

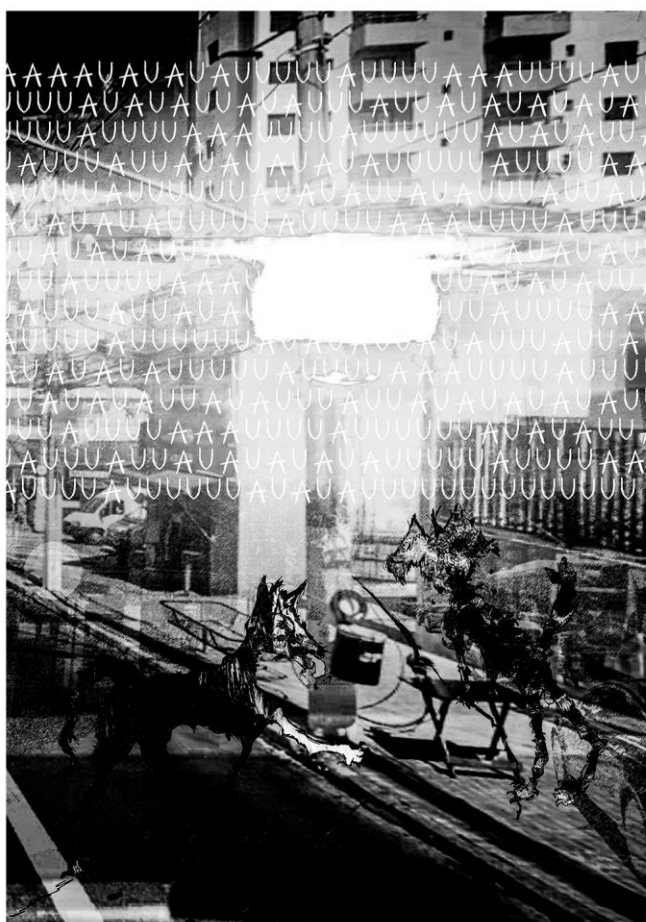


AÑO XI, VOL I
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**

COORDINAN / COORDENAM

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan,
Andrés Padilla Ramírez, Hugo Vedovato, Imanol López



DOSSIER / DOSSIÊ

NIETZSCHE, FOUCAULT Y LA CRÍTICA AL ANTROPOCENTRISMO

NIETZSCHE, FOUCAULT E A CRÍTICA AO ANTROPOCENTRISMO

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial-
Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año XI – Vol. I

Junio de 2024



ILECA

INSTITUTO LATINOAMERICANO
DE ESTUDIOS CRÍTICOS
ANIMALES

Directoras

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan

Comité editorial

Angela Lamas Rodrigues
Nicolás Jiménez Iguarán
Micaela Mariel Anzoátegui
Carlos Andrés Moreno Urano
Hugo Vedovato
Juliana Granados Mora
Josué Imanol López Barrios
Oscar H. Franco Suárez
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Manuel Cárdenas Castro
Luciana Carrera Aizpitarte
Ana Laura Vallejos
Martina Davidson
Márcio Alexandre Buchholz

Comité de redacción

Agustina Belén Marín
Julieta Campos
Leticia Mirielle Gonçalves
Agustín Ezequiel Díaz Roco
Gonzalo Tomás Andrade Montivero
Sofía Daniela González Esteban
Eleonora González Puga
Pilar Rüger
María Belén Ballardo

Diseño editorial

Surama Lázaro Terol

Comité de traducciones

Alejandra Fazzito
Julieta Campos
Celina Olmedo

Consejo asesor

Alexandra Navarro
Iván Darío Ávila Gaitán
Paula Cristina Mira Bohórquez
Fernando Bagiotto Botton
Carol Adams
Beatriz Podestá
Mónica B. Cragolini
Maria Esther Maciel
Gabi Balcarce
Facundo Rocca
Matthew Calarco
María Marta Andreatta
Gabriel Giorgi
Paula Fleisner
Vanessa Lemm
Julieta Yelin
Sebastián Chun
Ana Cristina Ramírez Barreto
María Luisa Pfeiffer
Álvaro Fernandez-Bravo
Emmanuel Biset
Hernán Neira
Kimberly Ann Socha
Fabiola Leyton
Richard Twine
Richard Iveson
Renzo Llorente
Alejandro Kaufman
Oscar Horta
Marcelo Raffin

Coordinan este número

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Josué Imanol López Barrios
Hugo Vedovato

Tapa

AÑO XI + VOL I

Junio 2024

Imagen de portada:
Corpo de artista [Favela venceu]
Corpo de artista [Jardins]

Artista:

Larissa Schip

@larissa.schip

<https://www.larissaschip.com/>

<http://lattes.cnpq.br/3500796825303513>

Agradecimientos

Agradecemos profundamente às autoras e autores que constituem esse belo e potente número. Agradecemos também à toda a equipe da *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* e, em especial, a Julieta Campos, Luciana Carrera Aizpitarte, Andrés Leonardo Padilla Ramírez, Surama Lázaro Terol, Josué Imanol López, Hugo Vedovato e Vitória Eichenberger que acompanharam todo o processo editorial do presente número, dedicando-se a sua formatação e minuciosa revisão. Também agradecemos imensamente à artista visual Larissa Schip, que nos concedeu as instigantes imagens que compõem nosso dossiê.



Agradecemos profundamente a las autoras y los autores que integran este hermoso y poderoso dossier. También agradecemos a todo el equipo de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* y, en particular, a Julieta Campos, Luciana Carrera Aizpitarte, Andrés Leonardo Padilla Ramírez, Surama Lázaro Terol, Josué Imanol López, Hugo Vedovato y Vitória Eichenberger quienes acompañaron todo el proceso editorial. de este número, dedicándose a su formateo y revisión minuciosa. También estamos inmensamente agradecidas a la artista visual Larissa Schip, quien nos proporcionó las imágenes estimulantes que componen nuestro dossier.

Anahí Gabriela Gonzáles & Cassiana Lopes Stephan

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año XI + Volumen I

TABLA DE CONTENIDOS

Editorial (Português)	9
Editorial (Castellano)	14
Anahí Gabriela González & Cassiana Lopes Stephan	
DOSSIER: Nietzsche, Foucault y la crítica al antropocentrismo	
Nietzsche como pensador póstumo: Animalista, posthumano y ecologista <i>avant la lettre</i>	20
Mónica Cragolini	
Nietzsche, Foucault y el malestar de lo humano	41
Silvana Vignale	
Foucault leitor de Nietzsche: o perspectivismo e o riso de uma vida outra contra o antropocentrismo	64
Thiago Fortes Ribas	
Nietzsche contra a interpretação antropocêntrica dos animais na filosofia ocidental	83
Newton Pereira Amusquivar Júnior	
O animal desanimalizado. A crítica nietzschiana da natureza humana e a questão animal	106
Vinicius Souza de Paulo	
Cinismo e animalidade. Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo	125
Flávio Valentim de Oliveira	
Genealogía de la zootecnia: la biopolítica más allá de la especie humana	142
Benedetta Piazzesi	
A vida das criaturas infames: O grau zero da natureza	166
Thiago Ranniery	

Ideologías de contagio y comunidades de vida 191
Vanessa Lemm

**Entrevista a Paula Fleisner: Una conversación (no antropocéntrica)
sobre perros, feminismos y cosmoestética** 208
Anahí Gabriela González, Andrés Padilla Ramírez y Cassiana
Stephan

**Los ingenieros forestales frente a las discusiones sobre las relaciones
entre naturaleza y cultura** 223
Rodrigo Severo Arce Rojas

RESEÑAS

**Deconstruyendo el especismo: un glosario crítico para la resistencia
animal(ista). Reseña de *Glosario de resistencia animal(ista)*, de Anahí
Gabriela González e Iván Ávila Gaitán** 257
Pedro Joaquín Urbano Lozano

El fin del judeocristianismo, el cartesianismo y el antropocentrismo. 264
Reseña de *El fin de la excepción humana*, de Jean-Marie Schaeffer
Gustavo Medina Pose

ARTE

Para ser libre 275
Lena Tschauder

EDITORIAL ANO XI – VOL I

NIETZSCHE, FOUCAULT E A CRÍTICA AO ANTROPOCENTRISMO

Nesse dossiê, nosso intuito é o de mapear em que medida Friedrich Nietzsche e Michel Foucault contribuem, a partir de suas críticas à vontade de poder atrelada à racionalidade e ao racionalismo modernos, com a problematização do antropocentrismo como norteador de nossas práticas epistemológicas, mas também ético-políticas, estejam elas vinculadas à macrofísica ou à microfísica do poder, ou seja, às organizações institucionais atinentes ao Estado ou à forma pela qual nos relacionamos com os entes mais que humanos no contexto de nossas interações domésticas ou de nossas interações sociais situadas.

Nietzsche e Foucault não são autores propriamente animalistas-ecologistas, mas suas filosofias foram e são extremamente importantes para o desenvolvimento de uma atitude pós-humanista, isto é, de uma atitude que não se fundamenta e tampouco se justifica em uma conceituação excludente de humanidade, a qual supervaloriza – de um ponto de vista ético, político, estético e epistemológico – os animais humanos em detrimento dos entes mais que humanos. As críticas que Nietzsche e Foucault voltam ao antropocentrismo nos permitem compreender filosoficamente os motivos pelos quais vivenciamos, na contemporaneidade, desastres e desequilíbrios ecológicos praticamente incontornáveis.

Além disso, não podemos deixar de mencionar que Nietzsche e Foucault são autores de grande importância para filosofias abertamente comprometidas com a abolição e mitigação das violências perpetradas pelo humano no contexto das interações interespecies.

Assim sendo, no presente volume, interessa-nos compreender em que medida o perspectivismo nietzschiano, mas também suas análises sobre a vontade de poder, o niilismo, os afetos e a transvaloração dos valores teriam contribuído para o desenvolvimento de uma atitude teórico-prática não antropocêntrica que influenciaria, inclusive, Foucault (Nietzsche, 2011, 2005, 2006, 1998, 2008). Talvez possamos afirmar que a crítica foucaultiana acerca da relação entre o humanismo e os mecanismos de exclusão das diferenças, por meio dos processos de animalização dos loucos (Foucault, 1972), delinquentes e criminosos (Foucault, 1975), bem como a anunciação foucaultiano-arqueológica da (necessária) morte do Homem tiveram inspirações nietzschianas (Foucault,

2007a, 2007b). Ao voltar seu olhar às filosofias gregas e romanas, mais especificamente ao cinismo, Foucault também parece seguir as trilhas abertas por Nietzsche (Foucault, 2011). Em suas análises, Foucault destaca a dimensão animalista ou animalista do modo de vida cínico, que subvertia os degradantes valores vigentes na civilização humana através da valorização da simplicidade da vida animal. Com base em Foucault, parece ser possível dizer que a subversão cínica dos valores humanos se constitui como uma espécie de prelúdio da estratégia nietzschiana de transvalorização. Por fim, não podemos deixar de mencionar nosso interesse pelas recepções contemporâneas da biopolítica foucaultiana, que levam em consideração a problematização da gestão da vida e da morte para além da espécie humana (Foucault, 1976-1977).

Reunimos, então, nesse número estudos que traçam a importância de Nietzsche e Foucault para a emergência de uma atitude teórico-prática não antropocêntrica ou pós-humanista no campo da análise dos discursos e no da ação ético-política. Em suma, a partir do presente dossiê, pensamos tanto a relevância de Nietzsche e Foucault no que se refere aos discursos e práticas animalistas-ecologistas, quanto a maneira pela qual suas filosofias são recepcionadas por autores e autoras de viés pós-humanista.

Em vista de tal panorama filosófico, abrimos nosso dossiê com o artigo “Nietzsche como pensador póstumo: animalista, pós-humano e ecologista *avant la lettre*”, de **Mónica B. Cranglonini**, que nos permite ler e reler Nietzsche a partir de uma perspectiva ecológica de viés pós-humanista. Em seguida, **Silvana Vignale** nos convida a pensar, no ensaio “Nietzsche, Foucault e o mal-estar do humano”, em que medida Nietzsche e Foucault nos permitem colocar em questão os binarismos atinentes à alma e ao corpo no tocante à maneira pela qual nos concebemos humanos e, desse modo, praticamos tal humanidade. Já no artigo “Foucault leitor de Nietzsche: o perspectivismo e o riso de uma vida outra contra o antropocentrismo”, **Thiago Ribas** explora a ambivalência do riso como postura epistemológica em Nietzsche e, a partir disso, indica-nos as inspirações nietzschianas de Foucault no que se refere à postulação transhistórica do gesto cínico como afirmação da animalidade.

Na sequência, **Newton Pereira Amusquivar Júnior** nos mostra, no artigo “Nietzsche contra a interpretação antropocêntrica dos animais na filosofia ocidental”, em que medida Nietzsche teria desarticulado a centralidade do Homem no que se refere às preocupações éticas, estéticas e políticas da filosofia. Já no ensaio “O animal desanimalizado: a crítica nietzschiana da natureza humana e a questão animal”, **Vinicius Souza de Paulo** nos permite compreender de que modo Nietzsche reabilita a animalidade e, assim, qual é a dimensão da crítica nietzschiana ao humano demasiadamente humano. Além disso, no artigo

“Cinismo e animalidade. Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo”, **Flávio Valentim de Oliveira**, ao promover uma comparação entre Nietzsche e Diógenes, o cínico, mostra-nos o caráter transhistórico da reabilitação nietzschiana da animalidade e, a partir disso, permite-nos problematizar o estatuto cínico do pensamento de Nietzsche no que se refere à força filosófica da figura do cão.

Em “Genealogia da zootécnica: a biopolítica para além da espécie humana”, **Benedetta Piazzesi**, na tradução de **Josué Imanol López** e **Julieta Campos**, redimensiona a concepção foucaultiana de biopolítica no intuito de mostrar que as práticas de criação e exploração animal respondem às injunções da governamentalidade no que diz respeito à sua complexa modulação biopolítica. Caminhando na direção dos redimensionamentos e das reatualizações do arcabouço teórico de Foucault, **Thiago Ranniery**, no ensaio “A vida das criaturas infames: o grau zero da natureza”, apresenta-nos a interpretação foucaultiana acerca da biologia molecular, permitindo-nos perceber em que medida genes, moléculas, ligações químicas e bactérias dão ensejo ao descentramento do humano no que se refere ao comprometimento foucaultiano para com a história. Já **Vanessa Lemm**, no artigo “Ideologias de contágio e comunidade de vida”, traduzido por **Andrés Leonardo Padilla Ramírez** e **Julieta Campos**, problematiza o caráter demasiadamente humanista das discussões acerca da pandemia da COVID-19, as quais impedem que vislumbremos a dimensão interacional entre humanos, vírus e ambientes.

Nosso dossiê também conta com a entrevista de **Paula Fleisner**, intitulada “Entrevista a Paula Fleisner: uma conversa (não antropocêntrica) sobre cães, feminismos e cosmoestética”, concedida a **Anahí Gabriela González**, **Andrés Leonardo Padilla Ramírez** e **Cassiana Stephan**, onde se discute o caráter canino das ontologias operadas a partir de Foucault e Nietzsche, bem como os feminismos antiespecistas e a potência ético-política das interações cosmoestéticas no Androceno.

Ademais, a partir do artigo “Engenheiros florestais e discussões sobre a relação entre natureza e cultura”, de **Rodrigo Cevero Arce Rojas**, somos capazes de compreender algumas das atuais críticas voltadas à biopolítica e ao descentramento nietzschiano do humano – críticas operadas por uma recepção teórica comprometida com a dimensão bioética das teorias não-antropocêntricas no que concerne mais especificamente às ecosofias.

Na seção destinada às resenhas, contamos com a contribuição “Desconstruindo o especismo: um glossário crítico para a resistência animal(ista)”, de **Pedro Joaquín Urbano Lozano**, que desenvolve uma análise da obra *Glosario de resistencia animal(ista)*, escrita por Anahí Gabriela González e Iván

Darío Ávila Gaitán, em 2022. Além disso, contamos com a resenha intitulada “O fim do judaico-cristianismo, do cartesianismo e do antropocentrismo”, de **Gustavo Medina**, que analisa a obra *El fin de la excepción humana*, escrita por Jean-Marie Schaeffer, em 2009.

Encerramos o presente número com o belo e intenso poema “Para ser livre”, de **Lena Tschauder** que o escreve frente à impossibilidade de se esquecer do olhar de uma porca aprisionada pela indústria que violentamente a consome.



Esperamos que, através desse percurso, nossas leitoras e leitores possam entrever algumas das contribuições de Nietzsche e Foucault para o pensamento anti-antrópocêntrico comprometido com modos de vida para além do humano e, portanto, com a incomensurabilidade animalista, ecológica ou cósmica das relacionalidades no que diz respeito as suas implicações éticas, políticas, estéticas e epistemológicas.

Bibliografia

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1976-1997). “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France*, Gallimard/Seuil: Paris.

Foucault, M. (2007a). *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2007b). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2011) *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, Foucault e a crítica ao antropocentrismo

Anahí Gabriela González & Cassiana Lopes Stephan

Nietzsche, F. (2008). *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2011). *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

EDITORIAL AÑO XI – VOL I

NIETZSCHE, FOUCAULT Y LA CRÍTICA AL ANTROPOCENTRISMO

En este dossier, nuestro objetivo es mapear hasta qué punto Friedrich Nietzsche y Michel Foucault contribuyen, a partir de sus críticas a la voluntad de poder vinculada a la racionalidad y al racionalismo modernos, a la problematización del antropocentrismo como guía de nuestras prácticas epistemológicas, así como ético-políticas, ya sea que estén relacionadas con la macrofísica o la microfísica del poder. Es decir, tanto con las organizaciones institucionales relacionadas con el Estado como con la forma en que nos relacionamos con las existencias más que humanas en el contexto de nuestras interacciones denominadas “domésticas” o de nuestras interacciones sociales situadas.

Nietzsche y Foucault no son propiamente autores animalistas o ecologistas, pero sus filosofías han sido y siguen siendo sumamente importantes para el desarrollo de una actitud posthumanista, es decir, de una actitud que no se fundamenta ni se justifica en una conceptualización excluyente de humanidad, la cual sobrevalora —desde un punto de vista ético, político, estético y epistemológico— a los animales humanos en detrimento de los animales no humanos. Las críticas que Nietzsche y Foucault dirigen al antropocentrismo nos permiten comprender filosóficamente las razones por las cuales experimentamos hoy en día desastres y desequilibrios ecológicos prácticamente insuperables.

Además, no podemos dejar de mencionar que Nietzsche y Foucault son autores de gran relevancia para filosofías abiertamente comprometidas con la abolición y mitigación de las violencias perpetradas por los humanos en el contexto de las interacciones interespecies.

Por tanto, en este volumen nos interesa comprender en qué medida el perspectivismo nietzscheano, pero también sus análisis de la voluntad de poder, el nihilismo, los afectos y la transvaloración de los valores, habrían contribuido al desarrollo de una actitud teórico-práctica no antropocéntrica, que incluso influiría en Foucault (Nietzsche, 2019, 2018, 2006, 1998, 2022). Quizás podamos afirmar que la crítica foucaultiana a la relación entre el humanismo y los mecanismos de exclusión de las diferencias, a través de los procesos de animalización de locos (Foucault, 1972), delincuentes y criminales (Foucault, 1975), así como el anuncio arqueológico foucaultiano sobre la (necesaria) muerte

del Hombre tuvieron inspiraciones nietzscheanas (Foucault, 2002, 1997). Al volver su mirada hacia las filosofías griega y romana, más concretamente hacia el cinismo, Foucault parece seguir también los caminos abiertos por Nietzsche (Foucault, 2010). En sus análisis, Foucault destaca la dimensión animalesca o animalista del modo de vida cínico, que subvierte los valores degradantes vigentes en la civilización humana al valorar la simplicidad de la vida animal. Basándonos en Foucault, parece posible decir que la subversión cínica de los valores humanos constituye una especie de preludeo de la estrategia nietzscheana de transvaloración. Finalmente, no podemos dejar de mencionar nuestro interés por las recepciones contemporáneas de la biopolítica foucaultiana, que tienen en cuenta la problematización de la gestión de la vida y la muerte más allá de la especie humana (Foucault, 1976-1977).

En este número hemos reunido estudios que destacan la importancia de Nietzsche y Foucault para el surgimiento de una actitud no antropocéntrica o poshumanista en el campo del análisis del discurso y la acción ético-política. En definitiva, a partir de este dossier pensamos tanto en la relevancia de Nietzsche y Foucault respecto de los discursos y prácticas animalistas-ecologistas, como en la forma en que sus filosofías son recibidas por autorxs con un sesgo posthumanista.

Ante tal panorama filosófico, abrimos nuestro dossier con el artículo "Nietzsche como pensador póstumo: animalista, poshumano y ecologista *avant la lettre*", de **Mónica B. Cranglonini**, que nos permite leer y releer a Nietzsche desde una perspectiva ecológica, animalista y posthumanista. A continuación, **Silvana Vignale** nos invita a pensar, en el ensayo "Nietzsche, Foucault y el malestar humano", en qué medida Nietzsche y Foucault nos permiten cuestionar los binarios relativos al alma y al cuerpo en términos de la manera en que concebimos nosotros mismos como humanos y, de este modo, practicamos nuestra humanidad. En el artículo "Foucault lector de Nietzsche: perspectivismo y la risa de una vida otra contra el antropocentrismo", **Thiago Ribas** explora la ambivalencia de la risa como postura epistemológica en Nietzsche y, desde eso, nos señala las inspiraciones nietzscheanas de Foucault relativamente a la postulación transhistórica del gesto cínico como afirmación de la animalidad.

A continuación, **Newton Pereira Amusquivar Júnior** nos muestra, en el artículo "Nietzsche contra la interpretación antropocéntrica de los animales en la filosofía occidental", hasta qué punto Nietzsche habría desarticulado la centralidad del Hombre respecto de las preocupaciones éticas, estéticas y políticas de la filosofía. En el ensayo "El animal desanimalizado: la crítica de Nietzsche a la naturaleza humana y la cuestión animal", **Vinicius Souza de Paulo** nos permite comprender cómo Nietzsche rehabilita la animalidad y, por tanto, la dimensión de la crítica nietzscheana al ser humano demasiado humano.

Además, en el artículo “Cinismo y animalidad. Nietzsche y la crítica del antropocentrismo”, **Flávio Valentim de Oliveira**, al promover una comparación entre Nietzsche y Diógenes, el cínico, nos muestra el carácter transhistórico de la rehabilitación nietzscheana de la animalidad y, a partir de ello, nos permite problematizar el estatus cínico del pensamiento de Nietzsche con respecto a la fuerza filosófica de la figura del perro.

En “Genealogía de la zootecnia: la biopolítica más allá de la especie humana”, **Benedetta Piazzesi**, traducida por **Josué Imanol López** y **Julieta Campos**, redimensiona la concepción foucaultiana de biopolítica para mostrar que las prácticas de cría y explotación animal responden a los mandatos de la gubernamentalidad con respecto a su compleja modulación biopolítica. Avanzando hacia el redimensionamiento y la reactualización del marco teórico de Foucault, **Thiago Ranniery**, en el ensayo “La vida de las criaturas infames: el grado cero de la naturaleza”, nos presenta la interpretación foucaultiana de la biología molecular, permitiéndonos comprender cómo los genes, las moléculas, los enlaces químicos y las bacterias dan lugar al descentramiento del ser humano relativamente al compromiso foucaultiano con la historia. **Vanessa Lemm**, en el artículo “Ideologías de contagio y comunidades de vida”, traducido por **Andrés Leonardo Padilla Ramírez** y **Julieta Campos**, problematiza el carácter excesivamente humanista de las discusiones sobre la pandemia de COVID-19, que impiden ver la dimensión interaccional entre humanos, virus y ambientes.

Nuestro dossier también incluye una entrevista a **Paula Fleisner**, intitulada “Entrevista a Paula Fleisner: una conversación (no antropocéntrica) sobre perros, feminismos y cosmoestética”, concedida a **Anahí Gabriela González**, **Andrés Leonardo Padilla Ramírez** y **Cassiana Stephan**, donde se discute el carácter canino de las ontologías operadas desde Foucault y Nietzsche, así como los feminismos antiespecistas y la potencia ético-política de interacciones cosmoestéticas en el Androceno.

Además, a partir del artículo “Los ingenieros forestales frente a las discusiones sobre las relaciones entre naturaleza y cultura”, de **Rodrigo Cevero Arce Rojas**, podemos comprender algunas de las críticas actuales dirigidas a la biopolítica y al descentramiento nietzscheano de lo humano; críticas operadas por una recepción teórica comprometida con la dimensión bioética de las teorías no antropocéntricas y con una atención más específica a las ecosofías.

En la sección dedicado a reseñas, contamos con la contribución “Deconstruyendo el especismo: un glosario crítico para la resistencia animal(ista)”, de **Pedro Joaquín Urbano Lozano**, que desarrolla un análisis de la obra *Glosario de resistencia animal(ista)*, escrita por Anahí Gabriela González e Iván Darío Ávila Gaitán, en 2022. Además, tenemos la reseña titulada “El fin del judeocristianismo, el cartesianismo y el antropocentrismo”, de **Gustavo Medina**,

que analiza la obra *El fin de la excepción humana*, escrita por Jean -Marie Schaeffer, en 2009.

Cerramos este número con el bello e intenso poema “Para ser libre”, de **Lena Tschauder** que lo escribe ante la imposibilidad de olvidar la mirada de una cerda aprisionada por la industria que la consume violentamente.



Esperamos que, a través de este camino, nuestras lectoras y lectores puedan vislumbrar algunas de las aportaciones de Nietzsche y Foucault al pensamiento antiantropocéntrico comprometido con modos de vida más allá de lo humano y, por tanto, con la inconmensurabilidad animalista, ecológica o cósmica de las relaciones en lo que atañe a sus implicaciones éticas, políticas, estéticas y epistemológicas.

Bibliografía

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1976-1997). “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France*, Gallimard/Seuil: Paris.

Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de uno mismo y de los otros II*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral; un escrito polémico*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

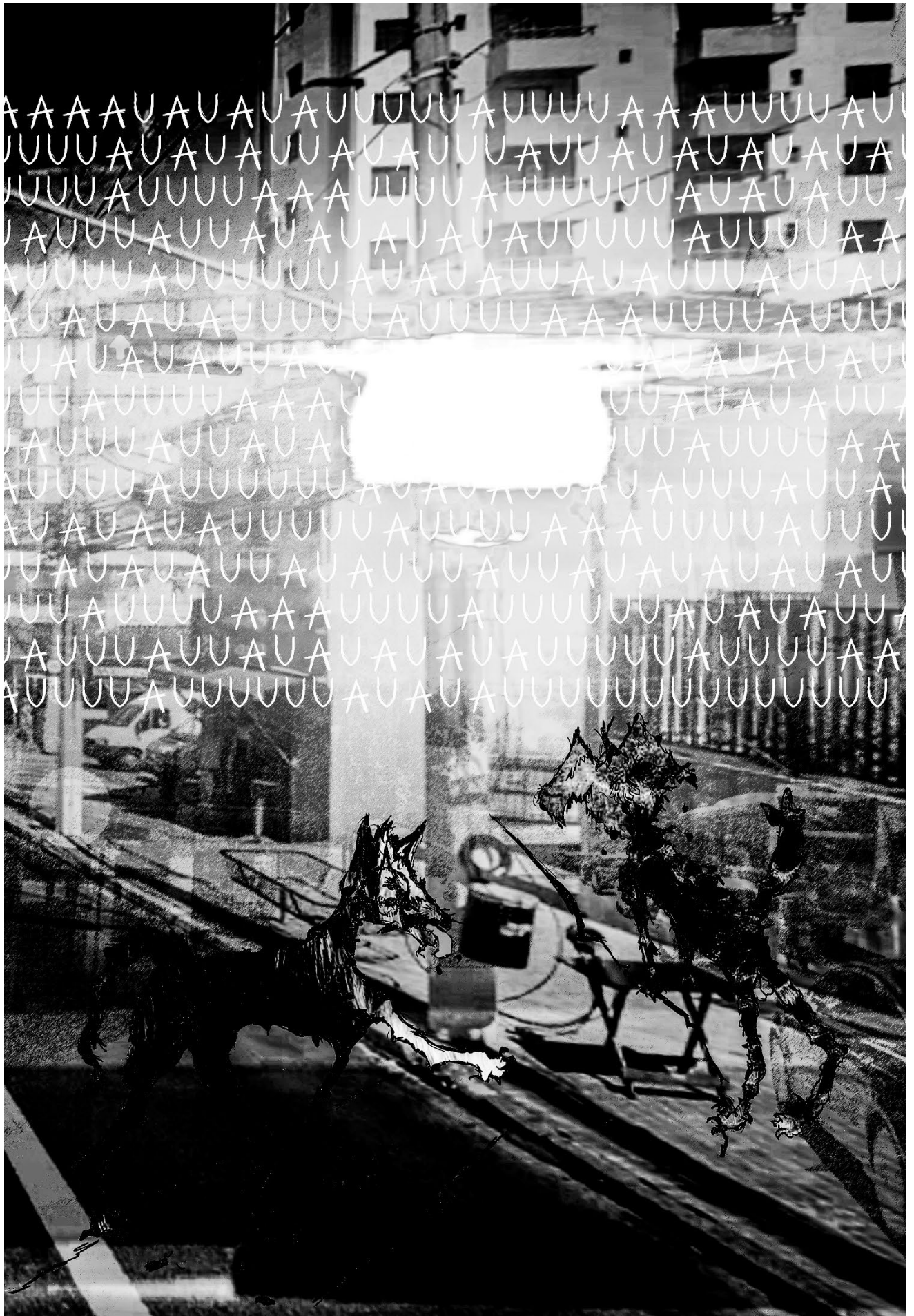
Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Joan Bautista Chover. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2018). *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Trad. Kilian Lavernia. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2019). *La Gaya Ciencia*. Trad. José Jara. Barcelona: Editorial Ariel.

