujeto de la ley, actuar naturalmente es naturalmente actuar de un modo no natural. Una alienación fundamental es lo que caracteriza al individuo que ha sido sujetado a la ley.

El desgarramiento que la ley crea no produce un sujeto armoniosamente integrado al orden social. En su lugar, produce un sujeto excesivamente atado a la ley y su prohibición. La ley ordena una renuncia, pero esta renuncia en sí misma produce su propia forma de goce, lo que Jacques Lacan llamó *plus-de-gozar*. Del modo en que Lacan lo señala en el *Seminario XVI*: “El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso” (Lacan, 2006, p. 18). En el acto de barrer el goce del sujeto hablante, la ley crea un exceso que acosa al sujeto. Esto ocurre porque el goce al que la ley demanda la renuncia del sujeto no existe antes de la renuncia misma. Es decir, el sujeto renuncia a un goce que adquiere existencia gracias a la prohibición que la ley marca.

---

<sup>197</sup> En su *Política*, Aristóteles formula una homología entre la distinción entre humano y animal, y la distinción entre hombre y mujer, o amo y esclavo. Señala: “[...] los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos” (Aristóteles, 1988, p. 58). La razón es la justificación de toda jerarquía social en la filosofía política aristotélica. El don de la razón libera al hombre de ocuparse con las necesidades de la vida, y le permite establecerse a sí mismo como un ser político. [Nota del traductor: Donde me ha sido posible hallar la traducción en español de la fuente citada por McGowan, la he incluido. Donde no, pero es de mi conocimiento que hay una versión en español, también se ha señalado.]

<sup>198</sup> Esta es la postura desarrollada por Tomás de Aquino. Para él, no hay diferencia fundamental entre las leyes de la naturaleza y las leyes morales porque la moralidad sigue la naturaleza racional de la humanidad.

<sup>199</sup> Kant señala la capacidad del sujeto para otorgarse a sí mismo una ley un ‘hecho de la razón’, pero es razón en su sentido práctico, no razón como una fuente de cálculo.

## Como un animal: un símil en vez de un sujeto Todd McGowan (Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá)



REVISTA LATINOAMERICANA DE  
Estudios Críticos Animales

Los más conspicuos excesos de subjetividad (por ejemplo, orgías, sobredosis, masacres) no son lo más común. El exceso de subjetividad significa principalmente una fijación obscena a la ley misma. Esta fijación deriva del rol exclusivo que la ley juega en producir la capacidad del sujeto para gozar. Gracias a la ley, uno puede gozar actividades que de otro modo no serían placenteras, como el trabajo, preparar la cena, hacer ejercicio continuamente. La fijación del sujeto a la ley es inconsciente, pero tiene el efecto de transformar todo lo que se hace en un sitio para el goce.

Incluso actividades extremas proveen el goce a través de la ley que las media. Participar en orgías siempre ocurre con el telón de fondo de una ley que goza de ellas, y es este telón el que provee el goce para el sujeto. El asesino serial encuentra goce en matar porque viola la ley, aún cuando ningún asesino serial reconoce la parte que juega la ley en sus asesinatos. Los asesinos seriales serían impensables sin la primacía de la ley. Pero el goce primigenio que la ley crea ocurre en obediencia a ella. Los sujetos están excesivamente fijados a la ley, de modo que consigan gozar de su obediencia. Los sujetos de la ley no pueden obedecer neutralmente, sino que lo hacen con una inmersión apasionada en las constricciones que la ley impone<sup>200</sup>.

La ley distorsiona el modo en que el sujeto ejecuta incluso las más naturales actividades (como dormir, comer, tener sexo, trabajar). Cada una de estas actividades deja de servir para la supervivencia del sujeto y se convierte en un fin en sí mismo debido a la intervención de la ley, que ahora restringe cuánto el sujeto puede dormir, comer o tener sexo, mientras le obliga a trabajar. El insomnio es un indicador del impacto de la ley en una actividad aparentemente natural. La ley penetra todos los aspectos de la subjetividad.

La ley no juega un rol estructurante para otros animales<sup>201</sup>. Ellos no caen en la fijación obscena a la ley que infecta a los sujetos hablantes. Los animales matan, sufren, sienten placer y demuestran compasión, pero el exceso de la ley sólo invade al sujeto hablante. Por esta razón, compararse con los animales tiene es muy seductor para los sujetos. Recurren a metáforas animales para convencerse de que el resultado de su fijación obscena a la ley es simplemente un fenómeno natural que no tiene nada de obsceno.

La metáfora animal es un acto de desmentida (*act of disavowal*). En lugar de desmentir la animalidad (como uno esperaría), desmentimos los excesos obscenos que acompañan a la subjetividad y que nos convierten en seres no naturales. No experimentamos vergüenza por el animal que permanece dentro de nosotros, sino por los excesos de subjetividad que la imagen de animalidad esconde<sup>202</sup>. El rechazo que ocurre en

<sup>200</sup> Judith Butler teoriza el proceso por el que el sujeto se fija a la restricción de la ley en *Los mecanismos psíquicos del poder*: “ningún sujeto puede formarse sin una vinculación apasionada al sometimiento” (Butler, 2001, p. 79).

<sup>201</sup> Los pájaros construyen nidos para proteger a sus crías, pero no convierten a la construcción de nidos en un fin en sí mismo. Al contrario, yo puedo transformar incluso la actividad más banal como intercambiar acciones en la bolsa de valores como un fin del que gozo. Del modo en que Hannah Arendt lo pone, el trabajo crea un mundo para los sujetos de un modo que no lo crea para los animales. Ver Hannah Arendt (2003).