Nietzsche, F. (2022). *Humano, demasiado humano II*. Trad. Marco Rueda. Madrid: Tecnos.

Dossier:
**Nietzsche, Foucault y la crítica al
antropocentrismo**



**NIETZSCHE COMO PENSADOR PÓSTUMO:
ANIMALISTA, POSTHUMANO Y ECOLOGISTA
*AVANT LA LETTRE***

**NIETZSCHE COMO PENSADOR PÓSTUMO:
ANIMALISTA, PÓS-HUMANO E ECOLOGISTA
*AVANT LA LETTRE***

**NIETZSCHE AS A POSTHUMOUS THINKER:
ANIMALIST, POSTHUMAN AND ECOLOGIST *AVANT
LA LETTRE***

Enviado: 30.05.2024

Aceptado: 20.06.2024

Mónica B. Cagnolini

Dra. en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires
(Argentina). Profesora Titular Regular. Investigadora Principal CONICET

Email: mcragnolini@gmail.com

Este artículo se propone mostrar a Nietzsche como un pensador ecologista, animalista y posthumanista *avant la lettre*. Estos aspectos de su pensamiento se vincularán con su crítica a los modelos humanistas que piensan al existente humano como superior (y, por tanto, dominador) del resto de las formas de vida. Nietzsche, como pensador póstumo, planteó varias problemáticas que son parte de la agenda filosófica actual.

Palabras clave: póstumo, Zarathustra, tierra, virtud que hace regalos

Este artigo tem como objetivo mostrar Nietzsche como um pensador ecológico, animalista e pós-humanista *avant la lettre*. Esses aspectos de seu pensamento serão vinculados à sua crítica aos modelos humanistas que pensam os humanos como superiores (e, portanto, dominadores) do restante das formas de vida. Nietzsche, como pensador póstumo, levantou diversos problemas que fazem parte da agenda filosófica atual.

Palavras-chave: póstumo, Zarathustra, terra, virtude que dá presentes

This article aims to show Nietzsche as an ecological, animalist and posthumanist thinker *avant la lettre*. These aspects of his thought will be linked to his criticism of humanist models that think of humans as superior (and therefore, dominators) of the rest of life forms. Nietzsche, as a posthumous thinker, raised several problems that are part of the current philosophical agenda.

Keywords: posthumous, Zarathustra, earth, gift-giving virtue

Más de una vez he sostenido que Nietzsche es un autor posthumanista (Cagnolini 2010, pp. 25-26, 2012, 2016b, pp. 76 ss.), un precursor de los estudios críticos de la animalidad (Cagnolini 2018, 2024) y, agrego, también un ecologista *avant la lettre*, en la medida de su preocupación por el hombre como “enfermedad de la piel de la tierra” (Cagnolini 2016a).

Me propongo, en este trabajo, mostrar esos tres aspectos interpretables en la filosofía nietzscheana a partir del eje de su crítica al antropocentrismo. ¿Cómo, se dirá, referirse a Nietzsche desde expresiones como “posthumanismo”, “ecologismo”, “crítica al antropocentrismo”, “animalismo”, que ni siquiera forman parte de su vocabulario, porque son términos posteriores a su época? Sin embargo, está presente en su obra aquello a lo que hacen referencia, ya en el siglo XX, dichos términos, y esto nos permite entender por qué Nietzsche se consideraba un autor póstumo, poco inteligible para su época.

Un póstumo es un adelantado a los tiempos, que sabe que no puede sino estar solo en su época, incomprendido, porque es intempestivo, *Unzeitgemäß*, es decir, no puede ser medido con los cánones epocales. Por ello es un “eremita” en el mundo en el que los hombres están disfrazados y con máscaras, aunque no aceptan esta condición enmascarada. También él debe disfrazarse y tratar con “hombres”, pero sabe de su soledad, y por eso a veces se presenta de manera fantasmática:

Pero hay también otros modos, otros artificios para estar entre los hombres, para “tratar” con ellos: por ejemplo, como fantasma, —lo que es muy aconsejable si uno quiere desprenderse rápidamente de ellos e infundirles temor. Prueba: se estira la mano hacia nosotros y no se nos logra agarrar. Asusta. O bien: entramos por una puerta cerrada. O bien: cuando todas las luces están apagadas. O bien: cuando ya estamos muertos. Este es el artificio de los hombres *póstumos par excellence*. “¿Qué os pensáis?”, dijo en una ocasión uno de ellos con impaciencia, “tendríamos ganas de soportar a nuestro alrededor esta extrañeza, esta frialdad, este silencio de tumba, toda esta soledad subterránea, oculta, muda, que entre nosotros se llama vida y que podría llamarse igualmente muerte, si no supiéramos lo que *será* de nosotros, — y que solo después de la muerte accederemos a *nuestra* vida y estaremos vivos, ¡ah! ¡muy vivos! ¡nosotros, hombres póstumos!”. (Nietzsche, 1980, *FW* § 365, *KSA* 3, pp. 613-614, *OC III*, pp. 880-881)

El modo de ser fantasmático (entre la vida y la muerte) alude a esa presencia nietzscheana no reconocida en su época (un muerto para sus contemporáneos) pero también a un modo de ser que se hará patente en el futuro. Más de una vez Nietzsche señala que él se siente muerto entre los hombres de su época, y que su filosofía “es como una tumba: ya no se puede vivir con ella”, como le indica a

Georges Brandes, recordando también la lápida de la tumba de Descartes, que señala “Bene vixit, qui bene latuit”¹ (Nietzsche, 1986, *KSB 8*, N° 960, 02/12/1887, p. 207). Por eso el hombre póstumo no es visible para sus contemporáneos, porque es como un fantasma, imposible de aferrar, y nunca entendido: “Los seres humanos póstumos —yo, por ejemplo— son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor *oídos*. Digámoslo con mayor precisión: no somos comprendidos nunca — y *de ahí* nuestra autoridad...” (*GD*, *KSA 5*, p. 61, *OC IV*, p. 621).

Este Nietzsche que se siente incomprendido es el que anuncia los dos próximos siglos de nihilismo, con todo lo que esto significa acerca del modo en que el existente humano se apodera de la tierra toda, convirtiéndola en desierto. Y es también el Nietzsche que se refiere a sí mismo, varias veces, como un animal.

1. Yo, Nietzsche, el animal

Cuando Nietzsche hace referencia a sí mismo en su correspondencia, suele hacerlo en términos de “animal”. Tal vez, esto esté señalando su alejamiento de los “demás humanos”, a los que suele rehuir, pero también su distanciamiento de la misma idea de “humanidad”, históricamente enfrentada o separada de la “animalidad”. Si bien Nietzsche fue un crítico de Darwin en varios aspectos, sin embargo siente, como buena parte de sus contemporáneos, lo que significa la teoría de la evolución para un existente humano que siempre se ha considerado superior y, por tanto, con derecho de propiedad y dominio sobre los animales. Por eso, llamarse a sí mismo “animal” es reconocer que tal supuesta propiedad y dominio es, por lo menos, cuestionable.

En primer lugar, como indiqué, existe la cuestión de sentirse separado, diferente, aislado, con respecto al resto de los humanos. En carta a Malwida von Meysenbug (*KSB 5*, N° 480, 11/08/1875, p. 104, *CIII*, p. 110) señala que se imagina como un caracol en su casa, y que por ella, su amiga, y por otros, saca las antenas con amor. Y en febrero de 1888, escribe a Reinhart von Seydlitz:

No ha sido ningún “silencio orgulloso” el que entre tanto me ha tenido la boca cerrada casi ante cualquiera, más bien un silencio muy humilde, el de un sufriente que se avergüenza de delatar lo mucho que sufre. Un animal se esconde en su caverna cuando está enfermo; así lo hace también *la bête philosophe*. Me llega tan pocas veces una voz amistosa. Ahora estoy solo, absurdamente solo; y en mi lucha implacable y subterránea contra todo lo que los seres humanos han venerado y amado hasta ahora (—mi fórmula

¹ La frase es de Ovidio, en “Tristia”. Para la referencia en Descartes, véase https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1872-0511-1268

para ello es *Transvaloración de todos los valores*), una parte de mí mismo, de manera inadvertida, se ha convertido en algo así como una caverna — algo oculto que ya no se encuentra, aunque uno vaya a buscarlo. *Pero no se va a buscarlo.* (KSB 8, N° 112, 12/02/1888, p. 248, C VI, p. 989)

La imagen del animal en su caverna es también la de Zarathustra, sin compañía humana pero rodeado de animales: su caverna es hospitalaria ya que tiene “cien escondites y túneles para los animales que se arrastran, que revolotean y que saltan” (*Za*, KSA 4, p. 331). Y a los hombres superiores que van a visitarlo en la cuarta parte de la obra, los envía a hablar con los animales en su caverna, y a pedirles consejo. La caverna de Zarathustra, en lo alto de la montaña, lugar de la soledad humana pero acompañada de animales, se diferencia del mundo del mercado, habitado por los últimos hombres, que son la expresión de la “humanidad”: los pequeños propietarios que quieren lo mismo (amantes de la semejanza o del símil que no inquieta porque espeja la mismidad), y que solo desean repetir (sin diferencia) su modo de vida arrebañado. En *La Montaña Mágica* Thomas Mann recoge estos dos mundos: el mundo de la montaña, en el que supuestamente están los enfermos, y el mundo de la llanura, donde acontece la auténtica enfermedad, enfermedad que es el existente humano mismo. Ahí, en la llanura, en lo plano, se desata la guerra y todo su horror al final de la novela. Los “sanos” son ahora los enfermos. También para Zarathustra el hombre es “la enfermedad de la piel de la tierra” (Cragolini 2016a).

Las referencias de Nietzsche a sí mismo como animal suponen siempre algún elemento de alejamiento de la “vida normal” de los otros hombres, en muchos casos por sus problemas de enfermedad. Por ejemplo, le señala en carta a Franz Overbeck: “¿Para qué tengo aún libros, yo, animal medio ciego?” (KSB 6, N° 184, 28/12/1881, p. 153, CIV, p. 177), o a Heinrich Köselitz: “Soy un animal torturado y anhelo liberarme un poco del sufrimiento” (KSB 6, N° 115, 17/06/1881, p. 92, CIV, p. 128).

Son muchas también las menciones a la cuestión climática y su condición animal frente a ellas. Escribe a su madre Franziska en 1888; “soy un animal melancólico y me es más necesaria que a otros la luz del sol *de todo tipo*”, y firma, como en general cuando le escribe a ella, como “tu vieja criatura” (*Dein altes Geschöpf*) (KSB N° 980, 30/01/1888, pp. 236-237, CVI, pp. 103-104). La cuestión de la humedad y la búsqueda del clima seco lo lleva a señalar en 1884 desde Menton: “En la soledad en la que vivo, aquí o en la Engadina, estoy enfermo continuamente. —Entre Niza y Menton hay cierta diferencia en cuanto a la *humedad* del aire; soy un animal *delicado*” (KSB 6, N° 560, 28/11/1884, p. 568, CIV, p. 506).

Como se reconoce como “animal dedicado a la escritura” (KSB 8, N° 1114, 14/09/1888, p. 431, CVI, p. 257) por los problemas de su visión, Nietzsche se procura una máquina de escribir, y en carta a su madre y hermana piensa en otra máquina, la lectora, ya que si bien él tiene dispuestos generosos lectores, la máquina le permitiría seguir aislado: “Después de una máquina de escribir, un buen invento sería una máquina que lea en voz alta. Cualquiera *persona* que lo haga, representa siempre una molestia para un animal pensante y sensible como yo” (KSB 6, N° 181, 21/12/1881, p. 151, CIV, p. 176).

También se califica como “animal valiente” (KSB 8, N° 995, 17/02/1888, p. 256, CVI, p. 119), “un animal que constantemente se hiera” (KSB 8, N° 1078, Ende juli 1888, p. 377, CVI, p. 214) “animal pensante y pulcro” (KSB 8, N° 788, 04/01/1887, p.7, CV, p. 255).

Su condición de solitario y animal en su caverna se repite con más frecuencia a partir de la publicación de *Así habló Zarathustra*. Hay que tener en cuenta que para Nietzsche esta es su obra más afirmativa, en la que, luego de su crítica a la tradición metafísico-moral de Occidente expresada en sus obras anteriores, señala la posibilidad de otro modo de estar en el mundo, ya no desde el resentimiento y la venganza del ideal ascético exacerbado, sino desde el *amor fati*, el amor a lo que acontece. Por eso escribe a su amigo Franz Overbeck en 1888:

(...) desde la época en que tengo sobre la conciencia mi *Zarathustra* soy como un animal que constantemente queda *herido* de una manera indescriptible. Esta herida consiste en no haber oído ninguna respuesta, ningún aliento de respuesta... Este libro está tan al margen, quisiera decir *más allá* de todos los libros, que es un completo tormento haberlo creado —él pone a su creador igualmente al margen, igualmente más allá. Me defiendo contra una especie de nudo que me quiere ahogar —es el aislamiento... (KSB 8, N° 1067, carta en borrador, poco después del 20/07/1888, p. 363, CVI, p. 203)

Así habló Zarathustra es la obra en que plantea que el hombre, como tal, no puede ser ni conservado, ni mejorado, sino que hay “otro modo de ser” (Cragolini 2014), el ultrahombre. Ante todo modo de “ser humano” expresa Zarathustra su decepción, sobre todo a partir de la visita de los “hombres superiores”, aquellos que “saben” de la muerte de Dios en los ámbitos de la política, el arte, la ciencia, la religión. Porque esos visitantes no dejan de ser “humanos, demasiado humanos” al volver a arrodillarse ante una figura fundacional en “La fiesta del asno” (*Za*, KSA 4, pp. 390-394) y al huir ante la “nube de amor” que forman Zarathustra, el león que ríe y los pájaros (*Za*, KSA 4, p. 407). Son aún “demasiado humanos” para comprender la animalidad que somos, y sólo la pueden interpretar en términos de un “retorno al origen”.

Indiqué todos estos modos nietzscheanos de referirse a sí mismo en tanto animal (delicado, pensante, herido, etc.) para mostrar cuán cerca consideraba su modo de ser del modo de ser del animal, frente a toda la tradición humanista que ha tendido, en general, a establecer una brecha sin puentes entre la condición humana y la condición animal.

Al señalar esta cuestión de la brecha entre los humanos y los animales, no estoy sosteniendo, en modo alguno, una idea de *continuum* entre humanos y animales. Y esto por varias razones: en primer lugar, las posiciones extremas representan para Nietzsche formas de la decadencia (Cragnolini, 1998, pp. 225 ss.). Si frente a la separación, que podríamos atribuir, *latu sensu*, y sin entrar en detalles, a ciertas formas del pensamiento humanista, planteamos el *continuum* humano-animal, operamos a nivel de la argumentación por oposición, lo que en la filosofía nietzscheana significa la decadencia del que genera (por resentimiento) la forma de pensar o valorar opuesta a aquella que rechaza (la reacción negativa). En segundo lugar, plantear una “continuidad” significa un retorno a la totalización: para comprender esto es necesario recordar la crítica nietzscheana a los romanticismos totalizantes (y, digamos de paso, la crítica que se aplica a sí mismo en el “Ensayo de autocrítica” que coloca como prólogo a la nueva edición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*, donde indica el uso que hizo en su juventud de la metafísica de artista, las fórmulas schopenhauerianas y el romanticismo para comprender el fenómeno de la tragedia griega). La vida sin totalidades es difícil para el existente humano: la muerte de Dios señala el fin de las totalizaciones aseguradoras de la conciencia, y de allí que los hombres superiores que acuden a Zarathustra cuando se enteran de la muerte de Dios, terminen por adorar otra forma de lo divino en la figura del asno. La muerte de Dios significa para Nietzsche asumir el riesgo de la vida en la intemperie, es el “vivir peligrosamente” (FW, § 283, KSA 3, p. 526) que no se soporta, y por eso el pensamiento (humano, demasiado humano) retorna una y otra vez a las totalizaciones y a las sombras de Dios, siendo el *continuum* una de ellas.²

² Destaco dos momentos del uso del término “continuum” bien diferentes en la obra de Nietzsche. En un fragmento póstumo previo a *El nacimiento de la tragedia* (NF Winter 1870-71-Herbst 1872, 8 [99], KSA 7, p. 261) se refiere a la educación como *continuum* de pensamientos y conocimientos, en el que se puede vivir. Pero en 1881, ya resquebrajado el modelo metafísico de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche muestra de qué manera la idea de *continuum* es totalizante y metafísica: “Sin sucesión y sin simultaneidad no existen para nosotros el devenir, la multiplicidad –sólo podríamos decir que dicho *continuum* es uno, en reposo, inmutable, no deviene, sin tiempo ni espacio” (NF Frühjahr-Herbst 1881, 11[281], KSA 9, p. 549, FP II, p. 820). Es decir, si quisiéramos vivir en el mundo del *continuum*, éste se parecería demasiado a una *arkhé* metafísica totalizante y representaría el retorno a Dios (uno, inmutable, etc.).

Ahora bien, si Nietzsche se denomina a sí mismo animal en sus cartas, sin embargo, se podría objetar que también se refiere al existente humano en su obra desde la condición de animalidad. Nietzsche, ese “animal marino” que toma sol entre las peñas en Génova (*EH, KSA 6*, p. 329), ha multiplicado los adjetivos para mostrar la condición del hombre en tanto animal. En este sentido, “animal doméstico”, “animal olvidadizo”, “animal tasador”, son algunas de las expresiones que intentan flexibilizar el vínculo con la condición animal del existente humano, condición que habitualmente se ha considerado en un solo sentido: aquello que no es racional (Cragnolini, 2010, p. 16). Que el hombre sea muchos modos diferentes de la animalidad está señalando que lo que se ha catalogado como “lo propio” del animal, la regularidad del instinto, tal vez no sea tan “regular”. La “regularización” de la vida de los animales es un intento humano, demasiado humano, de acallar y aquietar ese caos de lo vital, ese desborde continuo de las fuerzas vitales que, para ser “humano”, es necesario silenciar, domeñar, restringir. Por eso el “animal interior” (*Za, KSA 4*, p. 377) es el animal que más temen los buscadores de seguridades, como el científico que estudia el cerebro de la sanguijuela en *Así habló Zarathustra*. Él señala que el miedo a los “animales salvajes” es lo que se le inculcó al hombre en todos los tiempos, y ese miedo implica al “animal interior”, es decir, al animal que el hombre es, y que debe espiritualizar y dominar. Así nació la ciencia, para este científico: del refinamiento y la intelectualización del miedo, sobre todo del miedo a los animales salvajes. El animal salvaje que el hombre es, encerrado en la “jaula interior”, constituye la cultura y sus estamentos, por ello Zarathustra todo el tiempo anhela salir de la compañía de los hombres superiores y dirigirse afuera de su caverna, al aire fresco, a lo abierto, con los animales (*Za, KSA 4*, p. 378).

Desde este punto de vista, en su consideración del existente humano, Nietzsche destaca la condición de animalidad no asumida, pero en su caso particular, él, que se refiere a sí mismo tantas veces como animal, debe convivir con los hombres que hacen de la civilización el precio a pagar para ser humano: disciplinar y anular esa animalidad. Por eso pasa entre ellos como un intempestivo, inaferrable como un fantasma. Y de allí su soledad en el mundo de los hombres demasiado humanos.

2. La crítica al antropocentrismo: el Nietzsche posthumano³

La crítica de Nietzsche al modo de lo humano que se establece como figura central de todo lo que es, debe ser encuadrada en el contexto de la muerte de Dios y la continua reaparición de sus sombras. La muerte de Dios significa la caída de todos los grandes fundamentos que se establecen de manera totalizante, y dado que la necesidad de aferrarse a fundamentos es tan grande, Dios reaparece en sus “sombras” en diferentes momentos de la historia (Cragnolini 1998, pp. 85 ss.). El sujeto, como figura metafísica moderna de la colocación en el centro de la realidad del existente humano, es una de esas sombras. Como tal, lo que proporciona al hombre es la posibilidad de mantenerse en modos conservados de sí que le permiten eludir el miedo que le provocan el cambio y la transformación. Esto significa que los modos de “ser humano” que se constituyen a partir del sujeto metafísico (propietario en el mundo del mercado, individuo en la vida social y política) son sombras de Dios. De allí la crítica de Nietzsche a los “últimos hombres” esos habitantes del mercado⁴ que solo piensan en términos de propiedad.

Un papel importante en la crítica de Nietzsche a lo que hoy llamamos modos antropocéntricos de colocación de lo humano se vincula, sin duda, con la relevancia que tenía en su época la idea de la evolución. Más allá de que Nietzsche, como ya he indicado, haya sido crítico de Darwin en varios aspectos de su pensamiento, es innegable que el filósofo alemán es uno de los autores que “se toma en serio” el lugar del hombre en relación al animal que evidenció el naturalista. En un fragmento póstumo de 1888 señala:

El ser humano, una pequeña especie animal exagerada, que —afortunadamente— tiene su tiempo; la vida sobre la tierra, en suma, un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, una cosa que para el carácter general de la tierra carece de importancia; la tierra misma, como todo astro, un hiato entre dos nada, un suceso sin plan, razón, voluntad, autoconsciencia, la peor especie de necesidad, la necesidad *estúpida*.... Contra esta consideración algo se indigna en nosotros; la serpiente vanidad nos

³ Para una consideración del posthumanismo en Nietzsche, véanse Lemm, 2020b, pp. 1-12 y 167-182, y Ferrando, 2019, especialmente pp. 45 ss.

⁴ Aclaro que cuando Zarathustra baja de la montaña, después de sus diez años de soledad, y va al mundo de los hombres, los encuentra en el mercado, pero ese mercado puede ser interpretado no sólo como la parte de la ciudad dedicada a las actividades comerciales, sino como el lugar de generación y ecosistema del capitalismo. Esto lo indico en la medida en que los últimos hombres que allí residen están caracterizados como consumidores, propietarios, omnivalentes con su mundo de “igualdad” de posibilidades.

susurra “todo eso ha de ser falso: *porque* eso indigna... ¿No podría ser todo eso mera apariencia?”. (*NF F-S 1888*, 16 [25], pp. 488-489, *FP IV*, p. 675)

Esta idea del hombre como especie animal exagerada (“mono megalómano” dirá, décadas después Vaihinger 1921, p. 184, nota 1), implica el reconocimiento del lugar del existente humano en la tierra, como esa “excepción sin consecuencias”, algo que su vanidad no soporta, y por ello, le provoca indignación. Por eso señala en *Humano demasiado humano II* que el hombre es la criatura más vanidosa, que se cree la finalidad de la existencia del mundo todo (*MaM II*, *KSA 2*, pp. 548-549, *OC III*, pp. 377-378).

Reconocer el lugar del humano entre los animales (la segunda herida narcisista indicada por Freud, 1979, pp. 132-133) implica bajar de su pedestal a aquel que se ha considerado la razón teleológica de todo lo que es, la meta a la cual debería tender todo el mundo y todo lo que en él habita. Esta ubicación del lugar de los humanos entre los animales es algo que Nietzsche advierte tempranamente, a partir de su lectura de la *Historia del materialismo* de Lange. Como comenta a sus amigo Carl von Gersdorff en 1866, la obra le despertó una gran admiración, a partir de una serie de ideas que luego estarán presentes, de algún modo, en la propia obra de Nietzsche (*KSB 2*, N° 517, Ende Aug. 1866, pp. 156-161, *CI*, pp. 409 ss.). Asimismo, a Hermann Mushacke le señala su entusiasmo por el texto de Lange, considerándolo “la obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios” (*KSB 2*, N° 526, Nov 1866, p. 184, *CI*, p. 431).

Más allá de las cuestiones específicas que Nietzsche menciona a sus amigos acerca del pensamiento de Lange⁵, me gustaría detenerme en algunos elementos que la obra, desde mi punto de vista, le puede haber aportado para su crítica al “modo de ser humano”. Y estos elementos están relacionados con la forma en que el existente humano se ha creído superior al resto de los animales: como señalé anteriormente, a pesar de la crítica nietzscheana a Darwin en varias cuestiones,⁶ no se puede obviar el lazo filogenético indicado por el naturalista. Lange, retomando este lazo, pone el acento en este punto: señala que al alejarse de sus ascendentes animales, el orgullo del hombre no gana nada, y por eso

⁵ Lo que Nietzsche valoriza en la obra de Lange es lo que le resume a Carl von Gersdorff, en agosto de 1866 en tres ideas: el mundo de los sentidos es producto del organismo, nuestros órganos son imágenes de un objeto desconocido, y, como consecuencia, no podemos saber nada de la cosa en sí, por fuera de nuestra experiencia, en la medida en que tanto nuestro organismo como las cosas exteriores nos resultan desconocidas. (*KSB 2*, N° 517, Aug. 1866, pp. 156-161, *CI*, pp. 409 ss.).

⁶ Para el tema del modo en que Nietzsche receptiona a Darwin véanse, *i.a.*, Barbera y Campioni (1983), Steigmaier (1987), Frezzati, (2001), Fornari (2008).

indica que es necesario eliminar ese orgullo, en la medida en que es preferible descender de un animal organizado que de un poco de tierra (en alusión a la teoría creacionista) (1887, p. 635). La cultura humana se formó, según Lange, gracias al predominio adquirido por el hombre frente a los otros animales, y en este sentido, las mismas armas “astucia y crueldad, violencia salvaje, traición” (1887, p. 636) usadas para dominar a sus semejantes son las que se utilizaron para dominar a los animales. Y si hay dudas sobre el parentesco con los animales, será a favor de estos, ya que cabe preguntarse cómo descenderían de orangutanes y chimpancés pacíficos esos habitantes de las cavernas que le destrozaron el cráneo a los leones gigantes y “sorbieron con avidez el cerebro humeante” (*idem*).

Desde este punto de vista, recordemos que Nietzsche hace referencia más de una vez al trato cruel que los existentes humanos han dado a las otras formas de vida que consideran inferiores. Cuando en *La ciencia jovial* enuncia los cuatro errores que han educado al hombre, señala “en tercer lugar se ha sentido en un falso orden jerárquico respecto del animal y de la naturaleza” (FW § 115, KSA 3, p. 474, OC III, p. 798), y considera que éste, junto con otros errores, funda la idea de humanitarismo, humanidad y dignidad humana. En *Aurora* señala de manera contundente el modo en que el hombre se ha colocado en guerra contra los animales y los vegetales:

¡Hay algo más repugnante que el sentimentalismo para con las plantas y los animales por parte de una criatura que desde un principio ha vivido y causado estragos entre ellos como si fuera su más furioso enemigo, y que al final acaba pretendiendo de sus víctimas debilitadas y mutiladas aun sentimientos de ternura! Ante esa clase de “naturaleza”, y si pretende ser un ser pensante, al hombre le conviene sobre todo *seriedad*. (M, § 286, KSA 3, pp. 217-218, OC III, p. 621)

Esa pretensión de gestos de ternura se evidencia en los animales de compañía, por eso este parágrafo de *Aurora* lleva como título “*Animales domésticos, animales falderos y semejantes*” y, como señala el texto, ese requerimiento humano con respecto a sus víctimas denota la idea de jerarquía y superioridad que el hombre se atribuye. Al denominar a los animales y a las plantas como “víctimas”, y calificarlas como debilitadas y mutiladas, Nietzsche patentiza de qué manera el hombre ha dominado la “naturaleza”, por eso cuestiona el uso del término en relación a estas formas de vida. La así llamada por el hombre “naturaleza” no sería otra cosa que todo aquello que ha podido dominar y maltratar.

Sobre el maltrato hacia las otras formas de vida, en *Humano demasiado humano II*, existe un parágrafo que podría constituir todo un tratado sobre el

modo en que el existente humano se coloca en esa relación de superioridad orgullosa frente a los animales. Me refiero al parágrafo 57 de la segunda sección de *El caminante y su sombra*, donde Nietzsche pone el acento en varios aspectos del trato que el hombre da a los animales. En primer lugar, hay que tener en cuenta que reconoce lo que podemos denominar violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales (Cragolini, 2022), al señalar “quien es brutal con los animales levanta sospechas de ser brutal también con los hombres débiles, diferentes, incapaces de vengarse; es considerado innoble” (*MaM II, II. Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, *KSA 2*, pp. 577-578, *OC III*, pp. 393-394). En este punto, y en el marco teórico de su consideración de que podríamos reescribir la genealogía de la moral analizando el modo en que tratamos a los animales, Nietzsche está reconociendo la cuestión del ejercicio del dominio sobre aquellas formas de vida (humanas o no humanas) que se consideran más débiles. Y señala asimismo que el modo amable del tratamiento de los animales generalmente se vincula con la utilidad que derivamos de ellos, mientras que somos irresponsables con las formas de vida más pequeñas (insectos, flores) porque las dañamos sin siquiera advertirlo. De allí la expresión “víctimas” (¡tan adecuada!) del parágrafo 286 de *Aurora*: en definitiva, toda forma de vida se halla en condición de víctima ante el existente humano, que se atribuye a sí mismo el carácter de ser la excepción maravillosa del planeta.

Por todas estas razones, Nietzsche puede ser considerado un autor que hace relevantes aportes a las problemáticas de los estudios críticos de la animalidad (lo que indica en estas pocas referencias textuales que he hecho puntualiza varias de las cuestiones que se abordan hoy en día en este campo de estudios)⁷ pero, al mismo tiempo, un autor posthumanista. Porque no se puede ser animalista y humanista al mismo tiempo. El modelo humanista⁸ del existente humano es el que lo coloca en una escala jerárquica superior y, por tanto, su vínculo con los animales se determina a partir de esa escala y en función de las “necesidades humanas”. Por ello, por su modo de considerar no sólo al hombre sino también

⁷ Para otros aspectos del Nietzsche animalista *avant la lettre*, véanse Cragolini 2018 y 2024.

⁸ Cuando me refiero al humanismo estoy indicando una serie de premisas a nivel metafísico que están operando en una cierta conceptualidad de lo humano. Esto no significa, obviamente, que los autores del “humanismo” (tal como éste nace en el Renacimiento) respondan de manera esquemática en sus ideas a este modelo de lo humano. En el humanismo, como en toda corriente de pensamiento, existen diferencias, mezclas e hibridaciones, y en ese sentido Michel Onfray, en sus “antimanuales” ha mostrado esas corrientes diversas y subterráneas en diferentes momentos de la historia de la filosofía. En filosofía, como en otros ámbitos de la cultura, la historia la escriben los que ganan.

a los animales, es que Nietzsche puede ser pensado como un autor posthumanista.⁹

3. Nietzsche ecologista

Otro de los aspectos en que Nietzsche se ha adelantado a su época, es en la consideración de las problemáticas que hoy llamamos ecologistas. Quienes han trabajado la temática de la tierra en Nietzsche nos permiten pensar la cuestión de lo ecológico en su obra. En este sentido, es necesario mencionar a Gary Shapiro y Henk Manschot, y a Vanessa Lemm, con la idea de “pensamiento planetario”.

Para Gary Shapiro la noción de la lealtad a la tierra *de Así habló Zarathustra*, y la expresión “Sinn der Erde” (2016, p. 4) dan cuenta de la pregunta por el “sentido” o “significado de la tierra”, pero aluden también a la problemática de la “dirección”, que nos lleva a pensar hacia dónde va la tierra. Desde este punto de vista, Shapiro desea reforzar el sentido político de la idea de tierra que se perfila en *El Anticristo* con el sintagma tierra del hombre (*Menschen Erde*),¹⁰ que alude siempre al orden de la pluralidad.

Por su parte, Henk Manschot propone el concepto de “terrasofía” (2020, p. 74), como esa sabiduría posible de ser pensada desde la obra de Nietzsche, que dejó de colocar al hombre como centro y ubicó en ese lugar a la tierra.¹¹ Desde este punto de vista, considera que el pasaje más dramático del *Zarathustra* (Manschot, 2020, p. 83) es el que indica, en el parágrafo 2 de “La virtud que hace regalos” (*Za, KSA 4*, pp. 99-101, *OC IV*, p. 116) que el hombre ha sido un ensayo, y que ha dejado volar su virtud hacia zonas por fuera de lo terreno (trasmundanas). Es hora, va a decir Zarathustra, del amor que hace regalos, y es necesario que los solitarios se unan para devolver a la tierra su sentido. Esto significa que es posible un “pueblo futuro” que tenga en cuenta a la tierra y deje de denigrarla como han hecho los despreciadores de la tierra y de la vida. Nietzsche brindaría un enlace entre una micro y una macroperspectiva de la tierra (Manschot, 2020, p. 87) ya que piensa en la transformación del sí mismo para poder devolver el sentido perdido a la tierra. En este sentido, los filósofos

⁹ Obviamente, al considerar la necesidad de que el modo de ser humano permita un tránsito hacia “otro modo de ser” que es el ultrahombre, Nietzsche puede ser ubicado como pensador posthumanista. No lo destaco en este punto ya que aparecerá luego esta cuestión.

¹⁰ Hay que tener en cuenta que para Shapiro estas ideas son pensables desde una “ateología política” frente a la teología política de Hegel en su idea de mundo.

¹¹ Difiero con respecto a esta idea de “colocación en el centro” de alguna cuestión en el pensamiento de Nietzsche, ya que considero que la muerte de Dios impide toda centralidad (de allí la crítica a las filosofías decadentes que instauran nuevos centros *árkhicos*, véase Cragnolini, 1998, pp. 81 ss.).

deben devenir fisiólogos, en la idea griega de *physis*, para comprender adecuadamente a la tierra. Y deben estar preparando un futuro mejor para los hijos en esa tierra, tal como lo indican “De las tablas viejas y nuevas”, cuando se convoca a los sembradores del futuro (*Za, KSA 4*, p. 255, *OC IV*, p. 198).

Vanessa Lemm concuerda con la idea de que Zarathustra es el anunciador del cuidado de la tierra en ese permanecer fieles a ella, y que es la “virtud que se da” la que permite pensar en el amor a todo lo viviente. Desde este punto de vista, el pensamiento de Nietzsche posibilita considerar nuestra responsabilidad hacia el planeta, en una época en que el transhumanismo invita a abandonarla (Lemm 2023, p. 49). Por eso ubica el pensamiento nietzscheano tanto en el ámbito del “giro vegetal” como del “giro planetario”, que permiten “conectarnos con mundos terrestres y aéreos desconocidos” (Lemm 2023, p. 48).

Hice referencia a estos tres intérpretes nietzscheanos, para hacer patente esa intempestividad de Nietzsche de la que hablo al comienzo de este artículo, y cómo nos impulsa a pensar nuestro presente, y nuestro futuro, más que a encerrarnos en gabinetes llenos de polvo para hacer de su obra mero estudio filológico, como practican y pregonan los doctos.

De este aspecto ecologista *avant la lettre* de Nietzsche me interesa destacar la percepción del modo en que “ser humano” implica devastar el planeta, lo que, según mi parecer, se halla especificado en la idea del hombre como enfermedad: “La tierra (...) tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades, por ejemplo, se llama: «hombre».” (*Za, KSA 4*, p. 168, *OC IV*, p. 151). El hombre, que se ha considerado la especie más importante del planeta, es apenas una enfermedad en la piel de la tierra, pero una enfermedad que avanza destruyendo, y creando desierto. (*Za, KSA 4*, p. 380, *OC IV*, p. 264). Frente al mundo desertificado por la mano humana (la metafísica manufacturera, que “mete mano” en todo lo que es), los animales anuncian a Zarathustra que el mundo lo está esperando “como un jardín” (*Za, KSA 4*, pp. 271-272, *OC IV*, p. 208).

¿Cómo pensar ese mundo convertido en desierto por la obra del existente humano? En primer lugar, hay que considerar la operatoria de la metafísica platónica-cristiana que ha degradado a la tierra, por ello “Hay que poner fin al cristianismo - fue y es la mayor calumnia contra la tierra y la vida terrenal que jamás haya existido” (*NF-Frühjahr 1884*, 25[383], *KSA 11*, p. 112, *FP III*, p. 519). Además del desprecio de la tierra, para Nietzsche el cristianismo es un intento de dominar el mundo, por eso indica en un *Fragmento Póstumo* de 1882: “El Dios cristiano, el Dios del amor y de la crueldad, es una figura inventada de mucha

inteligencia y sin prejuicios morales; un Dios muy apropiado para europeos, que querían dominar la tierra entera” (*NF Sommer-Hersbst 1882*, 3 [1] 75, *KSA 10*, p. 62, *FP III*, p. 61).

Ese interés en dominar implica “una avidez insaciable, remover las entrañas de la tierra en busca de tesoros” (*NF November 1882-Februar 1883*, 5 [1] 195, *KSA 10*, p. 208, *FP III*, p. 154). Cuando Zarathustra menciona al hombre como enfermedad de la piel de la tierra, señala que el “perro de fuego” (*Feuerhund*) es la otra enfermedad de la tierra. (*Za, KSA 4*, p. 168, *OC IV*, p. 151) ¿Qué o quién es el perro de fuego? Pareciera que Zarathustra alude con esta expresión al mundo de la cultura, a esa obra febril del existente humano que se hunde en las entrañas de la tierra, mundo que se cree ventrílocuo de esas entrañas, y provoca mucho ruido, cataclismos, humo y gritos. La iglesia y el estado son asociados por Zarathustra con la especie del perro de fuego, porque ambos dicen hablar desde el vientre de las cosas, y provocan mucho ruido a su alrededor. El estado, dirá Zarathustra, quiere ser el animal más importante de la tierra, y la iglesia es una forma de estado. Ambos, iglesia y estado, son modos de la cultura, del operar del hombre, y como el otro perro de fuego provocan mucho humo y ruido. Por eso cuando el perro de fuego escucha que iglesia y estado se creen los animales más importantes, se enciende de ira y envidia. Pero hay otro perro de fuego:

... escucha algo de otro perro de fuego: este habla realmente desde el corazón de la tierra. Su aliento exhala oro y lluvia dorada: así lo quiere su corazón. ¡Qué le importa a él la ceniza y el humo y el fango caliente! La risa emana de él como una nube colorida; ¡le son indiferentes tus gárgaras y escupitajos y la rabia de tus entrañas! Pero el oro y la risa — los toma del corazón de la tierra: pues, para que lo sepas, — *el corazón de la tierra está hecho de oro.* (*Za, KSA 4*, p.170, *OC VI*, p. 152)

Este corazón de la tierra hecho de oro se vincula con la virtud que hace regalos, virtud que nunca se agota, justamente porque no es la virtud de la posesión y la atribución. Frente a la actividad soberbia del hombre que cree ser el verdadero ventrílocuo de la tierra, o de la iglesia o el estado, hay otro modo de estar en el mundo, vinculado con esa virtud que dona, y que en lugar de gritar y hacer ruido, puede reír. Reír como el niño que juega.

Con estos dos modos diferentes de perros de fuego, Nietzsche está haciendo referencia a dos formas de vincularse con la tierra. Una es la forma civilizatoria de la cultura, que se cree con derecho a extraerle a la tierra todas sus riquezas (la metafísica manufacturera, que hunde sus garras humanas extractivistas para arrancarle a la tierra todo lo que ésta puede dar, y por ello provoca mucho ruido y fuego a su alrededor). La otra forma es la que respeta a la tierra, la “deja ser” y

por ello desvela su corazón de oro. Cuando Zarathustra se pregunta: “¿cómo es que el oro llegó a ser el valor supremo?”, responde “por ser raro e inútil y brillante y suave en su resplandor; siempre se regala” (*Za*, KSA 4, p. OCIV, p. 115). El perro de fuego de la civilización quiere utilidades de la tierra, anhela que produzca para sus necesidades, mientras que el otro perro de fuego ya no piensa en términos de utilidad: de allí la risa, de allí el oro.¹²

Cuando frente a tanto “no” a la vida terrenal del cristianismo Nietzsche enumera los afectos que dicen “sí”, señala “la gratitud para con la tierra y la vida: /todo lo que es rico y quiere entregar lo que posee y a la vida la colma de regalos/ y la hace de oro y la eterniza y la diviniza” (*NF Frühjahr 1888*, 14 [11], KSA 13, p. 223 *FP IV*, pp. 510-511). Esta gratitud con la tierra y la vida es la de la virtud que hace regalos, que eterniza el instante. Eternizar el instante es sacarlo de la lógica explotadora de la tierra, lógica civilizatoria que piensa en términos de ganancia, y valora el momento en función de lo que produce, y lo que producirá. Por eso

En otros tiempos, el crimen mayor era el crimen contra Dios; pero Dios murió y con ello murieron también esos criminales. Ahora lo más terrible es atentar contra la tierra, y apreciar las entrañas de las cosas inescrutables por encima del sentido de la tierra. (*NF November 1882-Februar 1883*, 5 [19], KSA 10, p. 223, *FP III*, p. 164)

4. Cansado del existente humano

En un fragmento póstumo de 1883, que pertenece a los textos previos para la redacción de *Así habló Zarathustra* Nietzsche señala:

Hoy me siento cansado de los hombres, hoy son los animales los que prefiero. Y hoy voy a prodigarles mi amor a manos llenas. ¡Oh, si pudiera ser sembrador y jardinero entre los animales! Sin duda aún encontraría rica tierra en la que crecería algo más orgulloso que el ser del que me cansé. (*NF Sommer 1883*, 13 [3] KSA 10, p. 453, *FP III*, p. 313)

De quien se ha cansado el profeta persa es del existente humano, el que ha convertido a la tierra en desierto, el que es la enfermedad de la tierra. Por eso, Zarathustra señala que prefiere la compañía de los animales. De algún modo, este es el camino que él realiza: de los hombres a la soledad humana de la caverna (pero acompañado de animales), luego retorna a los hombres, y cuando los hombres superiores huyen, queda en soledad con los animales nuevamente. Zarathustra cree que podrá encontrar en los hombres una posibilidad diferente,

¹² Señalo esto, más allá de que el patrón oro se haya convertido en inversión, reserva y resguardo en la época capitalista que puede, justamente, transformar todo en utilidad consumible.

y por ello les habla del ultrahombre a los últimos hombres, reunidos en el mercado. Por eso también recibe a los desesperados por la muerte de Dios, los hombres superiores, y es indulgente y paciente con ellos, porque sabe que el que ha perdido a Dios va a llorarlo por la noche a su tumba.

Sin embargo, esos hombres superiores quieren seguir siendo hombres, se aferran al modo de ser humano, y para Zarathustra el hombre no debe conservarse, ni tampoco puede mejorarse, tal como lo señala en el largo discurso “Del hombre superior”. (*Za*, KSA 4, p. 357, OC IV, p. 251). En este discurso, Zarathustra comenta su tontería de ir a predicar al mercado, que es un modo de predicar a todos y a ninguno. Ese mercado es el de los últimos hombres, que lo único que desean es conservar su modo de ser, por eso Zarathustra se va de allí con un cadáver como discípulo. Mientras que estos hombres (y también los hombres superiores) se preguntan cómo conservar al hombre, Zarathustra plantea su “superación”, su tránsito hacia otro modo de ser.

En su reafirmación de que ama al ultrahombre (*Übermensch*), Zarathustra especifica que no puede amar al hombre, ni siquiera “al mejor” de los hombres. Esto significa que el modo de ser humano no admite transformaciones (está enquistado en los modos del sujeto moderno, soberano y dominador), y por eso es necesario el tránsito hacia “otro modo de ser” (Cagnolini 2014), porque lo único que se puede amar de ese modo de ser del hombre es su carácter de ocaso. Es decir, del existente humano se puede amar lo que “no es humano”, sino lo que está en camino hacia otro modo de ser, que “deja de ser humano”. Por eso, “si el hombre se malogró: ¡bien! ¡adelante!” (*Missrieth aber der Mensch: wohlan! wohlauf!*) (*Za*, KSA 4, p. 364, OC IV, p. 255).

Zarathustra les pregunta a los hombres superiores si no están todos fallados, pero en esa falla (del modo de ser humano) se alienta la esperanza del futuro (el ultrahombre). En este sentido, el hombre superior debe aprender a reírse de sí mismo, ya que muchas cosas son aún posibles. El reírse de sí mismo es lo que permite deconstruir ese modo de ser demasiado presuntuoso del existente humano, que se considera superior y excepción con respecto al resto de los vivientes. En ese sentido, Zarathustra es contundente: Uds. están fallados, les dice a los hombres superiores, porque aún no saben reírse de sí mismos. La risa en la obra de Nietzsche debe ser pensada tanto en su carácter de disolvente (o crítica) como en su aspecto creador o constructivo (Cagnolini 1996). Como señala en *La ciencia jovial* (FW § 327, KSA 3, p. 555) el existente humano piensa al intelecto como una máquina pesada, y en eso ubica la “seriedad del pensar”. Pero la tierra ya no necesita pensamientos pesados: con ellos se ha denigrado todo lo vital, se han puesto las esperanzas en otros mundos, permitiéndose el hombre

torturar en nombre de esas esperanzas a todo lo viviente que consideraba inferior a él. Por eso es necesaria la “ciencia jovial” que aligere el pensar, al reconocer que los grandes sentidos o significados últimos ya no tienen vigencia ante la muerte de Dios, y que se hacen necesarias, entonces, las perspectivas múltiples que aceptan la diferencia. Frente a la telaraña spinoziana en la que todo lo vital queda atrapado (*GD, KSA 6*, p. 126, *OC IV*, p. 666, *A, KSA 6*, p. 184, *OC IV*, p. 718) de lo que se trata es de otros tejidos, otras textualidades, otras perspectivas que, al patentizar que no hay unidades últimas como verdades absolutas, hacen posible reírse de los absolutos. Por eso Zarathustra quiere desgarrar todas las telarañas de los que no soportan la diferencia, aquellos que dicen: “Queremos practicar la venganza e injuriar a todos los que no son como nosotros” (*Za, KSA 4*, p. 128, *OC IV*, p. 130). Zarathustra es la gran fuerza destructora de las redes conceptuales que estatizan y aniquilan lo viviente, por eso promete y anuncia la risa creadora.

Y entonces, la vida se aligera, se hace más amable para el que puede amar la tierra como tal, con sus múltiples formas y bellezas que merecen cuidado y respeto. Por eso el león del final del *Zarathustra* es aquel que anuncia ese otro modo de ser que es el ultrahombre, aquel que hace huir a los hombres superiores, aquel con el que las aves y Zarathustra forman una “nube de amor”: ese león, es el león que ríe (Cragolini, 2021).

En los zoológicos y en los circos con animales (que aún existen en el siglo XXI), en los cotos de caza, en los lugares en los que se comen, como moda, carnes de animales salvajes, los leones no ríen: soportan la crueldad del presuntuoso modo de ser humano que se cree con derecho a explotar toda forma de vida. El león que ríe en el *Zarathustra* (como todos los animales que aparecen en la obra) no es una simple “metáfora” o “símbolo” del ultrahombre: es la imagen más bella de un mundo abierto como un jardín, en el que las comunidades (de los) vivientes pueden existir sin necesidad de ser víctimas de otros. Ese mundo como un jardín es el que se le prepara al ultrahombre, porque hay que dejar de ser humano (y, por tanto, antropocéntrico, humanista, excepcionalista y depredador) para poder convivir en una tierra con un corazón de oro que no es apropiable.

Bibliografía

- Barbera, S. y Campioni, G. (1983). L'Anti-darwin di Friedrich Nietzsche. *Il Ponte* 1, 30-37.
- Cragolini, M.B. (1996). De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana. En M.B. Cragolini y G. Kaminsky, *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, (pp. 99-122). Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC.

- Cragolini, M.B. (1998). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Cragolini, M.B. (2010). "Extraños Devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas* (8), 13-30.
- Cragolini, M.B. (2012). "Las humanidades en la época del poshumanismo". *Espacios*, N° 48, 10-14.
- Cragolini, M.B. (2014). An 'Other Way of Being'. The Nietzschean Animal: Contributions to the Question of Biopolitics. En V. Lemm. (Ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life* (pp. 214-230). New York: Fordham University Press.
- Cragolini, M.B. (2016a). Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el hombre. *Estudios Nietzsche* 16, 13-25.
- Cragolini, M.B. (2016b). *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cragolini, M.B. (2018). Proposições nietzschianas para pensar a questão animal. *Cadernos Nietzsche*, 39, 120-131. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422018v3901mbg>
- Cragolini, M.B. (2021). Nietzsche: dos escenas (con) animales para pensar la problemática de la animalidad. En L. Flores Farfán y J. Linares Salgado. (Comps.), *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales. Época contemporánea 2* (pp. 13 - 31). México: Editorial Almadía/UNAM.
- Cragolini, M.B. (2022). *Vivir de la sangre de otro. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales*. Santa Fe: Vera cartonera.
- Cragolini, M.B. (2024). Nietzsche nos estudos críticos da animalidade. *Cadernos Nietzsche*, vol. 43. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/2316-82422024v4502mbc>
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Great Britain: Bloosbury Academic.
- Fornari, M.C. (2008). Nietzsche y el darwinismo. *Estudios Nietzsche* 8, 91-103.
- Freud, S. (1979). Una dificultad de psicoanálisis. *Obras completas*. Vol XVII (pp. 125-135). Buenos Aires: Amorrortu. Traducción J. L. Etcheverry.
- Frezzati, W. Jr. (2001). *Nietzsche contra Darwin*. Sao Paulo: Discurso Editorial, Sendas & Veredas.
- Lange, A. (1887). *Geschichte des Materialismus, und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn und Leipzig: Verlag Von J. Baeder.
- Lemm, V. (2020a). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Lemm, V. (2020b). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Lemm, V. (2023). El pensamiento planetario de Zaratustra. *Pensando. Revista de Filosofía*, 14(33), 43-51. -
- Manschot, H. (2020). *Nietzsche and the earth. Biography, Ecology, Politics*, transl. Liz Waters, London-New York-Oxford-New Delhi.Sidney.: Bloomsbury Academy
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlín: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag (Se cita indicando la obra según las siglas que propone la edición, posteriormente el tomo de la KSA, luego el párrafo o parte correspondiente, y finalmente la página).
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/W. de Gruyter (Se cita como KSB, indicando tomo, Nº, fecha y página).
- Nietzsche, F. (2011-2015). *Obras completas*. Edición española dirigida por D. Sánchez Meca, vs traductores. Madrid: Tecnos. (Se cita por OC, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- Nietzsche, F. (2007-2010). *Fragmentos Póstumos* en cuatro volúmenes. Madrid: Tecnos. (Se cita por FP, seguido del número de volumen en números romanos y la página.)
- Nietzsche, F. (2005-2012). *Correspondencia*. Edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós. Traductores varios. Madrid: Trotta. (Se cita por CO, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- Shapiro, G. (2016). *Nietzsche's Earth. Great Events, Great Politics*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Steigmaier, W. (1987). Darwin, darwinismus zum Problem der Evolution. *Nietzsche—Studien* 16, 264-287.
- Vaihinger, H. (1921). Wie die Philosophie des Als Ob entstand. En R. Schmidt. (Hrsg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Band II* (pp. 175-203). Leipzig: Verlag von Felix Mainer.

MÓNICA B. CRAGOLINI

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en la que se desempeña como profesora Titular de Metafísica y de Filosofía de la animalidad, y como directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Autora, entre otros libros, de *Nietzsche: camino y demora*, 1998, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, 2006, *Derrida, un pensador del resto*, 2007, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, 2016, *A quién le importan los animales?*, 2019, *Vivir de la sangre de otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales*, 2021. Ha obtenido el Primer Premio Nacional de Cultura de la República Argentina en Ensayo filosófico en 2020.

**NIETZSCHE, FOUCAULT Y EL MALESTAR DE LO
HUMANO**

**NIETZSCHE, FOUCAULT E O MAL-ESTAR DO
HUMANO**

**NIETZSCHE, FOUCAULT AND THE DISCOMFORT
OF THE HUMAN**

Enviado: 31.05.24 **Aceptado:** 25.07.24

Silvana Vignale

Doctora en Filosofía. Investigadora Independiente en el INCIHUSA CCT CONICET,
Mendoza, Argentina.

Email: svignale@mendoza-conicet.gob.ar

Este ensayo versa sobre el malestar de lo humano, a partir de un entretreído entre el pensamiento Nietzsche y el pensamiento Foucault, tomados como intensidades. El malestar de lo humano es el padecimiento constitutivo del ser humano con la aparición de su alma –la herida todavía abierta sobre nuestro pasado animal– y con el cuerpo como superficie sobre la cual se manipulan sus fuerzas. Describe el encierro en la jaula de la conciencia y posteriormente el encierro en la forma-prisión recayendo sobre lo incorporeal. A partir de ello se contraponen dos escenas en la historia del pensamiento filosófico, que señalan el acontecimiento de lo humano y el del malestar de lo humano. En el último de ellos, se ubican Nietzsche y Foucault, como quienes han practicado la filosofía como experimentación consigo mismos, con atención a las cosas pequeñas, a pensar de otro modo y a una vida otra.

Palabras clave: conciencia, cuerpo, malestar, formas de vida.

Este ensaio trata do mal-estar do humano, a partir de um entrelaçamento entre o pensamento Nietzsche e o pensamento Foucault, tomados como intensidades. O mal-estar do humano é o sofrimento constitutivo do ser humano com a aparência de sua alma –a ferida ainda aberta de nosso passado animal– e com o corpo como a superfície na qual suas forças são manipuladas. Ele descreve o aprisionamento na gaiola da consciência e depois o aprisionamento na forma-prisão que recai sobre o incorpóreo. A partir disso, são contrastadas duas cenas na história do pensamento filosófico, que apontam para o evento do humano e o do mal-estar do humano. Neste último, colocam-se Nietzsche e Foucault, como aqueles que praticaram a filosofia como experimentação consigo mesmos, com atenção às pequenas coisas, ao pensar diferente e a uma vida diferente.

Palavras-chave: consciência, corpo, desconforto, modos de vida.

This essay is about the human discomfort, based on the interweaving of Nietzsche's thought and Foucault's thought, taken as intensities. The human discomfort is the constitutive suffering of the human being with the appearance of his soul –he still open wound of our animal past– and with the body as the surface on which his forces are manipulated. It describes the imprisonment in the cage of consciousness and then the imprisonment in the prison-form, which falls on the incorporeal. From this, two scenes in the history of philosophical thought are contrasted, which point to the event of the human and that of the human discomfort. In the latter, Nietzsche and Foucault are situated as those who have practised philosophy as experimentation with themselves, with attention to the little things, to thinking differently and to a different life.

Key words: consciousness, body, discomfort, ways of life.

“Y, si el hombre ha sido un modo de aprisionar la vida, ¿no ha de liberarse necesariamente en otra forma la vida en el hombre mismo?”

Gilles Deleuze

“Podemos definir la obsesión por la *metamorfosis* como una necesidad violenta, *que se confunde además con cada una de nuestras necesidades animales* impulsando a un hombre a desistir de repente de los gestos y las actitudes exigidos por la naturaleza humana: por ejemplo, un hombre entre otros, dentro de un departamento, se tira al suelo boca abajo y se pone a comer la papilla del perro. De modo que en cada hombre hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida; entonces, provisoriamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto. En ese sentido se puede considerar al hombre como una cárcel de apariencia burocrática”

Georges Bataille

1. El enredo Nietzsche-Foucault

Este ensayo es menos un texto académico que un dispositivo de lectura. Un “dispositivo” en los términos en los que Gilles Deleuze supo definirlo, a propósito del pensamiento de Michel Foucault: como “máquinas para hacer ver y para hacer hablar”; una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilínea, en cuanto entrelazamiento de objetos visibles, enunciados formulables, fuerzas en ejercicio y sujetos en posición (Deleuze, 1999, p. 155). Un texto para hacernos ver y hablar entre quienes sentimos el malestar de lo humano. Como precaución de lectura entonces, y con honestidad a quienes leen, no busco una exposición teórica que ordene las formas en que Foucault toma de Friedrich Nietzsche la flecha que él hubiere lanzado alguna vez en la búsqueda de un “médico-filósofo”. Aunque sí daré cuenta de qué modo lo *sigue* en el gesto como crítico de lo humano –“sigue” en términos derridianos, es decir, prosiguiendo un drama

escrito en diferentes actos, yendo tras él, como animal orientándose con el olfato, rastreando huellas, una dirección o un sentido—. De manera que lo que expongo aquí es un enredo entre dos pensamientos, más que detectar la inasible voluntad de un autor de tomar algo prestado para su propia filosofía. No priorizaré, en consecuencia, sino un paisaje: el modo en que el pensamiento Nietzsche y el pensamiento Foucault –tomando a cada uno de ellos como intensidades, como el ajuste de dos composiciones de fuerzas que experimentaron con su propia vida y que hicieron del pensamiento una potencia que no se redujo a sus conciencias– se encuentran próximos, en un mismo campo discursivo, en los bordes y en los límites del pensamiento filosófico tradicional y académico. Sin pretender decir a mis lectores cómo leer, me encuentro en la obligación de advertir cómo escribo: mediante un diagrama de fuerzas dispuesto de tal modo en el que vamos y venimos, localizando tensores para una armadura elástica, cosiendo por determinados puntos un tejido entre Nietzsche y Foucault sobre lo que aquí nombramos como el malestar de lo humano.