<sup>202</sup> Jean-Paul Sartre describe la experiencia de la vergüenza como la de ser sí-mismo frente al otro. El momento paradigmático de la vergüenza es el de ser descubierto al momento de espiar. En ese momento, el que mira al sujeto que ilícitamente está mirando expone el estatus excesivo del sujeto.



la metáfora animal nos permite simultáneamente reconocer el exceso obsceno y atribuirlo a una animalidad por la que no somos responsables. A través de la metáfora animal, los excesos humillantes se convierten en el resultado de una herencia natural impuesta sobre nosotros, y no tienen nada que ver con cómo organizamos nuestro goce.

## 2. La similitud forzada

Algunas de las similitudes más trilladas en inglés conciernen a la animalidad. La mayoría de las similitudes con animales han sido tan usadas que no sólo las evitamos en el trabajo escrito, sino también en una conversación casual, excepto cuando queremos usarlas con ironía. Pocas personas siguen usando símiles como “hambriento como un lobo”, “escurridizo como una serpiente”, “traidor como un zorro”, “trabajador como un castor”, “sabio como un búho”, “terco como una mula”. Estos ya dejaron de ser símiles para convertirse en clichés. A su vez, leer estos símiles con el sentido común nos otorga luz sobre cómo usamos a los animales para referirnos a las funciones de los sujetos hablantes.

Los símiles que refieren a animales lo hacen para señalar un sujeto que actúa fuera de las normas que típicamente gobiernan la subjetividad. En lugar de comer con calma, alguien come como si estuviera tan hambriento como un lobo. En lugar de responder lo esperado, alguien responde demostrando que es sabio como un búho. Lo que destaca de estos símiles con animales es lo poco que tienen que ver con los animales a los que se refieren. Los lobos no son necesariamente más hambrientos que otros animales, y nada en el comportamiento de los búhos señala que son mucho más sabios. Ocasionalmente, algunos de estos símiles sí dan en el blanco: el buey sí tiene una gran fuerza, aunque incluso en este caso hay mejores candidatos (un elefante o un gorila) para el símil<sup>203</sup>.

La existencia de símiles poco precisos no es sólo el resultado de un conocimiento humano limitado de cómo los animales realmente actúan (nadie verificó la hambruna de los lobos antes de crear el símil), sino que es correlativo de la función del símil animal mismo. Los símiles poco precisos son los casos paradigmáticos, mientras que los precisos son la excepción que oculta la función del símil. La precisión del símil, finalmente, es contingente debido a que el punto no es dar cuenta con precisión de una actividad humana en comparación con un animal, sino naturalizar esa actividad. En ese sentido, no importa el animal al que nos acoplemos con la actividad en tanto haya un animal que nos sirva para representarla.

Los símiles de animales tienen una función dual. Por un lado, expresan lo excesivo del sujeto. Recurrimos a una comparación animal cuando una acción va más allá de las fronteras de la vida humana cotidiana, e imaginamos que el animal encarna este exceso particular. Sin embargo, por otro lado, hacemos la comparación para naturalizar el exceso

---

<sup>203</sup> El símil correcto sería “tan fuerte como un escarabajo pelotero”, ya que probablemente éste sea el animal más fuerte en proporción a su tamaño. O sin tomar en cuenta lo relativo del tamaño, el símil debería de ser “tan fuerte como un elefante”.



específico, en lugar de verlo como un efecto de la subjetividad misma. Los animales, en tanto no están en la ley del significante, a pesar de poder ser extremos, no son excesivos.

Por ejemplo, piénsese en la grasa corporal. Vivimos una epidemia de obesidad hoy, donde una gran parte de la población come excesivamente. De acuerdo a las medidas estándares de obesidad, la mayoría de las ballenas a lo largo de la historia de su especie serían obesas. Las ballenas pueden llegar a tener 50% de grasa corporal (en este sentido, “gordo como una ballena” es un símil preciso), pero no sufren de obesidad. Es decir, las ballenas no pueden transformar el comer en el acto singular que da significado a su existencia del modo que un sujeto hablante sí puede. Las ballenas, sin duda, encuentran placer en comer, pero no gozan<sup>204</sup>. No pueden comer excesivamente para transgredir la restricción social que ordena un cuerpo sano.

Una gran cantidad de grasa tiene una función necesaria para las ballenas que no tiene para los sujetos<sup>205</sup>. No obstante, aunque las ballenas estén gordas, los sujetos tienen la capacidad de estar más gordos. Dada la capacidad del sujeto para gozar la restricción que está violando, no es de sorprender que el sujeto más gordo fácilmente supere a la ballena más gorda en términos de porcentaje de grasa corporal. La ventaja que el sujeto tiene recae en su habilidad para sublimar: para derivar toda su satisfacción a partir de un proceso mundano. El sujeto no puede simplemente comer como otros animales, sino que debe relacionarse con el comer a través de la ley. Mientras más restringe la ley cuánto uno debe comer, más goce uno localiza en el acto mismo de comer<sup>206</sup>. Como resultado, las epidemias de obesidad están como posibilidad entre los sujetos hablantes de un modo que no lo están en las ballenas, especie inherentemente más grasosa que los humanos.

Identificar este exceso con la ley indica la desarmonía fundamental que define la subjetividad, y es por ello que desmentimos la relación de este exceso con la subjetividad a través del símil animal. Cuando uno dice que un amigo está “gordo como una ballena”, uno no sólo articula lo excesivo del amigo sino también la separación de ese exceso de su subjetividad. Al asociar la grasa con una ballena, y no con un sujeto, el insulto, además de herir la psique del amigo, tiene el efecto de naturalizar el acto no natural de comer demasiado.

Los símiles de animales funcionan para esconder la entidad no natural (es decir, el sujeto en su exceso) que la mediación con el significante produce. El símil animal nos permite imaginarnos como seres naturales, y por lo tanto domesticar la trama del exceso de subjetividad con el cual aplicamos la comparación. Hemos recurrido a descripciones

<sup>204</sup> En contraste con el placer, el goce requiere cierto tipo de daño por el que el sujeto atraviesa. No hay un goce sano.

<sup>205</sup> Los psicólogos evolucionistas explican la actual epidemia de obesidad al señalar el rol que el almacenamiento de grasa ha tenido en la supervivencia humana. Una gran cantidad de grasa corporal tiene una función necesaria para los humanos. Pero la subjetividad nos permite exceder los límites de esta necesidad: ningún humano necesita comer hasta ser incapaz de moverse para así sobrevivir.

<sup>206</sup> El goce del no comer en la anorexia es correlativo de la restricción del comer de la ley. Este tipo de sujeto se engancha a sí mismo, excesivamente, a la restricción de la ley. Al obedecer la ley excesivamente, el anoréxico en realidad la desobedece.





de animales para nuestra actividad precisamente cuando la actividad más violentamente nos separa del mundo natural.

Describimos a los sujetos en términos animales no cuando actúan de modos ordinarios, sino cuando cometen actos atroces de agresión, cuando disfrutan una sexualidad sin límites, o cuando gozan de sí mismos más allá de lo que es apropiado. Alguien ataca a una víctima “como un perro rabioso”, alguien tiene sexo “como una bestia”, alguien se ríe “como una hiena”: en cada uno de estos casos, el uso del símil animal designa un exceso unido al animal en particular o a la animalidad en general. Pero lo que destaca de estas comparaciones es lo poco apropiadas que son.

Los sujetos hablantes son capaces de mayor agresión que el más rabioso perro: ningún perro planeó asesinar 100,000 personas con un solo gesto como el piloto del avión que dejó caer una bomba atómica en Hiroshima, ningún perro ejecutó una masacre en una escuela primaria. La idea es absurda. A su vez, los animales nunca se han aproximado a la creatividad sexual de los sujetos, ni la hiena ha creado un género artístico dedicado a producir risa. La sexualidad animal es totalmente mundana cuando se compara con la humana. Cuando las personas piensan en sí mismas como teniendo sexo como animales, nunca lo están haciendo así. El acto sexual más salvaje es algo propio de los sujetos hablantes. Los símiles animales que usamos nunca dan en el clavo, y sin embargo, los seguimos usando.

Como sujetos siempre nos relacionamos con el mundo excesivamente. No sólo comemos, sino que gozamos de comer mucho. No sólo tenemos sexo, sino que inventamos perversos rituales para dar rienda a un acto sexual más satisfactorio. Incluso en nuestras relaciones diarias y cotidianas con el mundo traemos marcas de este exceso. La subjetividad señala nuestra incapacidad para relacionarnos directamente con objetos a nuestro alrededor, o con nosotros mismos. El sujeto hablante no puede simplemente ver lo que ve, u oír lo que oye. En su lugar, ve y oye a través de la distorsión del significante, una distorsión que clausura cualquier contacto directo con el mundo.

Atrapados en una posición de alienación respecto al mundo, usamos términos de animales para describirnos y asumir la relación directa con el mundo que suponemos los animales tienen. El animal tiene una intermediación imaginaria que los sujetos creen haber perdido, y el símil animal es un esfuerzo por recapturar esta inmediatez perdida, cosa que, en realidad, nunca tuvimos<sup>207</sup>. El símil animal intenta ocultar la necesidad de un rodeo, ocultar el hecho de que una mediación existe. Nos localizamos en una relación excesiva hacia el mundo en términos animales para simultáneamente indicar y oscurecer este exceso. Esto es lo que se juega cuando un término animal parece más apropiado para comunicar la actividad de un sujeto.

---

<sup>207</sup> No sabemos qué tipo de mediación la relación con el mundo que los animales tienen. Como resultado, la idea de una conexión inmediata es sólo el producto de la fantasía del sujeto.



### 3. ¿A quién vitoreamos?

De todos los apodos usados para identificar equipos deportivos norteamericanos, los que son sobre animales componen una buena parte. En la NFL, donde este fenómeno es más pronunciado, 14 de los 32 equipos tienen apodos de animales<sup>208</sup>. En la NBA, en las Ligas Mayores y en la NHL, se trata de 8 de cada 30. Los otros apodos son una mezcla de varias ocupaciones (*Empacadores, Acereros, Cerveceros*), personajes exóticos (*Magos, Piratas, Ángeles*), rasgos geográficos (*Lagos, Avalancha, Montañosos*), fenómenos meteorológicos (*Calor, Trueno, Huracanes*), o apelativos racistas (*Redskins, Chiefs, Blackhawks*)<sup>209</sup>. Cada uno de estos tipos de apodos connota excesos, ya sea sobre temperaturas normales, poderes sobrenaturales, o una producción excesiva de cierta mercancía. En cada deporte, sin embargo, son apodos de animales los que siempre superan a cualquier otra categoría. Aún más que *Bucaneros* o *Santos*, los animales sirven como figuras de exceso para jugadores y fanáticos, y proveen un punto de identificación a través de este mismo exceso.

El deporte es un campo de exceso. Los atletas pasan más tiempo entrenando para sus deportes que en prepararse para actividades que benefician a la sociedad (como estudiar medicina) o asegurar su propio futuro (como estudiar para volverse un banquero inversionista). Aunque algunos atletas recogen ganancias sustanciosas de practicar deportes, la mayoría no, y si la meta es una ganancia económica o beneficiar a la sociedad, la mayor parte del tiempo invertido en el entrenamiento deportivo es una pérdida de tiempo.