Preguntarse por la crítica al humanismo y al antropocentrismo en Nietzsche y en Foucault es asumir que hay un tejido que –independientemente de las referencias epistemológicas de Foucault al pensamiento de Nietzsche respecto de una política de la verdad y de la cuestión del método genealógico, como puede corroborarse en las conocidas referencias explícitas a Nietzsche en *El orden del discurso* (1970), las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) y la primera de las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas* (1973)–, se puede realizar entre ambos autores una conjetura de cómo abordar eso que Rosi Braidotti llama “el cansancio de ser humano”, para referirse a los modos en que estamos exhaustos a partir del cansancio teórico, del cansancio postrabajo y del cansancio democrático, como parte de la condición posthumana (Braidotti, 2022). Aunque –agrego aquí– también por la forma en que nos constituimos como humanos, por la forma en que la constitución del alma hiende nuestro cuerpo animal, en cuanto la herida sobre nuestro pasado animal provoca un padecimiento sin nombre. Decimos de manera independiente a las expresas referencias, puesto que hay una preocupación común a ambos autores, el problema de la constitución histórica de lo humano como objeto de pensamiento filosófico, aunque también una inquietud por *cómo llegar a ser otros de los que somos* –que no se reduce a la tarea genealógica–. Nietzsche y Foucault comparten su crítica al idealismo y a los universales antropológicos a partir de su posicionamiento en la historia del pensamiento filosófico. Los anuncios de la muerte de dios y la muerte del hombre funcionan –para quienes estamos en el presente– no sólo como un presagio o diagnóstico del nihilismo reinante, sino como una tarea. Si bien demuestran un mayor desenvolvimiento en las fuerzas del nihilismo y las de la sumisión y servidumbre de sí, nos revelan también un

trabajo para que aparezca algo nuevo en la Tierra. En otras palabras: un anuncio comporta una tarea, un compromiso con la propia experiencia del malestar de ser humano. Así, la muerte de dios y la muerte del hombre –como anuncios y como acontecimientos del pensamiento– no redundan en un nihilismo triste ni en una forma pesimista que constataría un extravío del ser, sino en la potencia de una nueva forma de vida y de un nuevo modo de pensar, en la creación de nuevas formas, en la revitalización del pensamiento.

2. La jaula en la que estamos encerradas y encerrados

Hay numerosos pasajes en los que Nietzsche muestra la constitución de lo humano o, mejor dicho, el tránsito –que no debiera entenderse como “evolución”– entre el animal y el animal-humano. Cada uno de esos pasajes –en los que se expresa la renuncia o la transformación de los instintos dominantes, la constitución de la verdad asociada a la moral, el engreimiento por el intelecto, el modo en que lo humano se constituye a partir de una camisa de fuerza social– no son expresados exclusivamente por el afán del método. También encontramos en ellos una profunda crítica a lo humano en tanto opción por una nada segura, por las certezas en lugar de una carreta de hermosas posibilidades, por la pérdida del sentido de nuestras vivencias, por la seguridad, por un alma que huele mal, por un mundo más allá que niega la vida, así como por el lugar que el hombre se ha asignado a sí mismo.¹

En el célebre párrafo 16 del Segundo Tratado de *La genealogía de la moral*, da cuenta del tránsito del animal al animal humano, a partir de un vuelco en la función de sus instintos, en la reducción de aquellos a uno solo: a pensar, a razonar, a calcular, es decir, a su “conciencia” (Nietzsche, 1998, p. 96). Maniobra que se realiza mediante lo que Nietzsche llama la *interiorización del hombre*: los instintos que no se desahogan más hacia afuera y se vuelven hacia adentro. Tal modificación ocurre para Nietzsche cuando el hombre –el ser humano– queda encerrado en el embrujo de la sociedad y de la paz. “Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar”, dice (Nietzsche, 1998, p. 96), que no es otro –de acuerdo a lo que desarrollo aquí– que el malestar de lo humano, el malestar de la conciencia como acceso privilegiado al mundo y a sí mismo, la forzosa pérdida de sensibilidad en lo tocante a maneras de percibir, de tomar, de recibir, de atención a sí mismo –al cuerpo–, relegando paradójicamente todas nuestras funciones a un aparato que ofrece más seguridad que “conocimiento”. Este malestar que es expresado por Nietzsche como “el

¹ Utilizo el término “hombre” cada vez que así ha sido utilizado por un autor, y también cuando designo con él la formación humanista en torno a esa figura, y reservo el vocablo “ser humano” para referir nuestra especie desde una posición crítica respecto del humanismo y del antropocentrismo.

sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*”, producto de la separación violenta de su pasado animal, “resultado de un salto y de una caída” –que haría aparecer en la tierra algo tan contradictorio y lleno de futuro, modificando el aspecto de la tierra de manera esencial– (1998, p. 97). Se trata de la construcción de la conciencia como jaula, un “interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles” (1998, p. 96) que fue separándose y creciendo, adquiriendo profundidad, como un plegamiento, como si el alma hubiera aparecido en esa violencia y fuerza de los instintos torciéndose contra el hombre mismo, generando una cámara, una región interna que nos permitiría –tiempo después– decir “yo”, “quiero” o “elijo”. ¿No estamos encerrados allí, acaso? ¿No continuamos siendo “este animal al que se quiere «domesticar» y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula”, “este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto”, “este prisionero añorante” (1998, p. 97)?

Con anterioridad a *La genealogía*, nuestro heraldo de la sospecha había señalado de igual forma a la conciencia, en el breve y póstumo texto “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Dejando aquí de lado la cuestión de la invención del conocimiento, quiero señalar un párrafo que me hace imaginar una escena: la del ser humano como una luz encendida en el medio de la oscuridad, sin buscar con esta imagen transmitir ninguna dignidad: un foco que no puede alumbrar más que el cuarto en el que se halla, desconociendo su entorno, ciego a su alrededor, inmóvil. “¿Qué sabe propiamente el hombre de sí mismo?”, se pregunta Nietzsche,

¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, para cautivarlo y encerrarlo en una conciencia soberbia y engañadora, apartada de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de la sangre, de las complicadas vibraciones de sus fibras? La naturaleza arrojó la llave, ¡y que tenga cuidado aquél que –movidó por una funesta curiosidad– pueda mirar una vez a través de una hendidura hacia afuera y hacia debajo de esa cámara de la conciencia y vislumbrar que el hombre descansa sobre lo despiadado, codicioso, insaciable y asesino; y que en la indiferencia de su inconciencia vive, en sueños, prendido al lomo de un tigre! (2009, p. 27)

¿Qué sería mirar hacia afuera y hacia abajo, para nosotras y nosotros prisioneros, apartados de nuestros intestinos y metabolismos, de lo que circula y nos mantiene vivos, de la apreciación de nuestras vivencias, de lo que borbotea por debajo de la línea que no queremos cruzar, la que tensa nos ofrece una identidad, la que nos oculta de qué estamos hechos? Y si hay un encierro, ¿esa llave arrojada, esa llave desaparecida, no es la que no solamente nos impide *salir*, sino también la entrada de cosas, un flujo, una circulación de aire –lo que nos dificulta, también, *respirar*–? Se reitera aquí cómo es que – pese a los esfuerzos de una larga tradición filosófica– aún somos *desconocidos para nosotros mismos*

(Nietzsche, 1998, p. 17), y la conciencia nos ofrece –como dije hace un momento– más seguridad que conocimiento. O, mejor dicho: que el *conócete a ti mismo* no es sino el destino del hombre, en términos de que es lo único sobre lo que tiene visibilidad, lo único que se alumbra, el interior de una recámara. Jacques Derrida repara en estas palabras de “Sobre verdad y mentira” para ofrecer una interpretación: la transgresión no es realizar la copia de la llave para abrir una cerradura, sino mirar por una hendidura: con ello se arriesga la cordura y la vida. Al mirar por una hendidura, lo que podríamos mirar es el cuerpo y el inconsciente, porque contrariamente a lo primero que imaginamos, “no se trata de mirar, por la hendidura, *dentro de* una cámara oscura, fuera de la cual deberíamos permanecer, una vez tirada la llave, encerrados en cierto modo”. “El cuerpo y el inconsciente son el afuera”, dice Derrida (2021, p. 234). En otras palabras: la habitación cerrada con llave no es el cuerpo –como cárcel del alma–, ni el inconsciente –al que tenemos vedado nuestro libre acceso–, sino la conciencia que nos separa del mundo, burbujas replegadas comunicadas entre sí por el habla. El malestar de lo humano podría resumirse en nuestra sospecha de encontrarnos en nuestra inconsciencia prendidos al lomo de un tigre, en la posibilidad fatal de asomarnos por la hendidura, en el impedimento de ir a ese lugar –afuera– donde sólo migramos en sueños. Y algo más sobre esto: ese foco iluminado nos hace identificarnos con él y todavía más, concebirlo como centro de un lugar del que nada sabemos y donde reina la oscuridad. Sin ninguna sospecha de estar rodeados de una miríada de otros puntos no humanos que también reclaman su perspectiva.

No es el cuerpo la cárcel del alma. Si hay continuidad entre Nietzsche y Foucault –a la manera de *seguir* la punta de un ovillo– uno de los temas ha sido éste. De uno a otro puede advertirse el desarrollo entre la culpa, la pena, la responsabilidad y la constitución del individuo, las formas –por ejemplo– en que el ideal ascético retratado por Nietzsche se expresa en los dispositivos de la pastoral cristiana que estudió posteriormente Foucault. Es posible seguir el entrelazamiento entre lo económico, lo jurídico y lo moral que constituye nuestros procesos de subjetivación, nuestros modos de ser sujetos y la constitución de la individualidad, a partir de una modulación en el método. De una genealogía que trabaja a partir de un *a priori* histórico no fechado como el de Nietzsche, a un *a priori* histórico que data mediante el archivo. El objetivo de *Vigilar y castigar* no es sino “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar” (Foucault, 2008, p. 32), con la precaución de no tomar las nuevas formas de castigo modernas –el encierro– como un progreso del humanismo. La historia del poder punitivo es también la de la genealogía del alma. Y el alma no habría que considerarla como una ilusión.

Porque existe, tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, y de una manera más general, sobre aquellos a quienes se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. (Foucault, 2008, p. 39)

Foucault estudia el cerco político del cuerpo, la gestión de sus fuerzas, la forma en que la disciplina “aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política)” (Foucault, 2008, p. 160), disociando el poder del cuerpo –lo que en términos de Nietzsche podríamos expresarlo como un *devenir reactivo* de las fuerzas del cuerpo, en cuanto se separa a las fuerzas de lo que ellas pueden–. El malestar de lo humano pasa, en consecuencia, también por el cuerpo como superficie sobre la cual se manipulan sus fuerzas: los instintos salvajes domesticados por una anátomo-política que nos ordena y vuelve predecibles al mismo tiempo que útiles y obedientes. Es ese cerco político lo que hace aparecer el alma: mediante un procedimiento de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. No es difícil acercarse a la escena nietzscheana, de un alma volviéndose contra sí misma, constriñéndose a la obediencia a su propia conciencia como instinto dominante, a esta otra operación expresada por Foucault, mediante una modulación histórica y política, de un alma humana que surge de la domesticación de sus fuerzas, coaccionando su conducta. Nuestro malestar humano: el descentramiento del cuerpo; ese alma que se vuelve nuestro centro gracias a las maneras en que se disciplinan nuestros cuerpos, nuestras conductas, nuestros roles, que se construyen nuestras identidades, que nos identifica a una instancia incorpórea de la que tenemos certeza. “Este alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber”, dice Foucault (2008, p. 39), y sobre esta realidad se han construido otros conceptos, como los de “psique”, “subjetividad”, “personalidad”, “conciencia”. El filósofo francés nos advierte, no debemos engañarnos: no se ha sustituido al alma –como ilusión de los teólogos, ese alma del que habla tanto el platonismo como el cristianismo– por un hombre real –objeto de reflexión filosófica, o producto de las estrategias de objetivación y sujeción–, puesto que “el hombre es el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él”, ese alma mal constituida, producto de la gestión de las fuerzas del cuerpo, lo que hace pensar a Foucault que también el alma, como instrumento de la anátomo-política, es la prisión del cuerpo (Foucault, 2008, p. 39).

De manera que es como si el encierro en el cuarto de la conciencia del que hablaba Nietzsche, se redoblara aquí, en la medida en que la forma-prisión como

encierro del cuerpo recae sobre lo incorporal, sobre el alma. Ya no se trata de los suplicios crueles que tenían por finalidad el castigo físico. El cuerpo es un intermediario, se interviene sobre él no porque el castigo se aplique al cuerpo mismo, sino sobre la libertad. “No tocar ya el cuerpo, o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él algo que no es el cuerpo mismo” (Foucault, 2008, p. 20). El humanismo que una vez nos encerró en el la jaula de la conciencia, nos encierra posteriormente tras los barrotes de una celda. “Privar de todos los derechos sin hacer sufrir” (2008, p. 20), dice Foucault. Nietzsche también lo había expresado al decir que la fuerza que actúa en los grandes artistas de la violencia, esa fuerza constructora de Estados “es, en efecto, la misma que aquí, más interior, más pequeña, más empequeñecida, reorientada hacia atrás, en «el laberinto del pecho»” crea la mala conciencia y construye ideales negativos, y la materia sobre la que se descarga esa fuerza conformadora y violentadora es “el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo” (Nietzsche, 1998, pp. 99-100), como secreta autoviolentación. Así es como el instinto de libertad es reprimido, “retirado, encarcelado en lo interior y acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo” (Nietzsche, 1998, p. 99). Del encierro de la mala conciencia a las instituciones disciplinarias, acaso luego, en nuestras sociedades de control, nos encontremos presas y presos de un nuevo panóptico, de una nueva forma tan artificial como la prisión, de una inteligencia algorítmica que nos indica qué pensar, qué desear, qué sentir, cómo relacionarnos. Y también cómo anestesiarnos. Recordemos que una de las funciones que Nietzsche le concede a la conciencia es su *actividad maquina*, como amortiguación de la sensibilidad, el alivio que ofrece el trabajo en cuanto el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento y la conciencia invadida por un hacer, quedando poco espacio en la conciencia “¡pues es estrecha esa cámara de la conciencia humana!” (1998, p. 156). Del mismo modo, la actualidad de las siguientes palabras de *Vigilar y castigar* nos invita a ser pensadas ya no tanto para la forma-prisión, sino para la prisión mayúscula del destino de nuestras sociedades: “recurrir a la psicofarmacología y a diversos «desconectantes» fisiológicos, aun en forma provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad «incorporal»” (Foucault, 2008, p. 20).

Una cuestión más respecto del estrechamiento de la conciencia, a propósito del análisis de Wendy Brown sobre cómo el neoliberalismo profundiza las fuerzas nihilistas en nuestro tiempo. Para ella, el lado economizante del neoliberalismo le ha dado más fuerza al nihilismo, provocando mayor sumisión en los procesos de subjetivación, lo que en resumidas cuentas lo ha definido como una *desublimación de la voluntad de poder* (Brown, 2020). Esa desublimación de la voluntad de poder es una especie de adelgazamiento de la conciencia, con la que el nihilismo, vaciando a los valores de su fundamento y verdad, disminuye el

reclamo de la conciencia formada y encadenada a valores (Brown, 2020, p. 190). Puedo agregar que esto es producto también de la intensificación de la actividad maquina que mencioné hace un momento en nuestro presente, teniendo en cuenta que las nuevas relaciones con el trabajo desdibujan las fronteras entre lo personal y lo laboral, en la permanente inversión sobre sí mismos a la que estamos sujetos. Ese adelgazamiento es para Brown como un reenvío de la voluntad de poder hacia afuera, liberándonos de la culpa, lo que trae como consecuencia no solamente una falta de identificación con los intereses de la clase social a la que pertenecemos, sino también la cada vez mayor tolerancia a la violencia política y social. En su análisis Brown (2024) efectúa un señalamiento a Foucault sobre su extrañamiento Nietzsche, al haber reducido a la voluntad de poder a un análisis físico y eliminado el drama psíquico de constitución de la conciencia. Es cierto que Foucault no se detiene en la escena del resentimiento ni del triunfo de la moral de los esclavos, pero quizás Brown simplifique a Foucault al decir que esta omisión comportaría una teoría débil del sujeto y una homologación de las resistencias con las prácticas de libertad. Dado que, en la genealogía del alma moderna, podría pensarse que Foucault sigue a Nietzsche en el problema de la gestión de las fuerzas de la voluntad de poder –como lo he señalado, con el modo en que la disciplina utiliza las fuerzas de nuestros cuerpos al mismo tiempo para volvernos productivos y obedientes–. Conviene recordar rápidamente que en *La genealogía de la moral* Nietzsche nos sugiere que el engaño consiste en llamar “libertad” a la debilidad, es decir, a la voluntad de no exteriorizar la propia fuerza (y, por lo tanto, a dirigirla contra sí mismo). Leído de este modo, Foucault sí atiende “la dirección de la voluntad de poder, voluntad que potencialmente, pero no solo potencialmente, estimula el deseo de libertad” (Brown, 2024, p. 120), como le solicita Brown. No solamente en la gestión de las fuerzas del cuerpo por la disciplina –que podemos entender a partir de ese devenir reactivo de las fuerzas que constituyen el alma moderna–. También, y sobre todo, teniendo en cuenta el trabajo de los últimos años en torno a los griegos y la inquietud de sí –algo habitualmente pasado por alto en términos de la voluntad de poder para la reconstrucción de las resistencias políticas en la obra foucaultiana, desarrollo que sospechamos además queda incompleto por su muerte–.

Más allá de estas disquisiciones, en el reciente siglo veinte, en el que se dijo que “la economía es el método, pero el objetivo son las almas”, todavía le llamamos “libertad” al mérito y la voluntad de no hacer nada respecto de lo que *podemos*, a elegir no atender a la propia gestión de nuestras fuerzas, cuando se han debilitado todas nuestras defensas y posibilidades de resistir, a hacer uso público –me gusta más llamarle un “uso prudente”– de la razón. Las astucias de la conciencia, del humanismo y de la razón nos han dejado ya sin armas para defender más salvajemente al tigre sobre el que vivimos en nuestros sueños.

3. La escena de lo humano y la escena del malestar de lo humano en la historia del pensamiento filosófico

Hasta aquí he presentado el malestar de lo humano en uno de los entramados posibles entre Nietzsche y Foucault. La elección por la cuestión de la conformación del alma humana no es arbitraria; en todo caso, me da pie para evidenciar lo que sigue, en torno a dos momentos en el pensamiento filosófico. Por una parte, el momento cartesiano, blasón del humanismo, que se constituye en testafarro de un pensamiento de la interioridad –bodas entre la metafísica de la identidad y el gobierno de la individualización de la pastoral cristiana y posteriormente de los Estados–. Por otra, el momento Nietzsche, “el filósofo analista de la vida y de la fuerza” (Foucault, 2023, p. 179) como lo nombra Foucault, que se opone al momento del filósofo de la interioridad, aquél que comienza expresando y haciéndonos visible el malestar de lo humano. Foucault, más próximo a nosotras y nosotros, para quienes compartimos un mismo periodo de su tiempo vital, ha *seguido* el llamado nietzscheano que decía todavía estar esperando un médico filósofo que –por oposición a todo idealismo y abstracción– fuera tras el problema de la salud global de un pueblo, de una época, del género humano, y tuviera el coraje de llevar hasta el final su sospecha: “de lo que se trataba hasta ahora en todo el filosofar no era en modo alguno de la «verdad», sino de otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida” (Nietzsche, 2011, p. 35). Y es gracias a él que me es posible *periodizar* de este modo la historia del pensamiento filosófico –acaso sin ninguna pretensión de “periodizar” en término de etapas, sino más bien como forma de situarnos a partir de escenas y acontecimientos, para conocer los efectos de un viento originado más allá de nuestros nacimientos, que se encuentra como marca en las formas en que somos humanos–.

Si la escena que funda lo humano como pensamiento de la interioridad en la filosofía, un hombre sentado al lado de una estufa, solo, pudiendo abstraerse completamente del cuerpo y de sus sentidos para expresar, respondiendo a la pregunta ¿qué soy?, “una cosa que piensa” (Descartes, 1961, p. 55) –escena que nombra desde otra perspectiva el encierro en la cámara de la conciencia–, la escena del malestar de lo humano es la de un pensamiento de la exterioridad que, ya no pudiendo contener un tumulto de fuerzas ordenadas en torno a un yo, se abraza al cuello de un caballo llorando –mirar hacia afuera y hacia abajo por la hendidura de la jaula resulta extremadamente peligroso para quienes nacimos con la herencia de cierta constitución–. “Yo parto la humanidad en dos mitades” (Nietzsche, 1986, p. 453), dijo Nietzsche unos días antes del derrumbe de Turín, en donde renuncia a su humanidad en un acto performativo, con la pérdida de

la razón.² Quedémonos con ello, ya que con esta segunda escena no busco expresar que la única forma de transitar de lo humano a una nueva forma sea la locura. Ni siquiera esgrimir alguna hipótesis de un *paso en falso* dado por Nietzsche en el ejercicio de experimentación de sí mismo. Si la conciencia, esa jaula, y todavía más la unidad ficticia de un yo, nos permite sostener el pliegue de la exterioridad (la conformación de ese adentro que se fue ensanchando), si nos permite anudarnos en torno a determinado remolino de la voluntad de poder, es para evitar dos formas de dispersión de las fuerzas y de raptó por parte de la multiplicidad y de su movimiento incesante: la locura y la muerte. La muerte llegará, de cualquier modo, cuando el proceso natural de nuestras células ya no pueda sostener en torno a sí una fuerza centrípeta. Pero la locura es aquello que nos amenaza desde afuera de la cámara, de modo permanente. Tal vez, como lo sostiene Dorian Astor, el problema con la razón –que Nietzsche asimila a veces a la conciencia y a la memoria– es un asunto de dosificación: es un extraordinario instrumento de lucha contra el caos de las imágenes, contra la anarquía de la imaginación (Astor, 2018, p. 201). Del otro lado, el problema es el exceso de conciencia, al que nos encontramos sometidos. Como equilibristas, como experimentadoras y experimentadores, se trata entre ambos extremos de nuestros más grandes peligros. En consideración del acontecimiento de partir a la humanidad en dos mitades, este también da paso a una nueva forma de vida, a responder a la pregunta *quiénes somos nosotros*, nosotros que no somos el sujeto abstracto del *cogito* cartesiano que nuestra escritura filosófica ha naturalizado: un yo que, con su *identidad evidente y charlatana*, en su universalidad, es *cualquiera*.

*

Excursus. Podemos también contar de otro modo la historia de la filosofía, no tanto por aquello que las filósofas y filósofos dijeron o por sus sistemas de pensamiento, sino por lo performático de sus actos. Si Sócrates aceptó el castigo de beber la cicuta y con ello demostró a los demás el peligro que acecha a la filosofía, a saber, que el pensamiento es una amenaza para los modos en que se constituye institucionalmente lo humano (y evitando el exilio demostró además que la filosofía no necesariamente es obediente, no necesariamente responde a la amenaza), Nietzsche al perder la razón encarnó lo insoportable que puede ser individualmente el malestar de lo humano, e inauguró con ello un tiempo en que nos ha obligado a preguntarnos lo que no fue obvio hasta ese momento: la

² He trabajado en otro ensayo este suceso no sólo como acto performativo del abandono de la propia humanidad, sino como acontecimiento para la historia del pensamiento. Cfr. Vignale, S. (2023). Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana. *Revista Eikasía*. Nº 118. Noviembre-diciembre de 2023.

relación entre subjetividad y verdad, como lo propiamente humano. Su gesto performativo afirma la diferencia con lo humano, pero a nuestro pesar, pues nos coloca en un rango de seres adaptativos, mediocres, animales enfermos que, a falta de otro tipo de fortalezas, desarrollamos la conciencia y el pensamiento, ejerciendo una de las violencias más terribles sobre nosotros mismos, sobre nuestros instintos, configurando eso que más tarde hemos llamado el alma, y que nos hace identificar más con un ser alado que con un animal. Escenas que expresan la violencia por dos lados: desde hace más de dos mil años, la filosofía siempre amenazada de muerte; desde casi el umbral del siglo XX, el malestar de lo humano amenazado para siempre por la locura. Dos caminos que amenazan la institucionalidad de la comunidad y del individuo soberano.

Cerraré este *excursus* con palabras de Foucault, cuando dice que “en la locura se encuentra ya la muerte” (Foucault, 2010b, p. 31), “se trata aún de la nada de la existencia, pero esta nada no es ya considerada como un término externo y final, a la vez amenaza y conclusión. Es sentida desde el interior como la forma continua y constante de la existencia” (Foucault, 2010b, p. 32). La locura, convertida en universal, se confundirá con la muerte.

Ya no es el fin de los tiempos y del mundo lo que retrospectivamente mostrará que los hombres estaban locos al no preocuparse de ello; es el ascenso de la locura, su sorda invasión, la que indica que el mundo está próximo a su última catástrofe, que la demencia humana llama y hace necesaria. (2010b, p. 32-33)

Si al comienzo fue una condena a muerte, y recientemente la pérdida de la razón, cabe preguntarnos cuál será el próximo episodio en la filosofía.

*

En “Prefacio a la transgresión”, la figura de Nietzsche aparece nombrada por Foucault en el marco de las muchas posibilidades de un sujeto hablante en la filosofía, que va “desde las lecciones de Homero hasta los gritos del loco en las calles de Turín” (Foucault, 2010c, p. 153). Se pregunta entonces quién es el que allí ha hablado, si el filósofo o el primero de los no filósofos. Sugiero: ¿el primer filósofo no humano? Foucault identifica en la multiplicidad de voces de Nietzsche (el viajero, la sombra del viajero, Zaratustra, el mono y el superhombre, Dioniso y Cristo) el hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, como una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo, y como el fin del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico. Forma soberana y primera de un filósofo que se hallaba encerrado en su propia luminaria, el filósofo-foco encerrado en su propia conciencia solipsista, para quien la verdad era algo posible de deducir tan sólo con la propia luz de la lamparita de la jaula. A la inversa del movimiento que ha sostenido la sabiduría occidental desde Sócrates

(la unidad serena de una subjetividad que en él triunfaría), Foucault expresa que, lo que aparece con Nietzsche, es la posibilidad del filósofo loco (2010c, p. 154).