Pero la falta de ganancias asociada a los deportes es extrínseca de la satisfacción que los deportes proveen. Nadie compra boletos para ver cirugías cerebrales o inversionistas compitiendo entre sí. La utilidad de estas actividades funciona en contra de la posibilidad de que jueguen el rol que los deportes juegan en la sociedad contemporánea. La ausencia de cualquier lucro en ver deportes es una condición de posibilidad para que los espectadores lo gocen<sup>210</sup>. El deporte es una actividad excesiva, que usa una increíble cantidad de recursos individuales y sociales sin una utilidad tangible de vuelta hacia el individuo y la sociedad.

Los excesos del deporte se vuelven claros en todos los rituales que rodean los juegos. Adultos, que en otras circunstancias parecerían recatados, aquí se disfrazan, pintan sus rostros, tiñen su cabello y gastan miles de dólares para demostrar su adhesión a un equipo particular que no es recíproco en demostrar la intensidad de ese sentimiento. Los fanáticos deportivos viven un amorío peculiarmente unidireccional: el verdadero fan no

<sup>208</sup> Los apodos de animales en la NFL son: Halcones de Atlanta, Cardenales de Arizona, Cuervos de Baltimore, Panteras de Carolina, Osos de Chicago, Bengalas de Cincinnati, Broncos de Denver, Leones de Detroit, Potros de Indianápolis, Jaguares de Jacksonville, Carneros de Los Ángeles, Delfines de Miami, Águilas de Filadelfia y Gaviotas de Seattle.

<sup>209</sup> [Nota del traductor: estos tres términos suelen considerarse, por algunos grupos, como peyorativos de los nativos americanos. Podrían traducirse como *Pielserrojas, Jefes y Halcones negros*].

<sup>210</sup> De acuerdo con Kant, nuestra habilidad para gozar de la belleza de un objeto depende de su falta de utilidad. Él señala: "La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en tanto que la percibimos sin representación de fin" (Kant, 1876, p. 79). Esto es igual en el caso de los objetos sublimes, que es donde colocaríamos al evento deportivo.



simplemente se vuelve fanático de un nuevo equipo, mientras que, para el equipo, un fan nuevo es tanto como cualquier otro. Son entidades reemplazables para el equipo al que ellos les otorgan una importancia sublime. Hay algo vergonzoso en volverse un fan. Uno se vuelve excesivo devoto de un equipo que no muestra devoción alguna recíproca.

Como fan, uno siempre está al borde de la humillación debido a esta devoción unilateral. Observar lo que los fans hacen sin considerar la sublimación muestra todo como algo completamente ridículo: los disfraces, las caras pintadas, el cabello teñido, el dinero gastado. Los fans evitan notar su comportamiento en este tono al comprometerse totalmente. El exceso de este compromiso, sin embargo, no puede sino llamar la atención. Los fanáticos deportivos revelan el trauma del compromiso excesivo del sujeto más que en cualquier otro campo.

Dada la naturaleza excesiva del deporte, no es de sorprender que tantos equipos tengan nombres de animales. Los nombres de animales expresan este exceso al indicar que todo lo relacionado con el deporte trasciende el campo de la cotidianidad humana. El problema es que la fuente de lo excesivo del sujeto no es su animalidad sino su subjetividad. En este sentido, el nombre adecuado para todos los deportes debería ser *Sujetos*, a pesar de ser repetitivo en cada equipo. El deporte es la provincia exclusiva del sujeto hablante. Su exceso no tiene comparación en el mundo animal.

No obstante, recurrimos a los apodos de animales para los equipos deportivos para transformar el deporte en un juego, naturalizar una actividad no natural. Aunque los animales de todo tipo pasan tiempo jugando, ninguno se compromete tanto en un deporte del modo en que lo hacen los sujetos hablantes. Una falta de seriedad define el juego: mientras jugamos, los animales y los humanos realizan actividades que podrían ser serias sin ser tratadas con seriedad. Un gato jugando con un pedazo de cuerda no quiere realmente tener la cuerda, sino jugar a que la tiene. Dos perros jugando entre sí como si estuvieran peleando no tratan de herirse mutuamente. Mientras que sólo están jugando, los animales pegan una pelota de tenis uno al otro sin iniciar un juego o mantener un puntaje. Estos casos ejemplifican un juego, y no un deporte.

El juego se convierte en deporte cuando se vuelve algo serio. Un deporte es un juego tomado con seriedad, por ejemplo, cuando un partido de tenis inicia después de que dos amigos sólo estaban lanzándose la pelota. Un corte radical ocurre entre el acto de golpear una pelota de tenis y el inicio de un partido de tenis. Aunque uno puede dedicarse a una actividad de juego, el deporte engendra un compromiso excesivo debido a su seriedad. Con frecuencia, el resultado de un evento deportivo puede tener mayor importancia para los espectadores que sus propias relaciones o salud física. Podemos ver el heroísmo de un jugador en el *Super Bowl* con una pierna rota porque entendemos la seriedad de la actividad. No es sólo un juego. El deporte puede crear un gran significado, que definitivamente lo separa del jugar. Sin embargo, los fans deportivos evitan confrontar este exceso.