A propósito de estas cartografías temporales –si se me permite el oxímoron–, es Foucault quien para los mismos años del “Prefacio a la transgresión”, más precisamente en 1966, ofrece, desde mi lectura, dos momentos confrontados de la filosofía, en un ensayo recientemente publicado, titulado *Le discours philosophique* (2023). En primer lugar, la tradición filosófica a partir de Descartes, que aseguraba –dios mediante– la unidad del sujeto humano que va del deseo al conocimiento, a través del recurso a una primera persona filosófica –persona que parece dominar todos los tiempos, todos los lugares y todos los temas, y cuya principal función era la de unir el contenido de una verdad a la forma de una certeza–, un sujeto filosófico que es desplazado de su ahora y transformado en pura conciencia de sí. Y por otro lado, lo que ha sido desde Nietzsche la filosofía como diagnóstico, no tanto como un discurso sobre el mundo con la exigencia de una práctica, sino constituyéndose a sí misma como una práctica, como un acto político, como un ataque (Foucault, 2023, p. 180). Al desmontar a dios de la verdad –y, por lo tanto, al sujeto de conocimiento–, Nietzsche hace aparecer una pluralidad de sujetos, una pluralidad de voces entrecruzadas. En lugar de ese filósofo que se borra a sí mismo de su propio discurso –o se refugia en su propia jaula, descubriendo ideales y tomándolos como verdades en sí mismas–, “tenemos ahora al filósofo que hace hablar por él a su carácter, a su complexión, a su enfermedad, a la irritación de sus nervios, por lo que luego debe designar al sujeto de ese discurso filosófico de una forma rigurosamente demostrativa: *Ecce homo*” (Foucault, 2023, p. 183).³ Se trata de un filósofo que dice no haber prestado nunca atención a los conceptos de “Dios”, “inmortalidad del alma”, “redención”, “más allá” (Nietzsche, 1996, pp. 35-36), sino a las “cosas pequeñas”, la alimentación, el metabolismo, el lugar, el clima, la recreación (Nietzsche, 1996, p. 53), por lo tanto, a aquellas cuestiones de las que nos separa la jaula de la conciencia, como lo refería en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (las circunvoluciones de los intestinos, el flujo de la sangre...). No creo equivocarme al decir que ha cambiado la pregunta. No “¿qué soy?” sino “¿quién soy?”, interrogación que desplaza la respuesta del alma al cuerpo y de lo universal a lo particular, abriendo una pluralidad a los diferentes modos en que puede singularizarse una vida, cada uno de acuerdo a la configuración de un singular remolino de fuerzas. Foucault sugiere que el *Ecce homo* nietzscheano se presenta como la inversión del yo cartesiano. En cuanto pone al revés, término a

³ «on a désormais le philosophe qui fait parler son caractère, sa complexion, sa maladie, l'irritation de ses nerfs, et qui doit alors désigner le sujet du discours philosophique sous la forme rigoureusement démonstrative: *Ecce homo*». Las traducciones son propias.

término, los caracteres de ese sujeto filosófico. Donde reinaba un pronombre personal puro, dice Foucault (Foucault, 2023, p. 183), surge un ser designado a la vez por la especie que lo hace hombre y por el demostrativo que lo inserta muy precisamente aquí y ahora: *he aquí un hombre*. Un ser humano que atiende a las cosas pequeñas como un modo de *conocerse a sí mismo* a partir del conocimiento de las propias potencias del cuerpo, del modo singular y encarnado en que aquellas se potencian o se debilitan, probando una alquimia a partir de las propias vivencias y la propia experimentación consigo mismo. Un párrafo de *Aurora* lo expresa de la mejor forma posible:

Almas mortales. – En lo que respecta al conocimiento, la conquista más útil que se ha obtenido es la de haber abandonado la creencia en la inmortalidad del alma. Ahora la humanidad tiene derecho a esperar, es decir, no necesita precipitarse ni aceptar ideas mal demostradas, como tenía que hacer antes. Porque, en aquel tiempo, la salvación de la pobre «alma mortal» dependía de sus conocimientos en el transcurso de una breve vida; ésta tenía, por así decirlo, que *tomar una decisión* inmediatamente. ¡El conocimiento tenía una importancia tan terrible! Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales –todo lo cual tiene ya menos importancia–, y precisamente por eso, los individuos y hasta las generaciones enteras, pueden ahora entrever tareas grandiosas que, en otros tiempos, hubiesen parecido locuras o una burla del cielo y del infierno. ¡Tenemos derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene derecho! Todavía no se han realizado los mayores sacrificios en aras del conocimiento. Sí, antes habría sido un sacrilegio y una renuncia a la salvación eterna tan sólo *sospechar* esas ideas que hoy preceden a nuestra acción. (Nietzsche, 2000, pp. 499-500)

Más adelante haré una breve referencia al último curso de Foucault. En este momento sólo haré manifiesto algo a propósito de estos dos momentos históricos que he presentado en este apartado, sobre la escena de lo humano y del malestar de lo humano en la tradición filosófica. En 1984 Foucault volvió a presentar dos núcleos fundamentales en la génesis de la experiencia filosófica occidental: una experiencia metafísica del mundo (que aquí la he descrito bajo el solipsismo de un filósofo cuya luz alumbra sólo su propia conciencia) y una experiencia histórico crítica de la vida (un pensamiento que atiende a las cosas pequeñas), esta última cuya meta de un mundo que puede ser otro con la condición de la transformación completa de la relación consigo mismo (Foucault, 2010, p. 326). Foucault define la inquietud de sí en el curso sobre *La hermenéutica del sujeto* como una actitud y forma de relación consigo mismo, con los otros y con el mundo, y como una manera de atención o de mirada sobre sí mismo –que dista del conócete a tí mismo como actitud introspectiva– (Foucault, 2001, p. 28). Lo que es posible gracias a una ejercitación: las técnicas de sí son ejercicios prácticos que desafían aquello que se enquistaba bajo la forma de una identidad, que la ponen a prueba y

la transforman (Foucault, 2001a, pp. 28-29). En otros términos, que disponen lo que somos bajo nuevas composiciones, nuevos juegos que alteran el campo de fuerzas y configuran por lo tanto una nueva forma. El *soi meme* es un punto de vista y no un *yo pienso*, una relación más que una identidad. De ahí que nunca pueda entenderse la relación de sí consigo bajo la forma de un cuidado de sí o inquietud de sí como una forma de egoísmo o exaltación de la individualidad, y deba comprenderse también en el marco de la direccionalidad de la voluntad de poder, del *sentido* que se le imprime y, por lo tanto, también como una forma de resistencia y práctica de libertad. Es en esta dirección a donde Deleuze se dirige cuando expresa que “el estilo, en los grandes escritores, es también un estilo de vida, no algo personal, sino la invención de una posibilidad vital, de un modo de existencia” (Deleuze, 2006, p. 163). Si lo humano se revela como un pensamiento de la interioridad –con la aparición de un alma que emerge tanto como mala conciencia, por parte de una fuerza y una violencia ejercida sobre sí mismos, como por el poder ejercido por la disciplina, gestionando las fuerzas del cuerpo–, asignándonos una identidad, un yo soberano con el cual podamos hacernos responsables al tiempo que previsibles, *domesticados*, entonces tanto en Nietzsche como en Foucault se encuentra un desplazamiento no sólo del humanismo, sino también del antropocentrismo. Y eso se debe, en buena medida, no solamente a su oposición teórica al humanismo y a practicar un escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos, sino también a la experimentación consigo mismos, poniendo entre paréntesis el *anthropos* del que la historia humana nos ha hecho parte.

4. Pensar de otro modo: la experimentación consigo mismo

Cierro el último apartado nombrando a la experimentación consigo mismos. Quizás convenga introducir aquí las palabras que Miguel Morey dedica a Foucault como aquél que ha comprendido que las afirmaciones de Nietzsche no están para ser demostradas o refutadas, “sino que deben ponerse a prueba en la propia piel, bailando al son de su música para descubrir a qué posturas nos lleva y qué perspectivas ofrece, como condiciones para entender de qué está hablando y qué es exactamente lo que dice” (Morey, 2024, p. 17). El propio Foucault lo ha declarado respecto de sí mismo al decir que concebía su propia escritura como una forma de experimentación, como algo que puede producir efectos en el pensamiento y, por lo tanto, que un escrito o un texto no debiera ser tomado nunca como una verdad. O, en todo caso, no en un sentido cartesiano, de manera que una meditación se convirtiese en un “libro-demostración”, o un “libro-verdad”. Foucault escribe “libros-experiencia”, como le expresa en una entrevista a Duccio Trombadori, en cuanto “una experiencia es, por cierto, algo que se vive en soledad, pero sólo puede consumarse plenamente si se logra evitar la pura subjetividad” (Trombadori, 2010, p.52). Es decir, en los términos en que aquí lo

he expresado, Foucault también toma distancia de la tradición cartesiana cuya forma de la meditación y conocimiento de sí mismo produce el solipsismo a partir de las certezas, así como de la reafirmación de la identidad. Foucault escribía para “perder el rostro” (Foucault, 2004, p. 29), y quizás en este sentido habría que comprender el testimonio de Foucault sobre el viaje lisérgico con LSD como una de las experiencias más importantes de su vida. Perder el rostro es una suerte de apuesta también por el abandono de una humanidad que se regodea en reforzar la propia identidad del sujeto como una de las mayores conquistas a las que se podría haber llegado. Y en lugar de encorsetar a la identidad en aquello que la confirma mediante la forma de una certeza, la experimentación consigo mismo tiene por meta el intento de *pensar de otro modo* y de una vida otra.

Ese pensar de otro modo no se refiere a una cuestión de método o a un cambio de enfoque. Sino a pensar radicalmente de otra manera: a liberarnos del yugo metafísico mediante el cual pensamos y con el que reafirmamos nuestra humanidad. Aunque quizás las dos cosas, en el caso de Foucault y en el de Nietzsche antes, se encuentren solidarias una de la otra. Pues, como señala Deleuze en torno a los desplazamientos de Foucault (del saber al poder, del poder a los modos de subjetivación más allá del dominio del poder), “la lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado” (Deleuze, 2006, p. 137).

Acaso las dos enfermedades de Nietzsche y de Foucault expresen también esa forma de relación entre el pensamiento, las crisis volcánicas, la erupción y emergencia de una urgencia por pensar de otro modo, los intentos por hacer de la escritura no un testimonio de lo que se experimenta, sino una forma de mantener las fuerzas reunidas en torno a sí. ¿De mirar por fuera de la hendija de la cámara? Los temas de la inquietud de sí dan cuenta de aquello, aunque es más patente en el estudio foucaultiano sobre los cínicos –la forma de vida como gesto parresiástico y la militancia filosófica como combate contra el yo–, donde puede verse expresado aquello que Germán Cano refiere, recordando que en ese último curso Foucault está viviendo su enfermedad. “En este momento de su vida Foucault se ve obligado a encarnar el mismo drama que afrontara Nietzsche: ambos se ven reducidos a una situación de despojamiento brutal que, privándolos de su soberanía subjetiva, les descubre las pequeñas riquezas del mundo”, en un “activo proceso de adelgazamiento del yo” (Cano, 2020, p. 187), con la atención en las cosas pequeñas y en la propia vida: la verdad en el cuerpo. Porque Foucault encuentra en el cinismo otra forma de relación de sí consigo que no es la de la verdad que sostiene el encierro en la jaula de la conciencia, en cuanto “hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los

cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma” (Foucault, 2010a, p. 185).

Con el escándalo cínico se arriesga la vida, se arriesga al mostrarla. Acaso el episodio de Turín también haya sido eso, en el sentido en que “uno «expone» su vida, en todos los sentidos de la palabra” (Foucault, 2010a, p. 246)”. El cinismo antiguo no dejó de plantear la cuestión perturbadora de la vida filosófica puesto que filosofar no es una mera forma del discurso, sino un modo de vida. Lo que expresa, además de los desplazamientos señalados, una relación diferente con la verdad: de la verdad como evidencia para la conciencia, a la verdad entendida como *parrhesía*, como decir veraz, como el coraje de decir la verdad y, en ese decir, la exposición de la vida como se la vive. Me animo a decir más: una verdad como evidencia del cuerpo, una verdad como experiencia, capaz de transformar lo que se es, de provocar ajustes en la estructura del campo de fuerzas de una vida singularizada en un cuerpo, de arrinconar las identidades y embarcarlas en transiciones y desplazamientos, en un viaje por distintos cuerpos y distintas almas.

Diógenes como *perro* es un *quién* que carece del pudor y de la vergüenza humanas. Y no puedo dejar de recordar aquí que es justamente el pudor de Derrida por la desnudez frente a la mirada de su gato lo que le hace preguntarse “*quién soy*; y *quién soy* en el momento en que, sorprendido desnudo, en silencio, por la mirada de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad, sí, dificultad en superar una incomodidad” (Derrida, 2008, pp. 17-18). “*Quién soy*” y no “*qué*”, siguiendo también la tradición de *una experiencia histórico crítica de la vida*, tradición que ante la pregunta platónica acerca de qué es ese *sí mismo* del que hay que ocuparse, no responde con “el alma”, sino con “el *bíos*”.⁴ Lo recuerdo por sí, acaso, tendamos a encontrar en esa tradición *nuestra* tradición filosófica, un *nosotros* desde donde relanzar la flecha, la interpelación a responder al llamado de los filósofos del futuro –acaso ya no tan humanos–. Retomando lo que decía sobre la vida cínica, es una vida de perros porque es una vida de impudor, de indiferencia a lo que pueda suceder, una vida que ladra a quienes identifica como malos y una vida guardiana (Foucault, 2010a, p. 257). Una vida que, al no disimular, dramatiza su propia escena: sin intimidad, ni resguardo, ni casa. Como dice la letra de la canción: “*I’m not a man of too many faces, the mask I wear is one*”. Por eso la vida descarada (*anáideia*) es la de la pérdida del rostro al abrazarse al cuello de un caballo, o al escribir, o al ser visto desnudo o desnuda por un gato –en cuanto ese pudor nos devuelve a estar desnudos como cosa de

⁴ He desarrollado sobre estas dos génesis de la filosofía occidental o destinos de las relaciones entre sujeto y verdad en: Vignale, S. (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36.

animales y a preguntarnos *quién soy*-. Aunque no debiera considerarse como un “retorno a la naturaleza”. No puede haber retorno, por otra parte, una vez que aceptamos como destino las marcas que nos constituyen. Puede haber, en todo caso, una reapropiación agresiva, de la misma manera en que fue violenta la operación que replegó a las fuerzas sobre sí mismas para constituir un alma, pues la animalidad es desde el pensamiento antiguo el punto de diferenciación de la vida humana. Por eso la animalidad desempeñará entre los cínicos un papel muy diferente, como lo muestra Foucault, principalmente en torno a la cuestión de que el ser humano no necesita nada de lo cual el animal pueda prescindir, o a vérselas consigo mismo por analogía a otro animal, como un caracol que lleva su casa a cuestas –y decide vivir de la misma manera-. “La animalidad no es un dato, es un deber” –dice Foucault ante un público que no sospechaba que a su profesor lo alcanzaría pronto la muerte–.

La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, una manera de ser que debe tomar la forma de una prueba perpetua. La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros. Asumir frente a los otros el escándalo de una animalidad que es una tarea para uno mismo (...). El *bíos philosophikós* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio, y arrojada a la cara de los otros como un escándalo. (2010a, p. 279)

La animalidad como una manera de ser con respecto a sí mismo, se parece bastante a la atención a las cosas pequeñas a las que aludí antes, a propósito de la inversión del *ego* cartesiano en un filósofo que convoca múltiples voces para describir los efectos del clima, de la alimentación, de la recreación en la disposición de sus fuerzas. No creo estar forzándolo, si lo entendemos como un desafío y un ejercicio. Que la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, deba “ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra” (Foucault, 2010a, p. 258), parece ser el camino de la experimentación consigo mismos de Nietzsche y Foucault, mirando por la hendidura de la jaula, escribiendo para ser otros, no en busca del otro mundo prometido por el ideal ascético, sino de una vida otra, identificando el malestar humano en la constitución de ese alma encerrada primero por la conciencia y después por las prisiones, las escuelas, los hospitales y las fábricas.

Como en un giro, llego nuevamente, por mención del cinismo en las investigaciones de Foucault, a la cuestión del nihilismo y a aquello que en el comienzo de este trabajo mencioné a propósito de la muerte de dios y la muerte del hombre. Puesto que en las anotaciones del curso *El coraje de la verdad*, donde trabaja sobre la aleturgia de la verdad ligada al cuerpo y a las formas de vida, se encuentra un párrafo en el que establece una diferencia, pese a su proximidad, entre el escepticismo y el cinismo antiguos, combinación aplicable también a

Nietzsche y al mismo Foucault a propósito de su antihumanismo. Mientras el escepticismo es una actitud de examen y cuestionamiento de los principios que se despliegan en el terreno del saber, dejando de lado las implicaciones prácticas, el cinismo se centra en una actitud práctica articulándose con cierta indiferencia teórica. A ello se suma que Foucault entiende que la combinación entre escepticismo y cinismo en el siglo XIX fue el puntapié al nihilismo, pero no entendido como destino propio de la metafísica occidental y como pérdida de valores. Sino como una forma histórica situada en los siglos XIX y XX que reabre un problema muy lejano en la cultura occidental, que es la relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia. Porque la cuestión del nihilismo, no es “si Dios no existe, todo está permitido”. “Su fórmula es más bien un interrogante: si debo enfrentarme al ‘nada es verdad’, ¿cómo vivir?” (Foucault, 2010a, pp. 202-203).

En consecuencia, podemos pensar en los acontecimientos de la muerte de dios y la muerte del hombre de manera menos pesimista, si advertimos la potencia de aquellos anuncios: una verdad dicha menos con pretensiones de develar la inexistencia de esencias últimas, que como el coraje por resituarnos curiosamente ante la posibilidad de una emergencia, de algo completamente nuevo sobre la Tierra, despidiéndonos de la morada segura que nos brindaba la centralidad de las abstracciones, los idealismos, los absolutos y la tenaz y perturbadora voz que dispara *dentro nuestro* diciendo “yo” –al tiempo que buscamos descorazonadamente, desde nuestro pequeño y estrecho cuarto iluminado, conectar con algo o alguien en esa tentadora e inquietante oscuridad que nos rodea–. La muerte de dios y del hombre se convierten así en una tarea, si de lo que se trata es de abandonar el humanismo de los encierros en la conciencia, el del castigo sobre el alma y la libertad prudente del uso público, y el de los sucesivos encierros, incluyendo el de la ilusión transhumanista de recluir nuestra conciencia sin soporte físico en un microchip, para evitar que se queme la lamparita y para que la pequeña luz encendida no se apague nunca. Ante los nuevos peligros, se trata más que nunca de retomar la pregunta por los modos de vivir, mediante la experimentación consigo mismo y la animalidad practicada como un ejercicio, en el movimiento incesante de las fuerzas, buscando el equilibrio en un espacio sísmico que nos amenaza con perder el suelo –acaso, de todos modos, el suelo lo hayamos perdido haciendo de la razón nuestro centro–, y a través de intentos denodados por mantenernos cuerdos, por mantenernos en pie, por pasar de uno a otro lado, como el equilibrista del Zaratustra, esta vez sin caer al vacío. Nietzsche sabía que el final era imprevisible, y por eso en boca de Zaratustra pedía que le demos al fantasma que corre delante nuestra carne y nuestros huesos: por amor al lejano, por amor a las cosas y a los fantasmas (Nietzsche, 1997, p. 102).

Coda

No retomaré cada uno de los puntos hasta aquí sobre el malestar de lo humano, pudiendo ser retomados por quien lee, incluso desviados de su recorrido. Sólo mencionaré que el secreto entre ellos, entre Nietzsche y Foucault, acaso no sea que el azar les hiciera nacer en la misma fecha –un 15 de octubre, de siglos diferentes–, tampoco una línea que se continúa en términos de recepción filosófica, sino la amistad entre dos lejanos que experimentaban –como otros y otras– que el pensamiento no es un asunto exclusivamente teórico, que tiene una materialidad, que es físico como todo cuerpo, que es una relación antes que una facultad y que vida y pensamiento no son cuestiones que vayan por raíles separados. La proximidad en la lejanía, el secreto, la manera de nombrarse uno a otro (el filósofo analista de la vida y de la fuerza, le llama Foucault a Nietzsche; pero Nietzsche a Foucault lo nombra –sin saberlo, sin sospechar su existencia– como el médico filósofo del poder y de la vida) se encuentran en la forma en que ambos se separan del hombre: en el amor al hombre de Nietzsche, que es también un abandono y una separación y en la apuesta por pensar de otro modo y por una vida otra de Foucault, reconociendo que las luchas son contra la identidad, contra la angosta recámara, desbaratando las astucias de la razón, ofreciendo un nuevo sentido a lo que hasta el momento había sido sólo hermenéutica: sus escritos que funcionan como dispositivos, como formas de experimentación. La cuestión no gira ya en torno a interpretar, sino a arrojarse a una experiencia de pensamiento, una vez que se ha aceptado que eso que llamamos “yo” –sinónimo de lo humano– no es sino ficcional, y que de lo que se trata es de atender a nuestros procesos de subjetivación, no muy distinto a la manera en que se crea una obra de arte o que se hace una guerra: con algunos elementos disponibles, con determinaciones históricas y culturales que dan la impronta de la época, con la vida singularizándose en determinadas experiencias que por deformación llamamos personales, y con cierta agresividad, porque corremos el riesgo de quebrarnos –no por el proceso mismo, sino por la crueldad de lo humano– en el espasmo del alumbramiento que busca salir de la cavidad que lo aloja y abrirse a la independencia del cuerpo, a la exterioridad. Exijámonos con cuidado una nueva forma para pensar de otro modo y para esa vida otra.

Bibliografía

- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. Trad. Jordi Bayod Brau. Acantilado.
- Braidotti, R. (2022). *El conocimiento posthumano*. Trad. Julia Ibarz. Gedisa.
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Trad. Cecilia Palmeiro. Tinta Limón Ediciones.

- Brown, W. (2024). *Estado del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Trad. Jorge Cano y Carlos Valdés. Prometeo Editorial.
- Cano, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Pre-textos.
- Deleuze, G. (1999). ¿Qué es un dispositivo? En: Balbier, E. et. Al. (1999). *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Alberto Luis Bixio. Gedisa.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones*. Trad. José L. Pardo. Pre-textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina Peretti y Cristina Rodríguez Maciel. Trotta.
- Derrida, J. (2021). *La vida la muerte: seminario 1975-1976*. Trad. Irene Agoff. Eterna Cadencia.
- Descartes, R. (1961). *Meditaciones metafísicas*. Trad. Luis Gil Fernández. Aguilar.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2010a). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983.1984*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Historia de la locura en la época clásica, I*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010c). "Prefacio a la transgresión". En: Foucault, M. *Obras esenciales*. Trad. Miguel Morey. Paidós.
- Foucault, M. (2023). *Le discours philosophique*. Seuil/Gallimard.
- Morey, M. (2024). La cuestión antropológica: una lección magistral en tres actos. En: Foucault, M. (2024). *La cuestión antropológica: una historia de la pregunta por el hombre*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno Editores.
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden [Correspondencia completa, edición en 8 volúmenes]*. München. [Cit. por Safranski, R. (2009). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. Tusquets Editores].
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce homo. O cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2007). *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial.

Nietzsche, Foucault y el malestar de lo humano

Silvana Vignale

- Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral; un escrito polémico*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora, pensamientos sobre los prejuicios morales*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2009). *Sobre verdad y mentira*. Trad. Alfredo Fernando Tzveibel. Miluno.
- Nietzsche, F. (2011). *La gaya ciencia*. Trad. José C. Mardomingo. EDAF.
- Trombadori, D. (2010). *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Trad. Carlo Molinari Marotto. Amorrortu.
- Vignale, S. (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36. <https://doi.org/10.19053/01235095.v7.n29.2021.13184>
- Vignale, S. (2023). Nietzsche y el caballo. O el pasaje a una comunidad posthumana. *Revista Eikasía*. Nº 118. Noviembre-diciembre de 2023. ISSN-e: 1885-5679. Pp.187-206. <https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/674/688>

SILVANA VIGNALE

Silvana Vignale nació en Mendoza, en 1978. Estudió el Profesorado de Filosofía en la UNCuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la UNLa, con la tesis “Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault”. Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET. Actualmente es Investigadora Independiente en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales CCT, CONICET Mendoza. Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la UDA. Ha escrito *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (Rojas, Nido de Vacas, 2021). Y en coautoría *Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento* (Mendoza, Universidad del Aconcagua, 2021) y *La sujeción histórica de los cuerpos, acumulación originaria, colonialidad y disciplinamiento de las mujeres* (2023). También es autora de numerosos capítulos de libros y artículos. Dirige proyectos de investigación en CONICET y la UDA.

**FOUCAULT LEITOR DE NIETZSCHE:
O PERSPECTIVISMO E O RISO DE UMA VIDA OUTRA
CONTRA O ANTROPOCENTRISMO**

**FOUCAULT LECTOR DE NIETZSCHE:
PERSPECTIVISMO Y LA RISA DE UNA VIDA OTRA
CONTRA EL ANTROPOCENTRISMO**

**FOUCAULT READER OF NIETZSCHE:
PERSPECTIVISM AND LAUGHTER OF A DIFFERENT
LIFE AGAINST ANTHROPOCENTRISM**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 08.10.24

Thiago Fortes Ribas

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2016). Professor de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: filosofiathiagoribas@gmail.com

Neste artigo, analiso a leitura de Foucault sobre a invenção do conhecimento e sobre o perspectivismo em Nietzsche para explicitar o afastamento destes autores em relação ao antropocentrismo. Os argumentos e a forma de escrita sobre estes temas no pensamento de Nietzsche apontam à questão de uma ambivalência do riso, visto tanto entre as pulsões que animam a forma de conhecimento metafísico, quanto como componente de uma ciência alegre que se afasta do antropocentrismo e de toda forma de referência fixa ao pensamento. Ao final, procuro relacionar a crítica à pretensão de universalidade de valores com a demanda ética de constante superação de si na confrontação com o presente. Neste momento, recorro à leitura foucaultiana do cinismo antigo para mostrar como as atitudes críticas podem refletir na construção de uma vida verdadeira, praticando uma relação de alteração de si no exercício da animalidade.

Palavras-chave: Foucault, Nietzsche, antropocentrismo, perspectivismo.

En este artículo analizo la lectura de Foucault sobre la invención del conocimiento y el perspectivismo de Nietzsche para explicar el distanciamiento de estos autores con el antropocentrismo. Los argumentos y la forma de escribir sobre estos temas en el pensamiento de Nietzsche apuntan a la cuestión de una ambivalencia de la risa, vista tanto entre las pulsiones que animan la forma del conocimiento metafísico, como como componente de una ciencia alegre que se aleja del antropocentrismo y toda forma de referencia fija al pensamiento. Al final busco relacionar la crítica a la pretensión de universalidad de los valores con la exigencia ética de la superación constante de uno mismo frente al presente. En este punto, utilizo la lectura que hace Foucault del cinismo antiguo para mostrar cómo las actitudes críticas pueden reflexionar sobre la construcción de una vida verdadera practicando una relación de auto-alteración en el ejercicio de la animalidad.

Palabras clave: Foucault, Nietzsche, antropocentrismo, perspectivismo.

In this article, I analyze Foucault's reading of the invention of knowledge and Nietzsche's perspectivism to explain these authors' distance from anthropocentrism. The arguments and the way of writing on these themes in Nietzsche's thought point to the question of an ambivalence of laughter, seen both among the drives that animate the form of metaphysical knowledge, and as a component of a joyful science that moves away from anthropocentrism and every form of fixed reference to thought. By the end of this article, I try to relate the criticism of the claim to universality of values with the ethical demand of constantly overcoming oneself in confrontation with the present. At this point, I use Foucault's reading of ancient cynicism to show how critical attitudes can reflect on the construction of a true life practicing a relationship of self-alteration in the exercise of animality.

Keywords: Foucault, Nietzsche, anthropocentrism, perspectivism.

Este artigo é dedicado a Heliana de Barros Conde Rodrigues, amiga que na minha memória vive sempre rindo.

1. Introdução

Apesar dos seus primeiros textos da década de 1950 ainda deixarem transparecer um humanismo de inspiração que oscilava entre o marxismo (Foucault, 1954) e fenomenologia existencial de Binswanger (Foucault, 1994a, pp. 65-119), desde os seus textos mais conhecidos, Michel Foucault deixou bastante clara que sua herança nietzscheana apontava justamente à superação de qualquer centralidade do homem. Em sua tese complementar, defendida em 1961, sobre a obra *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, Foucault já indicava que contra a ilusão antropológica recebemos de Nietzsche uma “verdadeira crítica” (Foucault, 2011b, p.111). Vemos também ele colocar sua pesquisa na esteira dos estudos históricos nietzscheanos das “experiências-limites” (Foucault, 1994a, p. 161) que nos constituem no primeiro prefácio de *História da loucura*. No prefácio de *O nascimento da clínica*, Nietzsche, enquanto filólogo, é referido justamente quando Foucault liga a possibilidade e a necessidade da crítica à existência da linguagem (Foucault, 1963, p. XII), e não, como faz Kant, à existência do conhecimento. A famosa declaração da morte do homem em *As palavras e as coisas* (Foucault, 2007), consequência da morte de Deus, é acompanhada da indicação, em meados dos anos 1960, daquilo que enxergava como a tarefa da filosofia desde Nietzsche – a saber, o diagnóstico crítico do presente (Foucault, 1994a, p. 606). Além da dedicação do seu primeiro curso no *Collège de France* ao estudo sobre a vontade de saber (Foucault, 2011c), em uma comparação entre o funcionamento desta noção na tradição platônica-aristotélica e no pensamento de Nietzsche, temos ainda como prova de seu nietzschianismo tanto o nome conferido a sua pesquisa – genealogia – a partir dos anos 1970, quanto o subtítulo “A vontade de saber” do primeiro volume da sua história da sexualidade (Foucault, 1976). Por fim, podemos acompanhar também as entrevistas na década de 1980, como aquela na qual ele descreve seu interesse pelo máximo de intensidade filosófica e pelos efeitos filosóficos que a leitura inicial dos textos de Nietzsche suscitou-lhe (Foucault, 1994c, p. 446).

Deste modo, vemos que, assim como muitos de seus contemporâneos, Foucault fez do perspectivismo de Nietzsche o antídoto contra o antropocentrismo. Gostaria de iniciar a discussão deste artigo com um desses momentos no qual Foucault descreve com detalhes como o seu pensamento se apoia em teses nietzschianas para se contrapor às formas de pensar que preservariam uma ausência de crítica a pressupostos humanistas. Acredito se tratar de um momento emblemático principalmente pela clareza e pela honestidade da exposição, na qual, após explicar os eixos norteadores de sua

pesquisa, Foucault chega a afirmar que a sua fala “só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche” e ainda que a pesquisa nietzschiana lhe parece ser “entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual” (Foucault, 2002, p.13). Refiro-me, então, a um texto bastante conhecido dos leitores brasileiros: a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* – série de cinco conferências ministradas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1973.

A análise dos argumentos presentes neste texto sobre a invenção do conhecimento traz, de modo secundário, a questão sobre o riso, que analisarei em seguida como pulsão ambivalente. Isso porque o riso pode ser visto tanto entre as pulsões que estão no começo de uma forma de conhecimento metafísico que, em uma atitude de autoproteção, reforça formas de vida antropocêntricas, quanto também pode estar presente nos descentramentos de si que promovem um afastamento do antropocentrismo. Assim, na sequência do artigo levanto a questão sobre o riso enquanto efeito do perspectivismo nos pensamentos genealógicos de Nietzsche e Foucault buscando relacioná-la com uma demanda ético-política da crítica do presente.

Deste modo, da necessária impermanência dos sistemas de valores e pensamentos, consequência incontornável do perspectivismo, desaguamos no tema da estética da existência no qual Foucault reivindica certa herança em filosofias antigas, em especial, do cinismo antigo – escola filosófica que conjuga uma relação alternativa entre humanos e animais com atitudes críticas radicais às convenções sociais na prática de uma vida verdadeira, bela e corajosa. Assim, nas considerações finais, procuro mostrar como algumas atitudes cínicas, atentas à valorização de nossa animalidade, serviram de inspiração a Foucault para pensar a tarefa filosófica de construção de uma vida outra, ou seja, uma vida que se faz singular e combativa em um exercício constante de diferenciação de si em relação à artificialidade de comportamentos socialmente instituídos.

2. A invenção do conhecimento por animais inteligentes e o perspectivismo

Na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, proferida pouco mais de meio século atrás, Foucault inicia suas citações de Nietzsche retomando um texto que havia sido escrito há exatamente um século daquele momento, embora publicado apenas postumamente. Trata-se do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Foucault cita um trecho curto, apenas as primeiras frases do texto nietzschiano, sobre as quais ele desenvolverá uma interpretação na qual irá explorar a distinção entre o uso da noção de invenção contraposto ao uso da noção de origem para, em seguida, analisar dois sentidos da afirmação da invenção do conhecimento. Vejamos inicialmente o trecho retomado por Foucault: “Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes

inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal” (Nietzsche apud Foucault, 2002, p. 13).

Na continuação do texto de Nietzsche, deixada de lado por Foucault, é ressaltada a brevidade de tal instante, uma vez que após “alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer” (Nietzsche, 2007, p.25). O caráter ficcional destas afirmações não deixa de ser ressaltado pelo seu próprio autor, quando afirma que se alguém tivesse descrito assim em uma fábula a sina do intelecto humano na natureza, não obstante, teria falhado em ilustrar o “quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo” se mostra tal intelecto. A desvalorização em um tom cômico de nossa faculdade de conhecimento, tão elogiada na tradição metafísica, prossegue quando Nietzsche faz a comparação do *pathos* da arrogância humana, que sente “como se os eixos do mundo girassem” (Nietzsche, 2007, p. 25-26) em nosso intelecto, com a sensação de um mosquito que flutua no ar sentindo “em si o centro esvoaçante do mundo” (Nietzsche, 2007, p. 26). Assim, tanto na designação do homem como um animal inteligente, ou dos homens como astuciosos animais, quanto na aproximação do *pathos* do mosquito com a arrogância humana que acredita estar em posse de um conhecimento ilimitado, a visão de Nietzsche contrasta com a forma da designação metafísica do homem como animal racional ou como sujeito de conhecimento. Em seu texto a animalidade do homem vêm associada à inteligência entendida como nada mais que o resultado de um acontecimento fortuito, sem finalidade ou qualquer grandeza luminosa. Nossa inteligência não nos diferencia de forma absoluta dos demais animais, mas é apenas um artifício compensatório de nossa fraqueza na luta por sobrevivência.

Por sua vez, na tradição metafísica a racionalidade de nossa alma é constantemente aproximada aos atributos divinos em um processo de diferenciação humana em relação aos demais animais. Em Platão, por exemplo, temos várias passagens nas quais a parte racional de nossa alma nos ligaria ao mundo verdadeiro, eterno, perfeito e universal, precisando apenas ser encaminhada “na boa direção” (Platão, 2004, p. 229) através de uma educação entendida como conversão da alma, que deve se afastar dos sentidos, ligados a variabilidade e a multiplicidade, para desenvolver a razão. Quando analisa o diálogo *Alcibíades* de Platão, no qual a contemplação da realidade divina revelaria “o que há de divino em nossa própria alma”, Foucault ressalta que esta relação entre conhecimento e alma humana “até certo ponto circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica” (Foucault, 2011a, p. 139).

De forma semelhante, em Aristóteles o conhecimento racional é associado à atividade divina da contemplação – sua metafísica afirma justamente que o ato de conhecimento nos traria uma sensação diferente das sensações animais

utilitárias enquanto nos conferiria uma satisfação que não se subordina a nenhuma utilidade, mas que encontra na conquista da verdade pela nossa alma racional o seu próprio fim (Aristóteles, 1984). Deste modo, o conhecimento contemplativo estaria para a alma racional humana como a atividade que a leva a exercer a sua finalidade natural. Contemplando a estrutura universal dos seres estaríamos efetivando nossa máxima potencialidade enquanto seres dotados de razão, sendo justamente essa nossa capacidade o nosso traço distintivo em relação aos demais seres vivos.

Na mesma linha, seja no pensamento cristão do homem enquanto imagem e semelhança de Deus, seja nas filosofias cartesiana ou kantiana (Foucault, 2002), seja nos humanismos do século XX, a capacidade de conhecimento humana está associada à conquista de um ponto de vista universal que diferencia nossa natureza em relação aos demais animais. Da presunção de universalidade metafísica, derivaria ainda a ligação da nossa racionalidade à fundamentação moral e, a partir de Kant, a uma teleologia histórica, que se desenvolve em Hegel e nas filosofias da história modernas (Ver Lebrun, 2006, p. 199). Aqui, portanto, junto com outra forma de avaliar a racionalidade em relação a nossa animalidade, o que vemos na rejeição nietzscheana de qualquer finalidade do intelecto humano na história é a associação da crença teleológica à vaidade enganosa “sobre o próprio conhecer” (Nietzsche, 2007, p. 27). Nietzsche inverte, assim, a relação entre o que seria considerado vício e virtude nas apreciações metafísicas teleológicas, uma vez que nestas apreciações a pressuposição de uma finalidade da ação humana se liga à efetivação da moral pela espécie (Kant, 1986).

Nietzsche nos mostra, então, que para combater o antropocentrismo é preciso rejeitar a forma (presunçosa) de enxergar o conhecimento e a racionalidade humana como redentores, ou seja, como assentados em uma necessidade ontologicamente distinta do acaso das relações mundanas. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* é justamente a mundanidade e a vicissitude do conhecimento que são ressaltadas, uma vez que o artificial contraste entre verdade e mentira se torna desejável para nós apenas como resposta a uma demanda por acordos – convenções para que possamos “existir socialmente e em rebanho” (Nietzsche, 2007, p. 29). De modo que o conhecimento não seria nossa finalidade ou a prática necessária para atingirmos nossa felicidade.

Assim, quando Foucault retoma o texto de Nietzsche é para mostrar que o “conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito” (Foucault, 2002, p. 24). Deste modo, para não continuar carregando pressupostos de uma forma de pensamento que se visa superar, é preciso admitir que nosso conhecimento veio a ser, que ele se tornou possível através de uma

linguagem que não revela, mas antes impõe uma ordem ao mundo e que este conhecimento não seria nada mais do que o resultado de um ponto de vista localizado em um tempo e em um espaço determinados.

Em outras palavras, para se livrar do antropocentrismo, último recurso de um pensamento metafísico, é preciso afirmar o perspectivismo. Para Foucault (2002) é necessário, então, um recuo crítico capaz de interrogar, primeiro, as condições históricas das formas do conhecimento nas práticas sociais, segundo, as relações estratégicas dos discursos e, por fim, o modo de compreensão da teoria do sujeito, que ainda na segunda metade do século XX estava demasiadamente ligada às filosofias da consciência herdeiras do cartesianismo e do kantismo. Trata-se de, resumidamente, ao mesmo tempo, admitir o conhecimento como fruto de relações sociais e constatar que atualmente as críticas da linguagem e do sujeito obrigam a considerar as formações de sentido e as formas da subjetividade como figuras que aparecem sob um fundo de interesses e modos de vida variáveis. Desta maneira, Foucault articula os três eixos de sua pesquisa na proposta de fazer a “constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais” (Foucault, 2002, p. 10-11). As práticas sociais não formariam apenas ideologias que atrapalham o caminho do sujeito à verdade, mas, ao contrário, formam o próprio sujeito e a própria verdade. Em sua história política da verdade, Foucault diagnostica o tipo de subjetividades e o tipo de sistemas de verdade que são constituídos no presente. Quais formas de vida são cultivadas nos campos de saber que estamos inseridos hoje? E quais são as possibilidades de transformação de nós mesmos pela crítica aos sistemas históricos de verdade? Eis aqui os objetos de estudo das pesquisas genealógicas.

Assim, o recurso à história tem como foco a contingência das formas e a multiplicação das diferenças, em um movimento contrário à identificação metafísica entre a alma humana e um conhecimento absoluto. Trata-se de destacar os perigos escondidos sob as buscas de origens unificadoras, descrevendo as relações estratégicas existentes na articulação entre formas de vida e sistemas de pensamento, com seus campos de saber e formas de subjetividade. Ou seja, assim como para Nietzsche (1999, p. 275) a história aparece aqui a serviço da vida, entendida como pluralidade abafada por um conhecimento humano que não assume o seu começo enquanto invenção, um conhecimento que não admite seu caráter ficcional.

Retornando, então, a leitura foucaultiana de Nietzsche na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, vemos que a interrogação pela origem de algo, própria da pesquisa histórica presa à metafísica unificadora, trabalharia para fixar uma interpretação verdadeira do mundo. A genealogia, ao

contrário, faz a pesquisa das invenções, expandindo as possibilidades de interpretação do mundo entendido não como estabilidade, mas antes como vir-a-ser. Nietzsche se utilizaria da palavra invenção sempre no sentido oposto ao de origem, uma vez que afirmar que algo possui uma origem seria o mesmo que resguardar as características de solenidade, pureza, inocência e continuidade no seu começo histórico. Por sua vez, a afirmação de que o começo histórico de algo se deu por meio de uma invenção aponta para um sentido inverso, no qual se ressalta a ruptura, a vilania, os interesses baixos e as inconfessáveis relações de poder que se escondem nas emergências históricas. Assim, quando Schopenhauer afirma que a religião possuiria uma origem em um sentimento metafísico do homem (Foucault, 2002, p.14), marca-se com isso uma continuidade natural entre o homem e a religião, assim como também é afirmado deste modo a inocência sobre as suas práticas, que seriam puras e solenes. Ao contrário, afirmando a invenção da religião – Foucault traz também o exemplo das invenções da poesia e dos ideais –, a genealogia busca mostrar que foi em determinado momento e para exercer melhor o poder sobre os outros que os homens a inventaram. Com isso, a genealogia marca uma ruptura entre o homem e a religião no sentido de afirmar que não há nada no homem que o levaria necessariamente a ela. Marca também interesses mesquinhos escondidos e certa maldade por detrás de supostas solenidade e pureza.

Abordando especificamente a invenção do conhecimento, Foucault sustenta que para Nietzsche trata-se de marcar uma dupla ruptura, marcando dois sentidos desta invenção. O primeiro sentido diz respeito a negação de uma naturalidade do homem como sujeito de conhecimento. Trata-se de mostrar que o conhecimento não é instintivo no homem, mas sim “o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos” (Foucault, 2002, p. 16), sendo, portanto, de uma natureza diferentes deles. Enquanto as teorias do sujeito das antropologias modernas, seguindo uma tradição filosófica metafísica, sustentam uma continuidade entre o ser humano e o conhecimento, Nietzsche afirma, ao contrário, que o conhecimento seria somente o resultado provisório do conflito entre instintos que buscam se distanciar e se diferenciar de coisas que nos aparecem como “ameaçadoras e presunçosas” (Foucault, 2002, p. 21). A relação entre o homem e o conhecimento, então, seria de ruptura em seu começo, com a provisoriade precária de uma trégua temporária na batalha dos instintos e com baixezas que produzem o conhecimento em uma impureza fundante. O homem não seria, portanto, de direito um sujeito de conhecimento, em uma unidade permanente e soberana, mas, antes, isso a que chamamos “homem” seria apenas uma imagem recente de algo que está em devir, algo fragmentado e atravessado no tempo por batalhas variáveis. Esta formação histórica recente apenas se arroga um estatuto solene em uma dissimulação que contribui ao seu desconhecimento acerca de si mesmo.

O segundo sentido da invenção do conhecimento diz respeito a uma segunda ruptura, a saber, a negação de uma continuidade entre o mundo do vir-a-ser e o conhecimento. Enquanto o mundo do vir-a-ser se caracteriza pela instabilidade e pelo caos, o conhecimento é uma tentativa de estabilização e de ordenação deste mundo, sendo, portanto, uma arbitrariedade. Não haveria uma relação de semelhança ou de adequação entre o conhecimento e “essas coisas que seria necessário conhecer” (Foucault, 2002, p. 17). Ao contrário, a relação de conhecimento é uma forma de dominação e de violência às coisas que são ordenadas conforme uma ordem que não lhes é própria. A pressuposição da permanência do mundo sobre uma forma única e que obedece a leis estáveis não passaria de uma forma de divinizar a natureza, atribuindo ao mundo atributos divinos de universalidade, necessidade e eternidade que não encontramos nele. Ao contrário, segundo Foucault, trata-se para Nietzsche de afirmar uma natureza que não seja divinizada. Em poucas palavras, nos dois sentidos da invenção do conhecimento nega-se tanto a identificação do mundo com o conhecimento, resultante da morte de Deus, quanto a identificação do homem como sujeito de conhecimento, ou seja, a decretação da morte do homem como consequência da morte de Deus.

Ainda com relação ao conhecimento como resultado do jogo entre os instintos, Foucault desenvolve a interpretação do pensamento nietzscheano retomando o parágrafo 333 de *A Gaia Ciência* intitulado “O que significa conhecer”. Ali, então, Nietzsche se contrapõe à relação proposta por Spinoza entre o conhecimento e os impulsos de rir, deplorar e detestar. O conhecimento não seria possível, como diz Spinoza, pelo apaziguamento destas paixões que causam um afastamento em relação ao objeto a ser conhecido. O conhecimento não seria, portanto, uma forma de se aproximar do que se quer conhecer. Pelo contrário, seria apenas uma trégua provisória no confronto entre estas paixões negativas. Na base do conhecimento haveria uma vontade “de conservar o objeto à distância, de se diferenciar dele ou de se colocar em ruptura com ele, de se proteger dele pelo riso, desvalorizá-lo pela deploração, afastá-lo e eventualmente destruí-lo pelo ódio” (Foucault, 2002, p. 21). É o afrontamento entre estes impulsos “da ordem das más relações” (Foucault, 2002, p. 21) que nos leva ao conhecimento como um estado efêmero de estabilização, antes da retomada do confronto.

Podemos compreender melhor esta relação de conhecimento como afastamento e dominação momentânea quando lembramos da maneira, segundo Foucault, que a linguagem antropológica moderna domina a loucura na forma da doença mental: “A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica: visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa

verdade e, por conseguinte, à *verdade dessa verdade*.” (Foucault, 1972, p. 535) Na perspectiva antropológica, a doença mental retiraria o homem de sua verdade, perdendo assim sua liberdade que se supõe conferida pelo exercício pleno de suas faculdades racionais. O doente mental não é considerado livre, sendo por isso inimputável. De um lado, a razão e a liberdade aparecem como articuladas à verdade humana, de outro, a doença mental estaria ligada a uma animalidade irracional determinista. No entanto, a afirmação da verdade humana é feita justamente através da negação da loucura enquanto perda desta verdade – assim como o determinismo animal parece ser a negatividade com a qual se forja a positividade de uma liberdade humana. No início da arqueologia, Foucault já defendia, então, que conhecer a loucura como doença mental não foi uma forma de se aproximar deste objeto chamado loucura, mas antes foi o que permitiu à linguagem antropológica fazer da loucura um objeto de conhecimento e dominar os seus poderes inquietantes que colocavam em questão os poderes da razão humana. Assim, a própria positividade da verdade sobre o homem tornou-se possível pelo afastamento da loucura enquanto algo ameaçador.

A mesma forma de conhecimento como dominação e afastamento acontece quando, no nascimento do capitalismo, a sociedade disciplinar passa a conhecer através do exame aquilo que seria um comportamento humano normal ou anormal (Foucault, 1975). Estudando as formas de punição, Foucault enxerga no nascimento das ciências humanas que estabelecem a norma uma vontade de afastar e dominar as formas de conduta que ameaçariam presunçosamente o funcionamento das “relações de produção que caracterizam as sociedades capitalistas” (Foucault, 2002, p. 126). O conhecimento aparece, então, como resultado de relações de luta e de poder para defender formas de vida – hegemonicamente antropocêntricas e capitalistas na modernidade – contra outras possíveis.

Contudo, se, por um lado, a pulsão de rir de algo, como uma forma de se proteger, aparece no pensamento nietzscheano animando as invenções do conhecimento entre as pulsões de deplorar e de detestar, vemos que não é sem o riso que o próprio Nietzsche se afasta do antropocentrismo. Seu riso, no entanto, quando dirigido às presunções humanas, tem um efeito contrário, pois aquilo que ele busca dominar, no sentido de neutralizar os poderes, é a própria estabilização metafísica do devir. Aqui também, enquanto Nietzsche afirma sua *gaia ciência* – ciência alegre –, Foucault reconhece a ligação entre sua pesquisa e seu riso no início de *As palavras e as coisas*.

3. O riso genealógico contra o antropocentrismo

O riso aparece como objeto de reflexão nos pensamentos de Nietzsche e de Foucault em diferentes contextos. Aqui, no entanto, quero tratar brevemente do riso enquanto componente do descentramento que se opõe ao riso que estaria na

base do conhecimento antropocêntrico, ou seja, do riso não como vimos acima enquanto afastamento ou proteção daquilo que seria ameaçador, reforçando uma identidade ou uma forma de vida determinada, mas sim enquanto conjugado ao afastamento de quaisquer pontos fixos de referência ao pensamento, em um movimento que coloca em evidência o carácter ficcional do pensamento.

Esta é a operação levada a cabo pela comicidade do início do texto *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*. Aquela fábula insatisfatória para mostrar a situação lastimável do intelecto humano se faz acompanhada do frequente tom zombador de Nietzsche, que, ao mesmo tempo em que recusa os poderes metafísicos dos homens, reconhece a situação precária e ficcional da sua própria perspectiva. A vontade de rir desses animais inteligentes e do orgulhoso filósofo metafísico comparado ao “carregador de peso” (Nietzsche, 2007, p. 26) não deixa de ser, em certa medida, o riso de quem se liberta de cargas ao reconhecer em si mesmo a falta de fundamentos permanentes. No entanto, é também um riso de si mesmo provocado não só pelo sentimento de libertação, mas também por uma inebriante vertigem do constante descentramento intrínseco ao perspectivismo. Um riso de difícil compreensão para aqueles que, na ausência de horizontes fixos e de uma meta da existência, só conseguem enxergar motivos para o desespero. É preciso uma constituição diferente da que se tornou a natureza humana com o “aparecimento sempre renovado dos mestres da finalidade da existência” (Nietzsche, 2001, p. 53) para encontrar o júbilo na vida como indeterminação e potência criativa.

Para Nietzsche, diante da ausência de um sentido inerente à existência não há deveres ou fórmulas a seguir, apenas atitudes possíveis que revelam sintomas de vidas saudáveis ou enfermas. Podemos buscar nos enganar carregando valores supostamente redentores, ou podemos não apenas ter a coragem de encarar de frente nossa condição, como também nos alegrar com a liberdade para a incessante criação de novos sentidos. Deste modo, aos entraves que o conhecimento metafísico traz à vida, Nietzsche opõe uma ciência alegre e corajosa, consciente da “comédia da existência” (2001, p. 52). Uma ciência ligada ao riso não porque buscaria qualquer conhecimento capaz de fortalecer nossas identidades demasiadamente humanas, mas antes porque busca os saberes que nos permitem deixar de ser o que somos, ultrapassando as nossas formas de pensar em um movimento de superação de nós mesmos.

Assim, na fala de Zarathustra, afastar-se do homem é algo que o além-do-homem faz com “uma risada, ou dolorosa vergonha” (Nietzsche, 2011, p. 14). A vergonha nos move da forma estabilizada do homem à busca infundável de novos e singulares valores. Por sua vez, a afirmação desta forma de vida mais potente se faz pelo riso em relação aos limites e às necessidades que antes nos constituíam na forma humana, vista agora como apenas mais uma invenção. O riso contra a

vontade de um fundamento metafísico à vida é, simultaneamente, o riso afirmativo de uma existência como jogo de máscaras, na qual não encontramos “nada de absolutamente primeiro a interpretar, porque, no fundo, tudo já é interpretação” (Foucault, 1994a, p. 571). É um riso radical que se faz levando às últimas consequências a morte de Deus e permitindo a abertura à vontade de criação. Riso alegre com a libertação da vontade para novas formas de vida que, por serem antes inimagináveis, não poderiam ser sequer desejadas. Ao mesmo tempo, afirmar alegremente o perspectivismo é afastar-se pelo riso das identidades instituídas com a coragem de viver uma vida que se constrói constantemente como alteridade.

Trata-se aqui para Nietzsche, assim como em Foucault, do riso capaz de perturbar “todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata a profusão dos seres” (Foucault, 2007b, p. IX). Assim, quando com estas palavras Foucault explica o riso provocado pela leitura de “uma certa enciclopédia chinesa” de Borges, no fundo, ele está se referindo a uma questão filosófica que poderia ser vista como a mais séria e a mais radical de todas, uma vez que com ela somos levados a rir do próprio pensamento, ao menos do pensamento que pretende assegurar a familiaridade entre palavras e coisas. Dito de outro modo, somos levados a rir do pensamento que ainda não reconhece o seu necessário caráter ficcional, perspectivo, estratégico e limitado.

Como afirma Alberti (2002, p. 16), no comentário a essa passagem de *As palavras e as coisas*: “O riso de Foucault é provocado por um ‘não-lugar’: um espaço aonde o pensamento não chega e onde a linguagem não pode manter juntas as palavras e as coisas”. Ao fazer uma história dos sistemas de pensamento, a análise arqueológica levada a cabo por Foucault prescinde das referências usuais das histórias das ideias, das análises linguísticas ou das histórias epistemológicas. Isso porque não pressupõe a existência primeira nem de coisas nem de palavras, pois o que ela faz é a análise das práticas discursivas. As práticas discursivas aqui podem ser entendidas como as formações históricas da ligação entre palavras e coisas, ou ainda, as construções de ordens nas quais elas podem ser vistas como pertencentes umas às outras, constituindo os solos nos quais o pensamento encontra as figuras do Mesmo e do Outro. Do desabamento deste solo do nosso pensamento – e de todo pensamento possível – surge o riso que inspira Foucault à escrita desse livro sobre as formações históricas do saber que dão origem às ciências humanas.

A literatura de Borges exerce um poder sobre a linguagem que Foucault reconhece como uma forma de transgressão similar à transgressão da loucura – entendida como ausência de obra (Foucault, 1994a, p. 412-420) – em relação à razão. A estranha enciclopédia chinesa o faz rir porque, ao transgredir o código

de nossa linguagem, compromete o código instituído ao revelar o modo de ser de toda linguagem como jogo. Este olhar crítico da linguagem ou da positividade da razão tem por base o desmoronamento da plenitude sentido operado em trabalhos como o de Magritte, Borges, Barthes, Bataille e outros. Estes autores têm em comum com Nietzsche e Foucault a afirmação da ausência de lugar comum entre os signos e os seres que eles designam, o que permite uma abertura de um campo de reflexão que parte deste não-lugar. Suas artes, seus pensamentos e suas filosofias, portanto, são necessariamente nômades e ficcionais, respondendo com o riso as demandas por identidade e por definição do espaço de onde falam: “não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo” (Foucault, 2007a, p. 19). Se Foucault ri como resposta àqueles que o questionam sobre sua identidade, isso não é apenas porque se afasta da identidade que o atribuem, mas porque, quando escreve, se afasta propriamente da exigência de permanecer o mesmo. Na admissão do estatuto precário de sua escrita não se deveria enxergar um recurso para fugir das críticas a ele endereçadas, mas antes uma condição indispensável imposta a si mesmo por compromisso com a honestidade intelectual, virtude por excelência do espírito livre nietzschiano (Nietzsche, 2005, p. 119). Deste modo, o compromisso do pensamento genealógico não é com a defesa dos solos conquistados, mas com o movimento de alteração de si mesmo no enfrentamento com o presente.

O sentido da escrita como forma de superação de si é abordado por Foucault no modo como ele afirma compreender seus livros: “meus livros são como experiências para mim, e isso no sentido que eu gostaria que fosse o mais pleno possível do termo. Uma experiência é algo de que se sai transformado” (Foucault, 1994c, p. 41). Com um “livro-experiência” não está em questão apenas uma transformação individual ou pessoal do autor. Há uma dimensão coletiva da experiência na medida em que seus livros convidam outros ao mesmo deslocamento. Trata-se da “transformação do homem contemporâneo com relação à ideia que ele tem de si mesmo” (Foucault, 1994c, p. 47). Assim, com a crítica radical ao antropocentrismo, temos o abandono da presunção de uma pura decifração do real e o advento de uma filosofia experimental que se colocará como tarefa a “produção da diferença no presente do qual se faz parte” (Galantin, 2021, p. 193).

Eis o sentido da genealogia como diagnóstico do presente. Rindo das pretensões de imutabilidade e de validade universal, impróprias à honestidade de um pensamento que se sabe situado no interior de uma perspectiva, o diagnóstico genealógico atua como experiência em um afastamento do que somos hoje, respondendo à exigência de superação constante de verdades adquiridas. Se o riso continua operando um afastamento, agora este afastamento não reforça nenhuma identidade, nenhum horizonte de sentido e nenhuma

forma de vida definitiva, mas sim o não-lugar de um pensamento capaz de afirmar a si mesmo na contingência de sua crítica histórica. A filosofia aparece como uma experiência incessante, sem ponto de chegada e sem se prender em pesquisas anteriores. As experiências passadas servem apenas de inspiração aos novos desvios e desafios do pensamento. Não há, portanto, nas genealogias uma incoerência nas mudanças de direção na pesquisa. Na refutação de fundamentos metafísicos, o caráter diletante não é apenas coerente, mas crucial ao pensamento. Isso porque, diferentemente da forma de vida que ri para proteger o seu lugar, não se quer encontrar verdades e identidades em que se possa repousar, afastando e dominando a diferença. Ao contrário, rindo da pretensão de identidades e de verdades permanentes, trata-se de tornar-se diferença, dando força à curiosidade que “permite separar-se de si mesmo” (Foucault, 1984, p. 14).