La naturalización del deporte permite a los sujetos desmentir su compromiso excesivo en una actividad inherentemente insignificante. Más que en cualquier otra actividad, el deporte es el sitio de la sublimación: los individuos dan una enorme importancia a una actividad que no tiene nada que ver con la supervivencia animal, el interés propio o la satisfacción sexual. Recurrimos a apodos de animales para los equipos deportivos porque estos nombres nos ayudan en el proceso de ocultar la obscenidad (y por ello, la vergüenza) de ser un fan. Pero el deporte es un campo relativamente benigno, y desmentir nuestro exceso en él no parece ser dañino. La gravedad de esta desmentida se vuelve más aparente cuando miramos el rol que las metáforas animales juegan en el racismo.

#### 4. La evasión racista

La explicación sobre el uso racista de términos animales aparenta ser simple. Al dar una descripción animal de alguien de otra raza, el sujeto remueve a este otro de la categoría de humanidad, otorgando consentimiento al mismo tipo de trato que los animales reciben. Si podemos matar a los animales sin repercusiones, podemos hacer lo mismo con el otro animalizado<sup>211</sup>. Primero, rebajamos al otro, y entonces somos capaces de infligir todo tipo de horrores a esta persona. Por ejemplo, en el acto de llamar a las personas negras *buck* o *coon*<sup>212</sup>, el racista los deshumaniza al ponerlos en un menor nivel de la escala evolutiva. Al hacerlo, uno prepara los actos que están fuera de la moralidad humana. De acuerdo a esta manera de pensar, es sólo un pequeño paso el que va de este apelativo a linchar al individuo negro del mismo modo que uno caza y mata a un venado o un mapache. La metáfora, incluso cuando queda sin articular con otra idea, es lo que hace posible la violencia inhumana.

En su análisis de la Solución Final Nazi, Giorgio Agamben nota esta operación precisamente. Los judíos se convirtieron en la más baja forma de vida animal, lo que sirvió como un prelude necesario a su extinción. En *Homo Sacer*, Agamben dice: “los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, ‘como piojos’, es decir como nuda vida. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica” (1998, p. 47). Agamben señala que deshacer el ser político de los judíos, y reducirles a simple vida animal, era un paso propedéutico de su exterminio. La reducción

---

<sup>211</sup> Esta es la postura de Charles Patterson en *Eternal Treblinka*. Ahí señala: “con los animales ya considerados como ‘vidas menores’ destinados a la explotación y matanza, la designación de humanos ‘menores’ como animales fue lo que allanó el camino a su subyugación y destrucción” (Patterson, 2002, p. 26). [Nota del traductor: la traducción de esta cita es mía, aunque hay una edición en español del libro de Patterson, bajo el título *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Lleida: Editorial Milenio, 2008].

<sup>212</sup> [Nota del traductor: *buck* es el nombre que reciben los machos de algunas especies de ciervos y conejos; *coon* es el modo de acortar *raccoon*, mapache. Ambos términos son usados como apelativos racistas contra personas negras, particularmente hombres].

a la animalidad permitió a los soldados nazi ejecutar la aniquilación como si estuvieran fumigando Alemania.

Incluso los más comprometidos veganos no piensan dos veces antes de matar los piojos en su cabello. Si las metáforas de animales convencieron a los nazis que los judíos no eran más que piojos, esto eliminaba cualquier impedimento moral que tendrían sobre llevar a cabo la Solución Final. Es difícil matar seres humanos, pero no matar piojos. Las propias palabras de Hitler parecen sugerir el terrible poder de la metáfora animal y su rol en la exterminación de judíos.

El Holocausto, así como el linchamiento en Estados Unidos, parece funcionar como prueba absoluta del terrible límite de las metáforas animales. ¿Quién podría negar la conexión directa entre las metáforas de animales y los campos de concentración? Sin embargo, precisamente cuando pensamos en estos términos, la lógica de una explicación tan simple se pierde. El modo en que los nazis y los supremacistas raciales perpetúan sus crímenes no permite conectar con facilidad estos crímenes a la animalización de sus víctimas. Estos crímenes atestiguan un exceso que no ocurre típicamente al tratar con animales.

A pesar de lo que Hitler decía, los nazis no exterminaban judíos como piojos, sino que los trataban mucho peor de lo que cualquier exterminador trataría una plaga. Ningún piojo tiene que presentarse ante un juez que contingentemente decidirá si vive o muere. Ningún piojo ha sido forzado a participar en el acto de su propio exterminio. Antes de ser asesinados, los judíos soportaron humillación y constantes maltratos. Incluso tras su muerte, los nazis quemaron sus cuerpos de modo que no halla rastro alguno. Los nazis no veían a los judíos como animales, sino como sujetos excesivos, y este exceso era una amenaza existencial a la nación alemana. En comparación, exterminar piojos es bastante fácil.

Esta dinámica es más evidente en la violencia del linchamiento. Quizá pensamos que el término *buck* es lo que permite el linchamiento de hombres negros. Pero nadie ha linchado a un ciervo, y los que linchan no suelen comerse a la víctima como quienes matan a un ciervo. Los cazadores no queman viva a su presa. Quizá es más fácil decir que nadie que ha cazado un ciervo jamás en la historia de la humanidad ha puesto los testículos del ciervo en la boca del animal antes de matarlo, aunque hacerle esto a un hombre negro era una práctica relativamente común entre aquellos que linchaban.

En resumen, no tratamos a las víctimas de racismo del mismo modo que tratamos a los animales, aunque usemos términos de animales para describirles. Esta diferencia sugiere que la metáfora animal no está funcionando para animalizar a las personas a quienes se les aplica. El objetivo del término animal no es posicionar a esas personas de modo que puedan ser tratadas como si fueran animales, ya que usamos el término animal para tratar a personas en modos que nunca tratamos a los animales. Debe haber otra cosa aquí en juego.