Tanto o ânimo por superar a si mesmo quanto a dimensão coletiva da experiência de pensamento que Foucault propõe nos mostra justamente que, em face a instabilidade de fundamentos, não há um abandono dos problemas éticos e políticos. No entanto, nem a política nem a ética se confundem com a realização de qualquer essência humana pré-determinada. A relação de si, com os outros e com o mundo não parte de ideais, como se a política fosse o trabalho de uma consciência esclarecida rumo à transformação do mundo. É por isso que, para Foucault e parte de sua geração leitora de Nietzsche, não bastava apenas mudar o mundo, eles mesmos queriam “ser completamente outros em um mundo completamente outro” (Foucault, 1994c, p. 195). Contra uma ação política e um pensamento sobre si que preservasse a obediência moral aos códigos embasados em supostas autoridades universais, Foucault e muitos dos seus contemporâneos buscaram uma forma de atuação filosófica na qual ética, política e estética são deliberadamente indissociáveis, uma vez que as ações que incidem no mundo e na relação com outros fazem parte de um mesmo movimento de transformação de si na conquista de modos de vida antes inexistentes.

A impossibilidade de recorrer a valores absolutos nos leva, então, à questão sobre a estética da existência, ou seja, sobre a forma que se deve dar a vida. Como afirma Foucault (2011a, p. 166): “A questão do niilismo não é: se Deus não existe, tudo é permitido. Sua fórmula é, antes, uma pergunta: se devo me defrontar com o ‘nada é verdadeiro’, como viver?” No desenvolvimento do pensamento ocidental, a via oposta à identificação metafísica da alma humana com uma dimensão divina que ligaria o homem à moral e ao conhecimento é, justamente, a via de um cuidado de si que coloca a questão de como construir uma vida ao mesmo tempo bela, singular e verdadeira em contraste à falsidade dos modos de vida que se apresentam como obrigatórios. Segundo Foucault, as práticas do cuidado de si teriam sido desenvolvidas não só na Antiguidade e nos campos chamados filosóficos, mas em variadas experiências de reflexividade da cultura

ocidental. A história destas experiências nos transmite, portanto, alternativas corajosas às morais embasadas na submissão da vontade aos supostos desígnios humanos.

Assim, na sua pesquisa sobre o cuidado de si, Foucault sustenta que no interior do discurso filosófico a figura de Sócrates traria uma ambiguidade. Isso porque encontraríamos nela tanto a via que enxerga a tarefa filosófica como a da ascensão à verdade metafísica quanto a via que faz da filosofia um trabalho de transformação de si pela prática corajosa de um modo de vida verdadeiro na ruptura com padrões sociais (Foucault, 2011a, p. 138). É nesta segunda forma de pensar a filosofia como cuidado de si que Foucault parece encontrar uma linhagem antiga na qual seria possível associar a genealogia. Não mais entendida como descoberta de verdades pelo homem, considerado uma estrutura ontológica naturalmente capaz de conhecimento, muito menos como descoberta da verdade sobre o homem, como se a natureza humana contivesse uma essência a ser aprimorada, a filosofia como trabalho crítico sobre si, vinculado sempre aos outros e ao mundo, é uma prática na qual podemos enxergar tanto o trabalho genealógico quanto o cinismo antigo, como nos mostra Foucault em últimas aulas no *Collège de France*.

Na esteira de Sócrates como alguém que exibe uma vida corajosa capaz de inspirar outros, o cinismo é, justamente, a escola filosófica caracterizada por Foucault pela prática anti-déspota de rir do poder (1994b, p. 537). Assim, na análise das práticas de si antigas, Foucault se interessa pela atitude corajosa diante da existência capaz de conferir certa forma de verdade e de beleza à vida tomada enquanto matéria, ao mesmo tempo, de crítica e de trabalho artesanal. Como afirma Stephan (2020, p. 106) “a estética da existência manifestaria o imbricamento entre a dimensão política e a dimensão ética das interpretações de Foucault acerca das práticas de si, pois a vida bela corresponderia a um modo de vida soberano e distinto ao invés de submisso e absolutamente idêntico ao *logos* Universal”. Deste modo, a arriscada contestação dos valores de seu tempo histórico na construção de uma vida singular traz os elementos da coragem e da beleza na prática de certa libertação.

Nas considerações finais deste artigo gostaria de retomar brevemente alguns elementos da análise de Foucault do cinismo antigo apontando para o modo como a valorização da vida canina serve de inspiração para a construção de uma forma alternativa de fazer filosofia. Trata-se, então, de uma filosofia imbricada ao cultivo de uma forma de vida singular e combativa que se manifesta como vida verdadeira, bela e corajosa, oposta às vidas submetidas aos valores que se pretendem obrigatórios por não reconhecerem a sua artificialidade, como no caso dos valores antropocêntricos.

4. Considerações finais: a animalidade do cinismo antigo como inspiração contra antropocentrismo

No pensamento de Foucault, a aproximação com o cinismo antigo parece ser o momento mais evidente de vinculação entre uma atitude crítica como “desassujeitamento” (Foucault, 2015, p. 39) nas políticas de verdade e o estabelecimento de uma valorização distinta do antropocentrismo no que diz respeito a relação entre o humano e a animalidade. Certamente, não se trata do único momento em que a relação humano-animal seja contrastada na sua pesquisa da história dos sistemas de pensamento. Afinal, desde a *História da loucura* é possível ressaltar a formação histórica de uma associação entre loucura e animalidade que funcionava como a negatividade pela qual foi construído a positividade da razão humana e da verdade sobre o homem. No entanto, mais do que um elemento negativo de uma política de verdade, na análise das práticas de si próprias ao cinismo, a animalidade canina é ressaltada como referência positiva de uma vida verdadeira. Escondida pela falsidade das convenções de uma sociedade que se afastou da natureza, para o cinismo a animalidade seria fonte não só de reflexão filosófica, mas também de exercício de si em direção à verdade. Como afirma Foucault, no cinismo antigo a “animalidade é uma maneira de ser em relação a si mesmo, maneira de ser que deve assumir a forma de uma perpétua provação. Animalidade é um exercício. É uma tarefa para si mesmo, e é ao mesmo tempo um escândalo para os outros” (2011a, p. 234). Assim, focado muito mais em práticas de uma vida verdadeira próxima à animalidade do que no compartilhamento de doutrinas teóricas, as atitudes do cinismo são vistas por Foucault como exercícios de verdade que se manifestam publicamente.

Quando analisa o cinismo antigo, no entanto, Foucault ressalta que não se trata de afirmar a existência de comportamentos inalteráveis neste movimento. Haveria antes atitudes recorrentes que preservam sentidos do que seria a manifestação de uma forma de vida verdadeira. Foucault relaciona o cinismo a quatro sentidos pelos quais o pensamento grego clássico reconhece algo como verdadeiro: primeiro, a não dissimulação, a não ocultação; segundo, seria verdadeiro o que não tem mistura ou adições; terceiro, verdadeiro como o que é reto, não apresentando concessões para agradar, mas afirmando-se com convicção; e, por último, verdadeiro seria o que não se corrompe, permanecendo imutável. Em suma, aquilo que é verdadeiro é não dissimulado, sem adições, reto e incorruptível (Foucault, 2011a, p. 193). Seguindo estes princípios na forma de viver, a vida se mostraria verdadeira.

O cinismo, no entanto, leva estes quatro sentidos da manifestação de verdade à extrapolação em uma vida escandalosamente verdadeira. Trata-se, na transvaloração dos princípios de verdade na vida cínica, de seguir o princípio proferido pelo oráculo de Delfos a Diógenes de inverter o valor da moeda

(*parakharáxon to nómisma*). É preciso ter em mente aqui a aproximação entre as palavras moeda e lei no grego, como afirma Foucault: “*Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei” (2011a, p. 199). Enquanto a alteração da moeda é feita ao apagar sua efígie, retirando o valor simbólico atribuído socialmente para fazer prevalecer o valor verdadeiro do metal, por sua vez, alterar os costumes, as regras, as convenções, seria desafiar o consenso rejeitando os princípios da vida social para mostrar, na inspiração com os cães, como seria viver uma vida verdadeira.

Aproximando-se da vida do cão, a vida cínica resgata os quatro sentidos da manifestação da verdade: primeiro, espelhando os cães o cínico sustenta uma vida pública, sem ocultamentos e simulações porque sem pudor. Aquilo que outros escondem por vergonha, ele exhibe orgulhosamente pelas ruas. Em segundo lugar, assim como a vida canina a sua vida é reduzida ao elementar. Satisfazendo apenas suas necessidades imediatas sem acúmulos ou riquezas socialmente valorizadas, não faz misturas entre o que realmente precisa e o que seriam desejos artificiais, preservando assim sua pureza. Por terceiro, assim como os cães que latem e brigam contra seus inimigos, os cínicos não se dobram, mas fazem valer o seu discernimento. E, por fim, ao modo canino, o cínico faz a guarda da sua soberania e daqueles que ama. Em resumo, trata-se de uma: “Vida de impudor, vida *adiáphoros* (indiferente), vida *diakritikós* (diacrítica, de distinção, de discriminação, vida de certo modo latida) e vida *phylaktikós* (vida de guarda, de cão de guarda)” (Foucault, 2011a, p. 214). A atenção cínica para construção de uma vida verdadeira exige a coragem de sustentar uma existência transparente, independente de comodidades socialmente desejadas, combativa para não trair a si e, ainda, uma existência incorruptível na proteção do que lhe é valioso.

Em relação à vida convencional, a subversão cínica, mostrando-se como vida verdadeira, tem o efeito provocativo de fazer com que as vidas tradicionais apareçam como falsas. A vida verdadeira aparece, então, como “vida outra” (Foucault, 2011a, p. 215). Não se trata simplesmente de uma “outra vida”, mas uma “vida outra” porque sempre em exercício de diferenciação ao estabelecido na referência a vida animal. Esta referência, no entanto, não tem o foco na estabilização de uma identidade. Como afirma Gros (2011, p. 63), o que parece estar em jogo no cinismo é “um estilo geral de alteridade”, uma vez que ele se ocupa menos “em apontar para identidades do que em desmascarar as contradições” das mentiras da vida social. Assim, trata-se da construção da singularidade de uma vida que se faz verdadeira ao se mostrar diferente em relação às vidas adequadas socialmente ao seu tempo.

Enfim, aquilo que interessa a Foucault no exercício cínico da animalidade é o aspecto transgressivo e corajoso presente na manifestação de uma vida

Foucault leitor de Nietzsche

Thiago Fortes Ribas

verdadeira ao reduzir os valores convencionais a suas contingências. Deste modo, tensionando não só o presente, mas também certa forma tradicional de fazer filosofia, o diagnóstico crítico do presente como um trabalho ético-político no exercício de superação de si, derivado de um perspectivismo pelo qual o antropocentrismo é ridicularizado, pode encontrar no cinismo antigo uma fonte de inspiração à estetização da existência.

Bibliografia

- Alberti, V. (2002). *O riso e o risível: na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Aristóteles. (1984). *Metafísica*. Trad. Vincenzo Coceo. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I – La volonté du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité II – L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits vol. I*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits vol. III*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et écrits vol. IV*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora.
- Foucault, M. (2007a). *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2007b). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011a) *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- Foucault, M. (2011b). *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola.
- Foucault, M. (2011c). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la Critique? Suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.

Foucault leitor de Nietzsche

Thiago Fortes Ribas

- Galantin, D. V. (2021). *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*. Curitiba: Ed. UFPR.
- Gros, F. (2011). Foucault et la vérité cynique. *Aurora*, vol. 23, n. 32, pp. 53-66.
- Kant, I. (1986). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.
- Lebrun, G. (2006). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify.
- Platão. (2004). *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (1999). "Considerações extemporâneas". In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (2001). *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra.
- Nietzsche, F. (2011). *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stephan, C. L. (2020). *O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot*. Rio de Janeiro: Via Verita.

THIAGO FORTES RIBAS

Professor da Faculdade de Educação e do PPGE da UFRJ. Possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPR. Autor dos livros *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia* (UFPR, 2014) e *Foucault: saber, verdade e política* (Intermeios, 2017). Pesquisa atualmente a relação entre a filosofia genealógica e a educação, com foco nas questões das implicações ético-políticas da genealogia e dos modos de subjetivação do presente.

**NIETZSCHE CONTRA A INTERPRETAÇÃO
ANTROPOCÊNTRICA DOS ANIMAIS NA FILOSOFIA
OCIDENTAL**

**NIETZSCHE CONTRA LA INTERPRETACIÓN
ANTROPOCÉNTRICA DE LOS ANIMALES EN LA
FILOSOFÍA OCCIDENTAL**

**NIETZSCHE AGAINST THE ANTHROPOCENTRIC
INTERPRETATION OF ANIMALS IN WESTERN
PHILOSOPHY**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 08.10.24

Newton Pereira Amusquivar Júnior

Doutor em Filosofia pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e realizando estágio de pesquisa de pós-doc na UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) com financiamento da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).
Email: newtonpa@gmail.com

Na filosofia, a definição do homem como animal racional configura um antropocentrismo que coloca o homem em um patamar elevado diante dos outros animais. Esse antropocentrismo será abordado em filósofos como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Kant e Heidegger. Porém, ao mesmo tempo, há um movimento de retomada naturalista presente em diversos filósofos e cientistas que realizam uma crítica a esse antropocentrismo. No caso de Nietzsche, a crítica ao antropocentrismo não apenas retira o homem do centro do universo, mas também propõe uma nova relação do homem com a natureza e a animalidade, questionando até mesmo a separação entre natureza e homem, com a finalidade de superar a moral e o homem. Isso conduz à concepção de além-do-homem, que não tem um sentido evolucionista, mas sim uma retomada da nossa animalidade e natureza sem moralidade.

Palavra-chave: antropocentrismo, animalidade, além-do-homem, natureza.

En filosofía, la definición del hombre como animal racional configura un antropocentrismo que sitúa al hombre en un nivel elevado respecto a otros animales. Este antropocentrismo será abordado en filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín, San Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Heidegger. Sin embargo, al mismo tiempo, hay un movimiento de recuperación naturalista presente en varios filósofos y científicos que critican este antropocentrismo. En el caso de Nietzsche, la crítica al antropocentrismo no sólo aleja al hombre del centro del universo, sino que también propone una nueva relación entre el hombre y la naturaleza y la animalidad, cuestionando incluso la separación entre naturaleza y hombre, con el objetivo de superar la moral y el hombre. Esto lleva a la concepción más-allá-del-hombre que no tiene un sentido evolutivo, sino una reanudación de nuestra animalidad y de la naturaleza sin moralidad.

Palabras clave: antropocentrismo, animalidad, superhombre, naturaleza.

In philosophy, the definition of human as a rational animal configures an anthropocentrism that places human on a high level compared to other animals. This anthropocentrism will be addressed in philosophers such as Plato, Aristotle, Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas, Descartes, Kant and Heidegger. However, at the same time, there is a naturalist recovery movement present in several philosophers and scientists who criticize this anthropocentrism. In Nietzsche's case, the critique of anthropocentrism not only removes the human from the center of the universe, but also proposes a new relationship between human, nature and animality, even questioning the separation between nature and human, in order to overcome morals and the human. This leads to the

conception of overhuman, which does not have an evolutionary sense, but rather a resumption of our animality and nature without morality.

Keyword: anthropocentrism, animality, overhuman, nature.

1. Introdução:

A filosofia de Nietzsche é conhecida por suas críticas radicais aos valores tradicionais e concepções filosóficas como razão, Deus, alma, moral e, entre outras, o antropocentrismo. Na filosofia ocidental muitos autores clássicos mantiveram uma concepção antropocêntrica em relação aos animais, ou seja, a noção básica de que o ser humano está no centro do universo e em um patamar elevado em relação aos outros seres – logo, o antropocentrismo filosófico desvaloriza a natureza e outros animais. Essa visão filosófica fundamentou uma relação utilitarista entre o homem e os animais – ou mesmo entre o homem e a natureza em geral – que vigora até hoje na cultura ocidental.

Esse artigo tem como objetivo desenvolver a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo na filosofia, mostrando, ao mesmo tempo, que essa crítica abre espaço para uma nova concepção de homem, natureza e animalidade, assim como aponta para uma concepção de além-do-homem não evolucionista. Para isso, pretendo primeiramente evidenciar a presença do antropocentrismo em filósofos clássicos como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descarte, Kant e Heidegger. Depois, o artigo mostra como a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo é de suma importância para questionar os valores morais presentes na filosofia, o que, por consequência, abre espaço para uma nova relação do homem com a natureza e os animais. Por fim, o artigo relaciona a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo com a superação do homem e a concepção de além-do-homem, de tal forma que esse conceito não deve ser entendido como uma evolução do homem ou negação da humanidade e da animalidade, mas sim como uma desdivinização ou desmoralização da natureza para naturalizar o homem e retornar à animalidade como uma cura do niilismo.

2. A noção antropocêntrica de animalidade predominante na história da filosofia ocidental:

Há na história da filosofia ocidental um olhar ao animal pela perspectiva do homem que considera o animal como parte inferior do homem, e que há algum atributo ou faculdade que diferencia e destaca o homem diante dos outros animais. Essa perspectiva de animalidade se constitui com uma definição clássica sobre o homem como animal racional formulada por Aristóteles, mas que se desenvolve e se transforma no decorrer da história mantendo a perspectiva do

homem como superior diante dos animais, configurando um antropocentrismo na filosofia e cultura ocidental.

Essa definição do homem como animal racional é coroada por Aristóteles, mas é consequência da formação de uma Paidéia que se iniciou com Sócrates, desenvolveu-se em Platão, e posteriormente foi uma base para formar o humanismo, pois esses filósofos gregos distinguiram alma do corpo e visavam um domínio psíquico sobre o corpo.

Essa relação entre alma e essência do homem fica mais evidente em Platão, principalmente no seu diálogo clássico *A república*, em que a alma é dividida da mesma forma como a cidade ideal. A alma é dividida nas partes apetitiva, irascível e racional. A apetitiva está relacionada com os desejos mais manifestos como sede e fome; a irascível é parte da alma pela qual nos encolerizamos e, por último, a racional é aquela que conhece e ordena. De forma semelhante, Platão divide a cidade em partes que trata das necessidades, das guerras e da organização da cidade, logo cada uma correspondendo às partes da alma. Tanto na política como na ética estão presentes as virtudes para cada parte, que são: temperança, coragem e sabedoria. Além dessas virtudes, que se relacionam com tais partes da alma e da cidade, há também a virtude da justiça. Se para a política a parte da cidade que é organizada deve ser comandada pela sabedoria (trata-se, no fundo, da tese platônica de que o filósofo deve ser rei ou o rei se tornar filósofo), também na alma a parte racional deve ter o controle sobre os desejos da parte apetitiva e irascível. No final do livro IX, Platão considera que o prazer mais agradável da alma está na parte racional que é capaz de conhecer: “logo, em geral, as coisas que servem ao sustento do corpo participam menos da verdade e da essência do que as que servem ao sustento da alma” (585 d)¹. Sendo assim, a razão e a sabedoria alcançam os prazeres mais verdadeiros, formando um domínio da razão sob os apetites e emoções.

Platão realiza uma metáfora sobre a alma comparando-a com uma criatura com três formas: uma que tem “cabeças de animais dóceis e de animais ferozes” (588c), uma segunda que possui a forma de leão, e outra de homem (588d). Nota-se que a dos vários animais é uma referência à alma apetitiva, a do leão uma referência à parte irascível, e a do homem se refere à parte racional da alma. Então, Platão considera que a tese de que a injustiça é vantajosa fortalece a besta multiforme e o leão. Por outro lado, o homem é enfraquecido (589a). Portanto, é preciso fornecer “ao homem interior a maior autoridade possível sobre o homem inteiro, e, [que] lhe permitirá vigiar o monstro de múltiplas cabeças (...); e para educá-lo assim toma o leão como aliado e partilha seus cuidados entre todos (...)” (589 a-b). Aqui está presente uma concepção de

¹ Todas as citações de *A república* de Platão são traduzidas por J. Guinsburg (2010)

homem em que a razão deve predominar sobre outras partes da alma por meio de autoridade e educação, dominando, portanto, as partes animais de nossa alma. Essa é a base da Paidéia que está na definição que Aristóteles irá definir o homem como animal racional.

Na sua psicologia, Aristóteles considera alma como princípio de vida que está em todo corpo em potência, mas só se torna corpo vivo em ato – então, alma e corpo são elementos em relação. Ele divide as faculdades da alma em três. Primeiramente, a faculdade nutritiva que, para além da nutrição, governa e regula as atividades biológicas como nascimento, reprodução e crescimento. Em segundo lugar, ele considera a faculdade sensível que pelo sentido é capaz de receber as formas das sensações, imaginação e reagir a isso através do movimento. Por último, a faculdade de entendimento que está na parte intelectual ou racional da alma, a qual nos torna capaz de receber as formas inteligíveis e conhecer a essência das coisas. Por ser a única parte da alma separada e independente do corpo, a razão é capaz de constituir a ciência teórica, prática e produtiva. A planta possui só a função nutritiva da alma, o animal possui a função nutritiva e a função sensível da alma, já o homem é o único ser vivo que tem a função nutritiva da alma, a sensível e faculdade de entender (razão). Por conta da razão, o homem é o único ser capaz de ter opinião e deliberação, o animal não os possui. Assim, afirma Aristóteles em *Sobre a alma*, se os animais são capazes de produzir uma única imagem a partir de várias outras, isso se deve pelo fato de que, se “(...) nos parece que os animais inferiores não possuem opinião é o seguinte: não possuem opinião que deriva do raciocínio. O desejo não envolve, por isso, a faculdade capaz de deliberar” (434a 10-15)². Portanto, os animais não seriam capazes de exercer a faculdade da razão nem para conhecer, fornecer opinião ou deliberar sobre algo.

Na obra intitulada *Metafísica*, Aristóteles aprofunda essa tese do homem como único animal racional da seguinte forma: “Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios” (980a 25)³. Assim, ao definir a essência do homem, Aristóteles considera como gênero próximo o fato de ser animal e, como diferença específica, a sua faculdade racional. O homem é o ente mais completo por ter a faculdade racional, então conhece e age racionalmente. Assim, Aristóteles constitui uma noção de animalidade como parte do homem que deve ser regida pela razão e, de modo semelhante a Platão, considera o homem como animal superior por conta da sua parte racional da alma.

² Tradução de Ana Maria Lóio (2013)

³ Tradução de Giovanni Reale (2015)

Na filosofia cristã e medieval essa noção antropológica dos gregos é vinculada com a concepção judaico-cristã da criação divina. No livro da *Gênesis* se encontra as seguintes palavras: “Deus disse: ‘façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (*gênesis*, 1, 26)⁴. O homem como criação mais perfeita de Deus é colocado no centro do universo, e logo é possível notar uma relação fecunda entre antropocentrismo e teocentrismo que apenas no renascimento e humanismo se contrapusera. Deus fez o homem sua imagem e semelhança, logo o homem é o animal superior. E, se tudo gira em torno de Deus, também tudo gira em torno do homem; a natureza é criada para bom proveito do homem, assim como o homem pode dominar tudo, inclusive outros animais.

Essa concepção judaico-cristã está presente na filosofia de Santo Agostinho que, ao se afastar do universo físico e se voltar ao homem, considera a fé como mais verdadeira do que a razão. E, é pela fé que ele contribui ainda mais para uma noção antropocêntrica e metafísica sobre o homem e os animais. Ele afirma em *Confissões*: “Vemos o homem, criado à vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência” (XVIII, 32) (Agostinho, 2004, p. 413). Nota-se que o homem se torna o ser superior não só por sua capacidade racional, mas por sua imagem e semelhança em relação a Deus e, por consequência disso, ele é racional. Logo, ele é racional por ser divino. Na filosofia cristã, o teocentrismo não se opõe ao antropocentrismo, pois, no fundo, é por meio de Deus que se considera o homem como o animal acima das outras espécies. A ideia de Deus acaba constituindo uma ideia de homem, e a antropologia cristã é ainda um teocentrismo, assim como o antropocentrismo se fundamenta no teocentrismo da tradição judaico-cristã.

Esse antropocentrismo na filosofia medieval é também notado na escolástica, o que se percebe no seu principal representante: São Tomás de Aquino. Ao ser profundamente influenciado por Aristóteles, ele considera que a ordenação divina coloca cada ser em um patamar da hierarquia divina, de tal modo que o homem estaria no topo dessa escala. Dada a concepção do homem como animal racional, Tomás de Aquino considera que o homem é o único animal capaz de conhecer, conceber fins e se destinar um fim último, a saber, conhecer e amar a Deus. Como animal racional e superior, o homem pode buscar a felicidade e a perfeição, enquanto os outros animais servem apenas de instrumento para que o homem atinja esse fim. Ele afirma que primeiro se forma o ser vivo, depois os animais e, por último, o homem e, “assim também os seres

⁴ Tradução de Domingos Zamagna (2002)

que só têm vida, como as plantas, são destinados a servir geralmente a todos os animais; e os animais, ao homem. Por isso não é ilícito usarmos das plantas para a utilidade dos animais, e dos animais para a nossa (...)" (Aquino, 1980, p. 2.539, *apud* Ferreira, 2008, p. 14). Tudo que está posto no mundo é para o benefício do homem, e não há ordem moral que possa ir para além do ser humano. Pelo fato de as plantas e os animais não terem razão, eles não podem agir por si mesmos, por isso podendo ser levados por outro, sendo isso sinal de que podem ser naturalmente submetidos e acomodados para o uso do homem. Portanto, "é lícito matar as plantas para o uso dos animais e esses para uso do homem" (Aquino, 1980, p. 2.539, *apud* Ferreira, 2008, p. 14). Pela teologia escolástica, o homem é compreendido como animal superior, e todos os outros seres são submetidos à sua vontade e manipulação, inclusive sendo permitido matá-los para o uso humano; portanto, o antropocentrismo medieval tem relação forte com o teocentrismo cristão e a concepção da filosofia grega clássica de que o homem é o único animal racional.

Na modernidade, Descartes formula uma nova concepção de antropologia, mas ainda mais afastada da animalidade. Na segunda dissertação das *Meditações metafísicas*, quando ele conquista o *cogito* como a primeira verdade metafísica, a questão passa a ser o que é esse ser que existe. Então, ele se questiona se ele seria um homem: "o que é um homem? Direi, acaso, um animal racional? Não, porque seria preciso perguntar em seguida o que é um animal e o que é racional, de modo que, a partir de uma questão, eu resvalaria para muitas e mais difíceis questões" (Descartes, 2004, p. 25). Descartes não aceita uma resposta antropológica para saber quem é que existe, mas sim uma resposta metafísica, a saber, que sou enquanto ser pensante, sendo somente enquanto pensamento (ente racional) possível constituir a essência da alma.

O filósofo francês exclui a animalidade da caracterização da alma enquanto *cogito* e o *cogito* (ente racional) do animal. Na quinta parte de *Discurso sobre método*, Descartes aborda isso ao tratar sobre os corpos animados, apontando pensar haver semelhanças entre os corpos do homem e dos animais de outras espécies (Descartes, 1996, p. 103-104). Por outro lado, a alma do homem é de natureza diferente, pois os animais têm um espírito que o filósofo moderno compara ao vento e à chama (*idem*, p. 109), ou seja, o espírito animal é corporal e material. O movimento, a pulsão – em suma: o espírito animal – é como uma máquina feita por Deus (*idem*, p. 111), dado que, no fundo, eles são animais sem razão. A razão distingue o homem do animal, "pois é uma coisa bem notável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem excetuar mesmo os insanos, que não sejam capazes de arranjar em conjunto diversas palavras, e de compô-las num discurso pelo qual façam entender seus pensamentos" (*idem*, p.112). E, isso não significa de forma alguma "que os animais possuem menos

razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão” (*Idem, ibidem*). No final dessa parte de *Discurso sobre métodos*, ele afirma: “não há outro que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa (...)” (*idem*, p. 113).

Claro que Descartes não exclui do homem a animalidade, pois, no final da *Meditação*, ele concebe a essência do corpo como extensão, porém os corpos são explicados pelo mecanicismo matemático, sendo o animal só mais um corpo entre outros, no fundo tratando-se de um animal-máquina. Porém, como destaca Canguilhem (1989), a tese do animal-máquina não abre espaço para um materialismo, mas é o corolário indispensável do espiritualismo: “a teoria dos animais-máquinas é inseparável do ‘Penso, logo existo’” (Canguilhem, 1989, p. 110). Portanto, Descartes afasta a animalidade do homem, mas não a exclui, pois o homem tem um corpo animal. Por outro lado, o antropocentrismo de Descartes constitui no fato de considerar só o homem como possuidor de razão (ou alma racional) e que, portanto, o homem pode ser senhor da razão diante do mundo. Canguilhem também nota isso ao afirmar que “tendo a alma só a função que é o juízo, é impossível admitir uma alma animal, pois não temos nenhum sinal de que os animais realizem juízos, incapazes que são de ter linguagem e invenção” (*Idem, ibidem*).