Si examinamos cómo el término racista *buck* funciona, es evidente que no tiene nada que ver con la animalidad, aunque le permita al sujeto imaginar dicha asociación. Los machos de ciervos no exhiben la sexualidad excesiva que ese término connota. No tienen impulsos sexuales más frecuentes que otros machos de otras especies. El término *buck* no indica una conexión entre la sexualidad de un hombre negro y la de un ciervo, pero sí registra la fantasía racista de una sexualidad negra que excede a la sexualidad blanca humana. En vez de ser menos que humanos, la figura del *buck* es una figura de sexualidad superhumana (o supermasculina).

Esta fantasía de la sexualidad negra es un punto de pivote en el goce sexual del sujeto racista, quien goza a través de la fantasía de un goce negro excesivo. Esta imagen de exceso crea el camino para el goce del propio sujeto racista, que ocurre en la forma de identificación con el otro negro. Por supuesto, nadie reconocería este goce, ya que expone la relación parasitaria que el sujeto racista tiene con la sexualidad negra. Ningún racista admitiría que su propio goce sexual depende del otro negro. La metáfora animal del *buck* permite a los sujetos racistas desmentir la fuente de su propio goce.

Hay una teoría implícita del goce sexual que reside en asociar al otro racializado con la sexualidad animal. Si la sexualidad negra es excesiva y a la vez natural, no hay modo de afectar ese exceso. A pesar de que la metáfora animal es degradante, también priva al sujeto negro de la falta inherente en la subjetividad. Una sexualidad pura emerge de esta metáfora. Usando el término *buck* el sujeto imagina que su sexualidad permite un goce completo no desnaturalizado a través de la falta.

Incluso cuando la metáfora animal racista no es sexual, de cualquier modo, concierne el goce del otro y es un intento de unirse con el mundo natural. Si examinamos el otro término animal racista para la negritud, *coon*, no encontramos connotaciones sexuales, pero aún hay una clara unión al goce. La imagen del *coon* indica una risa fácil y diversión excesiva. Aunque el término viene de “mapache”, las asociaciones que los acompañan poco tienen que ver con el comportamiento de mapaches reales, quienes no parecen ser especialmente joviales en comparación con el resto del mundo animal. Incluso aún más que en el caso del *buck*, aquí la metáfora animal evidencia un distanciamiento de la animalidad.

El racismo involucra degradar. Es por ello que parece que el uso racista de términos animales intenta colocar al otro racializado fuera de la humanidad y en el mismo plano que otros animales. Eso es la intención consciente de la persona que usa metáforas animales como insultos racistas. Sin embargo, estos insultos señalan lo opuesto de lo que el hablante tiene intención de decir. La metáfora animal indica un punto en el que el otro racializado no puede actuar como un animal, y es en este trascender la animalidad que el sujeto racista encuentra algo tanto traumático como gozoso. Lo que perturba al sujeto en el otro racializado no es la proximidad de este otro con la animalidad, sino el exceso de subjetividad, y con ello, el goce que el otro exhibe. La metáfora animal permite al sujeto acceder al goce del otro al oscurecer su exceso.

## 5. La bestia de dos espaldas

La brecha que separa la actividad animal y el acto humano al que caracterizamos con la metáfora animal se vuelve muy evidente en la famosa escena de apertura de *Otelo*, cuando Yago y Rodrigo despiertan a Brabancio en medio de la noche para decirle que Otelo y Desdémona se han fugado. En tres ocasiones cuando llama a gritos a Brabancio, Yago utiliza metáforas animales para describir la actividad sexual de Otelo y Desdémona. Usa esto términos para aterrorizar al padre blanco, apelando a su racismo. Pero el modo en que Shakespeare exhibe estas imágenes tiene el efecto de revelar la verdad oculta de la descripción animal: que no tiene nada que ver con la animalidad.

El primer diálogo de Yago señala la inmediatez del acto sexual entre Otelo y Desdémona: “En el momento en que hablo, en este instante, ahora mismo, un viejo morueco negro está topetando a vuestra oveja blanca” (Shakespeare, 1951, p. 1467)<sup>213</sup>. La visión de Otelo como un hostil animal negro<sup>214</sup> obviamente señala un racismo tradicional, pero la metáfora de Yago transforma a Desdémona en un animal también, aunque sea uno inocente. Es esta transformación la que destaca, pues simultáneamente connota una sexualidad excesiva y un acto natural. Yago expresa un exceso a través de la naturaleza.

Poco después de esta metáfora inicial, Yago continúa con su descripción del potencial resultado de este acto sexual en términos animales. Le dice a Brabancio: “dejaréis que cubra vuestra hija un caballo berberisco. Tendréis nietos que os relinchen, corceles por primos y jacas por deudos” (Shakespeare, 1951, p. 1467). Aquí, Yago recurre a una metáfora animal diferente y la usa para convencer a Brabancio de la amenaza inminente que la animalidad tiene contra él, que está a punto de relacionarse con animales. Pareciera que debemos tomarle la palabra a Yago y concluir que lo que realmente aterroriza es la idea de nuestra propia animalidad. Sin embargo, esto nos haría perder lo que la idea de animalidad realmente trae. Yago no describe a Otelo en términos animales porque actúe como un animal, sino porque no lo hace.

Es el hecho de que Otelo no actúa como un animal (debido a su habilidad para hablar poéticamente) lo que ni Yago ni Brabancio pueden soportar. Lo excesivo de Otelo tiene una relación clara con la significación, y no con la sexualidad natural. A pesar de que es un guerrero, en la primera escena en la que aparece, Otelo usa la poesía para evitar una pelea. Cuando el padre de Desdémona y sus hombres amenazan a Otelo, él responde: “Guardad vuestras espadas brillantes, pues las enmohecería el rocío. Buen *signior*, se obedecerá mejor a vuestros años que a vuestras armas” (Shakespeare, 1951, p. 1469-1470).

---

<sup>213</sup> Aunque hay bastante debate académico al respecto, es probable que Otelo y Desdémona nunca tuvieron tiempo a solas para tener sexo, al menos después de su matrimonio. [Nota del traductor: el traductor desea agradecer a Lilia Hijuelos por su guía con las traducciones al español de Shakespeare. Vale la pena señalar que la traducción hecha por Marcelino Menéndez Pelayo, también popular en circulación, pierde muchos matices de los que importan en la discusión de este artículo, por ejemplo, el término “la bestia de dos espaldas” nunca es mencionado].

<sup>214</sup> [Nota del traductor: En la versión consultada por McGowan, la descripción dice “*old black ram*”, un viejo carnero negro].





Aquí, Otelo revela su habilidad para actuar con palabras, que es el único campo de la subjetividad.

Es claro que el recuento poético del heroísmo de Otelo provee la llave para exitosamente cortejar a Desdémona. En lugar de seducirla con su sexualidad ruda (como la metáfora de Yago sugiere), Otelo confía exclusivamente en su poesía. Es quizá el más grande poeta que Shakespeare creó<sup>215</sup>. Este exceso en el lenguaje es lo que perturba a Yago y a Brabancio precisamente porque no es una otredad profunda, no es parte de una animalidad natural que ellos hayan podido dejar atrás. Es el exceso de la subjetividad misma de Otelo, y las metáforas de Yago intentan enmascarar la subjetividad de Otelo en el disfraz de una animalidad.

El uso final de la metáfora animal por parte de Yago para describir a Otelo y Desdémona representa una partida de las primeras dos. Mientras que las anteriores habitaban el mundo animal, la tercera sugiere que el trauma real del amorío no reside en su animalidad. Cuando Brabancio le pide a Yago que se identifique, en lugar de responder, Yago señala: “Soy uno que viene a deciros que vuestra hija y el moro están haciendo ahora la bestia de dos espaldas” (Shakespeare, 1951, p. 1467). La metáfora de Yago, que es invención de Shakespeare y no tiene precedente conocido, pretende perturbar más a Brabancio al repetir la imagen de su hija llevada a un estado animal, esclavizada por un hombre negro.

Así como en las primeras metáforas que Yago utiliza, ésta juega en la asociación de la negritud del Moro con la animalidad, sin embargo, lo que destaca es la discordancia entre la metáfora y la versión animal del acto que se relata. Aunque Yago describe el encuentro sexual entre Otelo y Desdémona como “la bestia de dos espaldas”, esta imagen no representa con certeza la cópula animal. Los humanos no tienen el monopolio del sexo cara a cara, pero es algo extremadamente raro en el mundo animal. Ciertamente ninguno de los animales que Yago haya visto tienen sexo de esa manera<sup>216</sup>. Describir una actividad que separa a los seres hablantes de sus contrapartes animales usando términos animales indica que no es simplemente una cuestión de degradar a Otelo: es también un modo de transformar lo excesivo de la sexualidad del sujeto en un acto natural.

Con la progresión de insultos que Shakespeare hace a Yago usar contra Otelo, se demuestra la lógica subyacente de la imaginaria animal racista. Los sujetos recurren a términos animales para expresar sentimientos peyorativos de modo que puedan crear una naturalidad que no existe. Asociar al otro racializado con la naturaleza permite al sujeto desmentir no su propia naturalidad, sino la falta de ésta en el otro racializado. La metáfora animal degrada al otro racializado y simultáneamente preserva la imagen de este otro como un ser natural capaz de gozar directamente, sin la mediación de constricciones

<sup>215</sup> Este es un punto de vista bastante compartido, popularizado por el famoso analista shakesperiano A. C. Bradley. Al comparar a Otelo con otros héroes de Shakespeare, Bradley señala: “si uno coloca sus discursos junto a los de cualquier otro héroe, nadie dudaría que Otelo es el más grande de todos los poetas” (1905, p. 188).

<sup>216</sup> Aunque otros animales ocasionalmente tienen sexo cara a cara, sólo el bonobo lo hace como una práctica común.



significantes. La fantasía de un ser natural y puro es lo que acecha dentro de cada insulto animal. Esto permite al sujeto que insulta sostener la imagen de otro racializado que tiene un goce completo no mediado por la ley (y por ello mismo, por la falta). La imagen del goce completo del otro crea la ilusión de la posibilidad de tener ese mismo goce completo.

## **6. La ausencia de un goce natural**

Las metáforas de animales pueden funcionar como agradables cumplidos o allanar el camino para el genocidio. Sin embargo, en cualquier caso, permiten a los sujetos desmentir el exceso de su subjetividad. El exceso del sujeto es el origen del problema que representa para sí mismo y para la sociedad en la que vive. Este exceso se manifiesta en la incapacidad del sujeto para vivir una existencia armónica, procurando evitar confrontar el exceso a través de cualquier medio posible. La metáfora animal es la forma perfecta para desmentir este exceso, ya que se atribuye a una animalidad que en sí misma no tiene subjetividad. Una vez que el exceso aparece como natural, deja de ser un exceso.

Cuando vemos empíricamente a las metáforas animales, la falta de conexión con los animales verdaderos no es evidente. El hecho de que los sujetos vean paralelismos entre el comportamiento humano y el de otros animales parece ser la fuente más obvia de estas metáforas. Por supuesto, existe una conexión entre el comportamiento de los sujetos y el de los animales, ya que los sujetos nunca escapan a la animalidad. Pero uno debe preguntarse por qué estas metáforas existen, especialmente en casos en los que no corresponden con una característica excepcional en el animal al que se refieren.

El encuentro con el exceso de subjetividad siempre traumatiza a los sujetos. Ya sea que tome la forma de un miembro del grupo bebiendo hasta desmayarse, una monja reclusa de la actividad sexual toda su vida, un obsesivo organizando los utensilios antes de cada comida, o un niño rehusando a vestirse de cualquier otro color que no sea rojo, el exceso de la subjetividad revela que el sujeto no sólo no existe en armonía con el orden social, sino que tampoco puede existir en armonía consigo mismo. Desde esta perspectiva, los animales parecen ser seres en armonía.

Si pudiéramos imaginarnos como correlativos a los animales, conectados a través de símiles, podríamos eliminar nuestra obscena desarmonía. Evitaríamos la traumática vergüenza que es inherente a nuestra subjetividad. La metáfora animal provee un camino lejos de esta vergüenza. Sin embargo, la vergüenza de la subjetividad es también el sitio para la libertad del sujeto posibilitada por la ley. Imaginarse a sí mismo como externo a la vergüenza de la subjetividad, habitando en el capullo de la naturaleza animal, es imaginarse a sí mismo privado de libertad.

Sin la posibilidad de la vergüenza, la libertad permanece como una imposibilidad. La vergüenza emana de un reconocimiento inconsciente de que no hay garantía que soporte la existencia propia. En la experiencia de la vergüenza, uno confronta una característica ausencia donde uno esperaba encontrar autoridad. Como Joan Copjec lo

señala en *Imagine There's No Woman*: “La vergüenza aparece no cuando uno se mira a sí mismo, o a quienes aprecia, a través de los ojos del otro, sino cuando uno súbitamente percibe una falta en el Otro” (2002, p. 128).<sup>217</sup> Esta percepción de la falta en el Otro que Copjec identifica con la vergüenza representa el momento en que la libertad se convierte en algo real.

No es coincidencia que Jean-Paul Sartre, en su panegírico a la libertad, *El ser y la nada*, trabaje el tema de la vergüenza. La libertad es inextricable de la vergüenza porque ambas emergen simultáneamente de la imposición de la ley. Sólo un Ser libre puede experimentar vergüenza, que ocurre en el momento en que su dependencia de la ley se vuelve visible. Es esto lo que permite a Sartre señalar que la vergüenza pura es “reconocerme en ese ser degradado, dependiente y fijado, que soy para otro” (1993, p. 369).<sup>218</sup> Un sujeto experimenta vergüenza porque el otro ve su dependencia obscena. A pesar de ser un sujeto libre, uno se ha enganchado con la ley incluso (o más bien, especialmente) en el acto de romperla.

Las metáforas de animales juegan un rol vital en la desmentida del exceso resultante de la sujeción del humano a la ley. En respuesta a esta desmentida masiva, sin embargo, no necesitamos abandonar la metáfora animal. No aprehenderíamos automáticamente el exceso propio de la subjetividad si dejáramos que etiquetar a las personas como “gordas como una ballena”. El punto, más bien, es saber interpretar estos señalamientos. Cuando creemos que comparamos a los humanos con animales, en realidad somos testigos de lo que radicalmente les separa. Debemos escuchar el exceso de subjetividad en el corazón de la metáfora animal. Debemos ver cómo es libre de la ley el sujeto que come como un caballo.

### **Bibliografía**

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Bradley, A. C. (1905). *Shakespearean Tragedy*. Londres: Macmillan.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Copjec, J. (2002). *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*. Minnesota: MIT Press.

---

<sup>217</sup> [Nota del traductor: la traducción de esta cita es mía, aunque hay una edición en español del libro de Copjec: *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006].

<sup>218</sup> Equivocadamente, Sartre ve la dependencia del sujeto avergonzado en el otro que le mira, cuando, de hecho, es la dependencia del sujeto a la ley la fuente misma de la vergüenza. Sartre no aprecia esto porque su filosofía no coloca a la libertad en la imposición de la ley, del modo en que Kant lo hace. Para Sartre, el sujeto es libre basándose en su capacidad para auto-negarse, a pesar de que nunca busca la fuente de esta capacidad.

**Como un animal: un símil en vez de un sujeto**  
**Todd McGowan (Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá)**



- Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Librerías de Francisco Iruvreda.
- Lacan, J. (2006). *Libro 16. De un Otro al otro. 1968–1969*. Buenos Aires: Paidós.
- Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*. Nueva York: Lantern Books.
- Sartre, J. (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Shakespeare, W. (1951). Oteló. En *Obras completas* (pp. 1462-1528). Madrid: Aguilar S.A. de Ediciones.

**TODD MCGOWAN**

Doctor en Filosofía de la Ohio State University. Profesor en el Departamento de Inglés de la University of Vermont. Está comprometido con la idea de que la reflexión teórica de la existencia, la psique y la sociedad puede contribuir de manera tangible al proceso creativo. Sus clases a menudo se centran en pensadores como Hegel, Marx, Freud y en su relación con el cine y la televisión. Entre sus libros más destacados se encuentran, *Only a Joke Can Save Us: A Theory of Comedy* (2017), *Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets* (2016) y *The Impossible David Lynch* (2007). Su trabajo sobre la teoría psicoanalítica y el cine ha proporcionado una nueva forma de pensar la relación entre el espectador y la imagen fílmica basada en el deseo más que en la identificación.