Seguindo uma lógica semelhante à de Descartes, é possível notar que na filosofia de Kant os animais não possuem razão, e por isso não têm o mesmo estatuto ético do homem, dado que o homem é ser racional, contendo um fim em si mesmo, e não apenas um meio para o uso arbitrário de outra vontade. Ele afirma: “os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas (...)” (Kant, 1974, p. 229). Portanto, se considerarmos o animal como ser irracional, então ele é uma coisa, um objeto entre os outros, um meio para um fim; já o homem é pessoa, um fim em si mesmo.

Essa exclusão do animal como pessoa é expressa por Kant quando aborda sobre a liberdade na *Crítica da razão pura*. Nessa obra, ele define liberdade prática como independência do arbítrio em relação às necessidades dadas pelos impulsos sensíveis. Assim, no fundo, essa independência é em relação ao animal: “pois um arbítrio é sensível na medida em que é *patologicamente afetado* (por meio de causas motrizes da sensibilidade); ele se denomina *animal (arbitrium brutum)* quando pode ser *necessitado patologicamente*” (Kant, 2012, p. 430). O homem, por outro lado, não teria esse *arbitrium brutum* do animal, mas sim um *arbitrium sensitivum* capaz de ser *liberum*: “Embora seja um *arbitrium sensitivum*, o arbítrio humano não é *brutum*, mas sim *liberum*, já que a sensibilidade não lhe torna

necessária uma ação, e nele reside uma faculdade de determinar-se por si mesmo (...)" (*Idem, ibidem*). A liberdade, a autonomia e a moralidade são próprias do homem, pois, como fim em si mesmo, o homem é pessoa; por outro lado, o animal é necessidade bruta, logo pode ser uma coisa passível de ser manipulável para o bem do ser humano.

Na filosofia contemporânea, o antropocentrismo também está presente, bastando notar que, em geral, o existencialismo considera que apenas o homem tem a existência autêntica. Heidegger aborda de maneira mais profunda a animalidade na preleção dos anos de 1929 e 1930, intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Nessa preleção, Heidegger coloca três teses para esclarecer o que é o mundo: "a pedra é sem mundo", "o animal é pobre de mundo" e o "homem é formador de mundo". Para ele, o mundo significa ter a abertura do ente na totalidade, portanto: uma pedra não tem mundo, pois ela não tem acesso ao mundo; já o animal tem acesso ao mundo, mas esse mundo é pobre, pois, por mais que ele tenha acesso ao mundo, esse mundo está privado a ele. O animal acessa algo, mas esse algo não é o ente na totalidade, tal como é no homem, logo é um mundo limitado: "o animal tem seu mundo ambiente (meio ambiente) e movimenta-se nele. Durante sua vida, o animal está encerrado em seu mundo ambiente (meio ambiente) como em um tubo que não se amplia nem se estreita" (Heidegger, 2015, p. 256). Por outro lado, o homem é formador do mundo pelo fato de ter acesso ao ente. Por conta disso, o homem é um ser-aí (*Dasein*), ele é aberto ao ente na sua totalidade. Assim, há um abismo ontológico entre o animal e o homem: só o homem é aberto a um ser-no-mundo, enquanto o animal está preso ao seu mundo restrito.

Na sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger realiza uma análise crítica do humanismo e demonstra que ele se sustenta através de uma essência humana como animal racional (*animal rationale*), que é uma interpretação metafísica oriunda desde a Paidéia grega, com Platão e Aristóteles, tal como já abordei. Por metafísica, Heidegger entende o pensamento do ser do ente, mas que, com isso, forma um esquecimento do ser, logo se afasta do que é digno de ser pensado no homem. Seja como se determine razão e animal, ambos pertencem ao ente, pois razão só percebe o ente no lugar do ser, já o conceito de animal repousa na interpretação do homem como ente. Heidegger questiona se a essência do homem "realmente se funda na dimensão da *animalitas*" (Heidegger, 1973, p. 352). Isso levaria a considerar o homem "em meio ao ente, como um ente entre outros" (*Idem, ibidem*) ficando a essência do homem minimizada. Para Heidegger, o animal é um ente como qualquer outro ente, enquanto o homem não é um ente qualquer, mas um ser-aí (*Dasein*), e por isso um ente que tem uma abertura para escutar o ser. Assim, Heidegger mantém a animalidade como algo que se distancia e até mesmo deve-se excluir para pensar a essência humana. O

antropocentrismo continua pelo fato de no homem ser possível uma ontologia autêntica, enquanto o animal é visto como um ente como qualquer outro, semelhantemente a Descartes e Kant.

Com toda essa análise geral da animalidade na história da filosofia ocidental, é possível notar uma inferiorização da natureza animal diante da natureza humana. Nota-se que ao estabelecer no homem um princípio metafísico, o ser humano se eleva diante do animal. Como consequência disso, pode-se afirmar que a metafísica ocidental se relaciona diretamente com a hierarquia entre animais e humanos. No século XIX, com o aumento da crítica à metafísica, há também um novo olhar sobre a natureza animal. Darwin, Marx, Nietzsche e Freud podem ser considerados como realizadores de uma reviravolta natural, tomando a animalidade não como inferior ao homem, mas sim como parte do homem que precisa ser reconfigurado, reinterpretado e curado. Antes deles, filósofos que tinham grandes considerações pela animalidade continham também uma crítica ou desconfiança em relação à metafísica como o cínico Diógenes, Montaigne e Rousseau. Atualmente, com a crise da metafísica, a animalidade é ressignificada como uma profundidade sobre o que somos por filósofos como Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari e antropólogos como Eduardo Viveiro de Castro e Phillippe Descola.

Pretendo abordar aqui esse movimento de retomada a nossa animalidade e crítica ao antropocentrismo na filosofia de Nietzsche, pois, se de um lado é dado um destaque à crítica da razão realizada por Nietzsche, por outro lado, essa reafirmação da animalidade humana é destacada recentemente pela pesquisa especializada em Nietzsche. Se a razão não é uma faculdade divina, se Deus está morto, então toda essa visão do homem e do animal predominante na filosofia ocidental cai por terra. Portanto, coloco em questão: para onde leva a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo? Como essa crítica nos fornece uma nova visão sobre os animais e sobre a animalidade humana?

3. A crítica de Nietzsche ao antropocentrismo:

A crítica de Nietzsche ao antropocentrismo não está em um ponto marginal da sua filosofia, mas está no cerne dela e se relaciona diretamente com a crítica à razão, à moral, à metafísica, à ciência e ao homem. É também preciso afirmar que Nietzsche tem consciência que sua aversão ao antropocentrismo está dentro do movimento no pensamento ocidental que começa em Copérnico ao considerar que a Terra, e como consequência o homem, não é o centro do universo. Na terceira dissertação de *A genealogia da moral*, quando Nietzsche se pergunta sobre o movimento contrário ao ideal ascético, ele nota essa autodiminuição do homem no pensamento ocidental:

precisamente a autodiminuição do homem, sua **vontade** de diminui-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou **bicho**, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? rumo ao nada? Ao “**lancinante** sentimento do seu nada”? (...) Toda ciência, a natural tanto como a **inatural** (...) propõe-se hoje dissuadir o homem do apreço que até agora teve por si, como se este fosse tão-somente uma extravagante presunção (...) (Nietzsche, 1998, p. 142-143)

Nos fragmentos póstumos da sua juventude já estava presente uma concepção crítica ao antropocentrismo, Nietzsche afirma o seguinte no fragmento póstumo 19[179] de 1972: “o homem é um animal altamente patético e considera todas as suas características tão importantes como se as dobradiças do mundo girassem dentro delas” (Nietzsche, 2010a, p. 383)⁵. Em outro fragmento da mesma época (19[115], 1872), Nietzsche considera que muitas esferas do desenvolvimento humano ocorreram com base nesse antropocentrismo: “O processo de toda religião, de toda filosofia e de toda ciência diante do mundo: começa com os antropomorfismos mais toscos e *não cessa nunca de ser refinado*. O homem individual considera inclusive que o sistema estelar o serve ou está relacionado a ele” (*Idem*, p.370-371). Porém, esses antropomorfismos não levam a uma realidade das coisas; pelo contrário, em *A gaia ciência*, Nietzsche destaca que um dos erros na formação do homem consiste em ele se colocar em “uma falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza” (Nietzsche, 2001, p.142). Esse também é o erro da filosofia que, como Nietzsche anota no fragmento 14[153] de 1888, contém uma ingenuidade ao “tomar a idiossincrasia antropocêntrica como medida de todas as coisas, como diretriz sobre “real” e “irreal” (...)” (Nietzsche, 2008b, p. 580).

Essa ingenuidade de tomar a idiossincrasia antropocêntrica não está presente apenas na filosofia, mas é a forma como o homem constitui medidas e valores. Desde *Humano, demasiado humano*, a questão da formação e da transformação dos valores é central na filosofia de Nietzsche. Na obra *A genealogia da moral*, Nietzsche considera que “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento” (Nietzsche, 1998, p.59). Portanto, o homem se torna um animal capaz de formar e medir valores e é justamente nisso que “se poderia situar o primeiro impulso

⁵ Todas as citações dos fragmentos póstumos são realizadas a partir da tradução e edição em espanhol, mas ao traduzir para o português foi cotejado o original em alemão.

do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais” (*Idem, ibidem*).

Essa tese da formação dos valores e o orgulho humano já estava em *Humano, demasiado humano*, onde afirma, no aforismo 33, que o homem suporta a vida e acredita no valor da existência “porque cada um quer e afirma somente a si mesmo, e não sai de si mesmo como aquelas exceções (...). Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo” (Nietzsche, 2005, p. 38). No fragmento póstumo 14[18] de 1881, Nietzsche afirma que ao valorizar todas as coisas, “o homem deu um valor inferior a tudo que era comum”, logo “o ordinário se opunha ao incomum” (Nietzsche, 2008a, p. 872), tudo que é necessário e habitual foi considerado como valor baixo, já o que é raro e difícil de obter é considerado “característica da humanidade superior: foi só com isso que o homem acreditou que ele não era mais um animal” (*Idem, ibidem*).

Esse antropocentrismo que coloca o homem acima dos animais está na constituição da moralidade, pois na sua história involuntariamente é falsificado “que o homem é pensado como magnífico, como um ser superior com propriedades que os animais não possuem” (FP 4[205], 1880) (Nietzsche, 2008a, p. 579). A razão, a moral, a alma e outros aspectos humanos são valorizados como predicado essencial exclusivo do homem, não presente no animal. E isso está no próprio desenvolvimento do conceito de homem presente na filosofia, como já notei no tópico anterior. Portanto, a moralidade constitui o antropocentrismo criticado por Nietzsche, mas a moralidade não só eleva o valor do homem, como também interpreta a natureza com valores de bem e mal.

Nesse sentido, o ser humano interpreta a natureza de uma maneira moralizada em que, segundo a aforismo 17 de *Aurora*, “primeiro os homens projetaram-se na natureza: em toda parte viram a si mesmo e seus iguais, isto é, suas características más e caprichosas (...): naquele tempo inventaram a ‘natureza má’” (Nietzsche, 2004, p. 24). Por outro lado, posteriormente quando os homens “se imaginaram fora da natureza, a época do Rousseau: estavam tão fartos uns dos outros, que quiseram possuir um canto a que não chegasse o homem e seu tormento: inventaram a ‘boa natureza’” (*Idem, ibidem*). A natureza é moralizada e, a depender da época, ela pode ser vista como boa ou como má. Porém, no fundo, Nietzsche considera que a moral é uma mentira, um erro que o homem criou, pois “sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas” (Nietzsche, 2005, p. 47). Por isso, nesse aforismo 40 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche interpreta essa rejeição e negação da animalidade do homem se deve pelo fato de o homem odiar “os estágios que

ficaram mais próximos da animalidade: de onde se pode explicar o antigo desprezo pelo escravo, como sendo um não-humano, uma coisa" (*Idem, ibidem*).

A moral cristã considera como pecado e erro os princípios fundamentais da vida: sexualidade, violência, prazer; tudo isso foi interpretado como um mal que deveria ser combatido e negado. Como consequência disso, o cristianismo visou domesticar não só a natureza, mas principalmente a animalidade do ser humano, ao ponto de negarmos a nossa constituição animal e de odiarmos aquilo que há de animal em nós. Nietzsche afirma em *Crepúsculo dos ídolos*: "A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se (...) *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos" (Nietzsche, 2006, p. 36). Praticamente todos os filósofos são pregadores dessa moral que nega os instintos, em um fragmento póstumo (FP 14[134], 1888) ele escreve: "a história da filosofia é uma fúria secreta contra os pressupostos da vida, contra os sentimentos de valor da vida, contra o tomar partido a favor da vida" (Nietzsche, 2008b, p. 570). Nesse sentido, a filosofia serviu a uma moralidade dominante que pretende ser senhor da natureza e domesticar a natureza e a animalidade do homem, tornar o ser humano um animal de rebanho.

Assim como a filosofia, ciência também está a serviço dessa moralidade. Em *O anticristo*, Nietzsche observa que no cristianismo nem a moral, nem a religião têm algum contato com a realidade, de tal modo que pelas causas imaginárias se formou "uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais)" (Nietzsche, 2007a, p. 20). Em um fragmento póstumo (19[237], 1873) de sua juventude, em que Nietzsche investigava a filosofia e a ciência, ele também nota que "o filósofo não busca a verdade, mas sim a metamorfose do mundo nos homens" (Nietzsche, 2010a, p. 395), logo trata-se de antropocentrismo presente na filosofia que também se expressa nos fundamentos mais profundos da ciência, tal como se nota no mesmo fragmento póstumo: "o homem, como medida das coisas, é também a ideia da ciência. Toda lei natural é, em última instância, uma soma de relações antropomórficas" (*Idem, ibidem*). Assim, o antropocentrismo presente na filosofia ocidental é criticado por Nietzsche na medida em que ele está presente em todo o processo de moralização do homem e da natureza. Com isso, os animais são vistos como inferiores, como algo superado, para o qual não devemos retroceder e, como consequência disso, estabeleceu-se uma relação hierárquica entre homem e natureza, ou homem e animal, que precisa ser analisada e criticada.

4. Nietzsche e a relação do ser humano com a natureza e os animais:

A distinção entre natureza e homem, ou entre animal e cultura – que está presente de maneira forte na constituição da ciência moderna – é uma consequência do

antropocentrismo iniciado na filosofia, sobre o que poderíamos nos remeter a Platão e Aristóteles, como já realizado aqui anteriormente, e que é constitui a estrutura da ciência do ocidente. Basta notar, como exemplo, a clássica distinção entre ciências da natureza e ciência humanas, hoje considerada como se fosse uma classificação universal dos ramos do conhecimento. Nietzsche tem plena consciência que essa distinção entre natureza e homem é uma ficção. Em uma obra de sua juventude, não publicada, chamada *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, ele afirma: “quando se fala em humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades ‘naturais’ e as propriedades chamadas ‘humanas’ crescem conjuntamente” (Nietzsche, 2007b, p. 65). Por conta disso, o homem em sua elevação “é totalmente natureza (...)” (*Idem, ibidem*).

É preciso também enfatizar que Nietzsche não apenas critica essa distinção entre homem e natureza, mas também nota nisso uma relação de domínio por meio de uma noção utilitarista do homem em relação com a natureza, a qual, como notei no primeiro tópico, está presente na filosofia desde sua era clássica. Em um fragmento póstumo (14[2], 1883) em que Nietzsche observa a relação de poder e organização, ele afirma que “a humanidade tem uma relação de *utilidade calculadora* em relação com a natureza em seu conjunto. Porém, o que nos indigna quando um indivíduo *explora* o outro em seu benefício próprio?” (Nietzsche, 2010b, p. 329). Essa indignação ocorre justamente por considerar um valor a outra pessoa. No fundo, trata-se de uma desvalorização da natureza para poder explorá-la sem uma imputação moral. Isso é notável, por exemplo, na filosofia de Kant que coloca apenas no homem a dignidade de ser fim em si mesmo, como já explanei no primeiro tópico. Em outro fragmento póstumo (25[308], 1884), Nietzsche retoma sua tese já exposta sobre visão utilitarista do homem em relação a natureza: “é preciso *observar* que os conceitos e fórmulas podem ser meios de inteligibilidade e calculabilidade, a meta é a *aplicabilidade prática*: que o homem possa servir-se da natureza (...)” (Nietzsche, 2010b, p. 506). Portanto, a razão, por meio da conceitos e fórmulas matemáticas, utiliza a natureza como um fim instrumental do homem, trata-se no fundo de uma razão instrumental, considerada como a única razão possível, que visa dominar a natureza e a própria natureza humana.

Entretanto, para Nietzsche essa razão instrumental corresponde ao que ele denominou em *Assim falou Zaratustra* de pequena razão: “instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (Nietzsche, 2011, p. 35). Se a pequena razão, instrumental e dominadora, é o “espírito”, por outro lado, a grande razão é o corpo: “o corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (*Idem, ibidem*).

Assim, a distinção clássica da metafísica entre corpo e alma é colocada por Zarathustra como uma distinção entre a grande razão e a pequena razão. O corpo, como grande razão, é múltiplo e fluido, enquanto a alma é uma pequena razão que é apenas um instrumento do corpo enquanto a grande razão.

Se o corpo é a grande razão, então aquela noção do homem como animal racional, derivada da Paideia grega e definida por Aristóteles, presente depois em praticamente toda metafísica, como já desenvolvi anteriormente, é algo completamente questionável e problemática. O corpo animal contém a grande razão, mas ele não teria a razão instrumental (a pequena razão) como modelo para se relacionar com o mundo. A grande razão está presente nos animais, logo o homem não é essencialmente um animal racional, pelo contrário, como Nietzsche nota em um pequeno aforismo de *A gaia ciência*, há uma razão sadia nos animais: “receio que os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sadia razão animal – como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz” (Nietzsche, 2001, p. 176-177). Ora, se o homem perdeu a razão sadia, ele também pode ser visto como um animal que vive o delírio da pequena razão entre os animais. Nietzsche coloca essa possibilidade em um pequeno fragmento póstumo (11[77], 1881): “o homem, enquanto animal delirante: vive em puro delírio, até agora, mais do que qualquer um poderia suspeitar” (Nietzsche, 2008a, p.775).

Para Nietzsche, a razão não é uma faculdade exclusiva do homem, não é uma dádiva divina ou um predicado essencial que torna o homem superior aos outros animais. Diferente de tudo isso, a razão é um impulso presente já nos animais. Em outro fragmento do mesmo caderno (11[334], 1881), Nietzsche observa que o prazer não é proporcional ao nosso conhecimento atual, mas está em relação ao “conhecimento” dos “pré-períodos mais primitivos e mais distante da humanidade e dos animais” (*Idem*, p. 833). Trata-se de um impulso ao conhecimento que o filósofo alemão reconhece desde *O nascimento da tragédia* e que, na sua última fase intelectual, denomina de vontade de verdade como consequência da vontade de poder.

Em um fragmento póstumo também desse caderno (11[243], 1881), Nietzsche afirma ser estranho que “aquilo de que o homem está mais orgulhoso, a sua autorregulamentação por meio da razão, é algo que os organismos inferiores também fazem, e melhor, de maneira mais confiável!” (*Idem*, p.811) A razão não é exclusiva do homem, não é predicado essencial da antropologia, mas está presente em todos os organismos vivos, pois agir segundo fins é a menor parte da autorregulamentação dos seres vivos. Porém, o que significa a razão? No mesmo fragmento póstumo, Nietzsche responde:

a razão é um órgão auxiliar que se desenvolveu lentamente e que, por sorte, durante épocas longínquas, teve pouca força para determinar o homem, ele trabalha a serviço das pulsões orgânicas e se emancipa lentamente para alcançar a **igualdade** entre elas – de tal maneira que a razão (pensar e saber) luta contra as pulsões, como uma pulsão nova própria – depois, muito depois, tem sobrepeso (Idem, *ibidem*).

Se a razão é uma pulsão entre outras, se ela está presente não só no homem, mas em todos os animais e nos organismos vivos mais primitivos, então não há sentido em considerar o homem como um animal racional e superior diante dos outros. E, de fato, Nietzsche reconhece em *Schopenhauer como educador* que no homem que aspira a felicidade, seu olhar não vai além da animalidade, pois ele só “quer com mais consciência o que o animal busca com ímpeto cego” (Nietzsche, 2020, p. 56), mas é assim a grande parte de nossa vida: “geralmente nós não saímos da animalidade, nós mesmos somos os animais que parecem sofrer sem sentido” (*Idem, ibidem*). Na filosofia nietzschiana, a animalidade não é algo negado ou secundário no ser humano, pois somos animais, logo é preciso aprofundar a animalidade para nos conhecer como homens.

Nietzsche desconstrói a definição de homem como animal racional por meio de uma interpretação sobre razão, homem e animal e, como consequência disso, o antropocentrismo predominante na filosofia ocidental também cai por terra. No aforismo 31 de *Aurora*, Nietzsche indica que o orgulho humano (ou seja, o antropocentrismo) está na noção de espírito: “O orgulho do homem, que se opõe à teoria da sua descendência de animais e situa um grande hiato entre natureza e homem – esse orgulho tem seu fundamento num *preconceito* quanto ao que é espírito” (Nietzsche, 2004, p. 33). Ele observa que na pré-história “pressupunha-se o espírito em toda parte e não se pensava em honrá-lo como privilégio do homem” (*Idem, ibidem*). Sendo assim, havia espírito não só no homem, mas nos animais, nas plantas e em toda natureza. Em um fragmento póstumo (23[34], 1876) anterior a *Aurora*, Nietzsche observa que, primordialmente, “o homem não considera todas as mudanças na natureza como algo conforme a lei, mas sim como manifestações de uma vontade livre, isto é, de cegas preferências e antipatias, afetos e cóleras, etc.: a natureza é um ser humano, só que muito mais poderoso (...)” (Nietzsche, 2008a, p. 334). Portanto, nessa época primitiva, a natureza era vista como uma entidade humana e o homem não se envergonhava de descender e fazer parte dos animais e da natureza, tal como Nietzsche afirma nesse aforismo de *Aurora*: “tendo-se feito do espiritual (...) uma propriedade comum e, portanto, vulgar, não se sinta vergonha em descender de animais ou árvores (...) e enxergava-se no espírito aquilo que nos une à natureza, não o que nos separa dela” (Nietzsche, 2004, p. 33). O espírito foi compreendido pela filosofia ocidental como portador de razão e privilégio do homem, mas esse é um

preconceito antropocêntrico, pois, na era primordial do homem, antes de uma construção do antropocentrismo, o homem notava espírito na natureza e natureza no espírito. Nessa época, o espírito era algo que unia o homem com a natureza, e não o contrário, como ocorre na concepção antropocêntrica de homem. O ser humano não tinha uma alma racional que o distingue dos animais, mas toda natureza continha um espírito que todos os seres naturais compartilhavam.

A interpretação de Nietzsche sobre natureza e homem se aproxima muito dessa visão do homem primordial. Em um fragmento póstumo (21[18], 1872) na primeira fase intelectual de Nietzsche, ele afirma: “a natureza se *comporta igual* em todos os reinos: uma lei que vale para os homens é válida para toda natureza. O homem, efetivamente, é um microcosmo” (Nietzsche, 2010a, p. 422). Portanto, o filósofo alemão não considera que há uma divisão concreta entre leis da natureza e leis humanas, logo não há um reino da necessidade natural e um reino da liberdade humana, tal como pensou, por exemplo, Kant. Nesse sentido, a lei moral também não está fora da natureza e da animalidade, no aforismo 26 de *Autora*, Nietzsche afirma: “tudo isso [práticas na sociedade refinada] que é a moral social encontra-se, *grosso modo*, em toda parte, até na profundidade do mundo animal” (Nietzsche, 2004, p. 29). Portanto, segundo o mesmo aforismo, os animais aprendem a se dominar e a dissimular, assim como buscam sentido para a verdade, que é um sentido de segurança, quando produz noção sobre outros animais e sobre si mesmo (autoconhecimento), logo “os primórdios da justiça, assim como da prudência, da moderação, da valentia – em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de *virtudes socráticas* é *animal*: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos” (*Idem, ibidem*).

Se a crítica de Nietzsche ao antropocentrismo se direciona a uma separação entre natureza e homem, lei natural e lei moral, necessidade e liberdade, a filosofia nietzschiana também pode levar a uma humanização da natureza e a uma naturalização do homem, mas para isso é preciso ter uma nova compreensão sobre natureza e ser humano. A proposta de realizar uma humanização da natureza pode ser notada, por exemplo, no fragmento póstumo (10[43], 1883) que afirma: “doutrina principal: a natureza é *como o homem*: *comete erros etc. Humanização da natureza*” (Nietzsche, 2010b, p. 262). Já a proposta de realizar uma naturalização do homem está mais forte e evidente nos escritos de Nietzsche. Na obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma: “sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem” (Nietzsche, 2007c, p. 28). Na extemporânea *Wagner em Bayreuth*, ele também escreve: “essa música

[wagneriana] é um retorno à natureza e, ao mesmo tempo, a purificação e metamorfose da natureza” (Nietzsche, 2009, p. 71). Em *Humano, demasiado humano*, esse retorno à natureza se relaciona com suas primeiras críticas à moral, como se nota no aforismo 34: “Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na natureza, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo” (Nietzsche, 2005, p. 40). E, por fim, em *Para além do bem e mal*, Nietzsche escreve no aforismo 230: “Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*” (Nietzsche, 2005, p. 124). É possível afirmar que a tese do romantismo de defender o retorno do homem à natureza é retomada por Nietzsche, mas com uma nova interpretação sobre o homem e a natureza, pois não se trata de moralizar a natureza, mas sim de afirmar falta de moralidade nela, assim como não se trata de deixar de ser homem, mas sim superar o homem e ter como meta o além-do-homem.

5. Os animais, a superação do homem e o além-do-homem:

É possível interpretar essa humanização da natureza e naturalização do homem com a concepção de além-do-homem? A superação do homem não levaria a uma negação da animalidade e da humanidade? Essas questões podem nos levar a caminhos errôneos se antes não for realizada uma investigação sobre o entendimento de Nietzsche em relação à natureza, à animalidade, ao homem e ao além-do-homem. A natureza que interessa a Nietzsche não é moralizada, idealizada ou bucolizada, assim como a superação do homem não deve ser entendida como um progresso civilizatório. Pelo contrário, Nietzsche se interessa pela natureza justamente por conta da sua ausência de valores morais. Em um fragmento póstumo (7[73], 1883), o filósofo nota que a moralização nunca foi colocada como problema. “É necessário que os homens sempre se moralizem? (...) Necessário para que? Para a vida?” (Nietzsche, 2010b, p. 192). Por outro lado, os outros seres vivos demonstram que a moral não é algo necessário para a vida: “Porém, que se pode viver sem juízos morais as plantas e os animais demonstram. Ou para o viver-feliz? Os animais que acabo de falar demonstram que se pode viver em qualquer caso de modo mais feliz do que um ser humano – também sem moral” (*Idem, ibidem*). Assim, a moral não é necessária nem para vida e nem para a felicidade, a moral pode até mesmo tornar o homem um animal que sofre mais do que os outros. Se moral não é necessário nem para a vida e nem para a felicidade, então por que a moral? Disso não é possível obter uma resposta legítima da moral mesma.

Se o homem não é um animal racional na filosofia nietzschiana, então o ser humano pode ser compreendido como um animal que se moralizou. Em dois

fragmentos póstumos (12[1], 1883 (*Idem*, p. 274) e 13[8], 1883 (*Idem*, p. 316), Nietzsche afirma que o homem é um animal que muitas vezes teve que se envergonhar. Do que sentimos vergonha? As nossas roupas e o horror aos nossos cheiros naturais talvez forneçam uma resposta: nos envergonhamos de ser animal, do nosso corpo e das nossas necessidades fisiológicas. Como já observei, para Nietzsche a moral é uma antinatureza, uma dominação sobre a natureza, a animalidade e os instintos humanos. A superação do homem e o além-do-homem não são bem compreendidos se não for considerada a meta nietzschiana de superar a moral.

No prólogo da sua obra magna, quando Zaratustra desce ao mercado da cidade, ele afirma o seguinte para o povo: “*Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?*” (Nietzsche, 2011, p. 13)⁶. Esse ensinamento de Zaratustra não deve ser compreendido através de um sentido evolucionista. Nietzsche sempre teve uma posição crítica em relação ao evolucionismo, como se pode notar em *Schopenhauer como educado* (2020) e *Humano, demasiado humano* (2000), assim como no famoso fragmento póstumo (14[133], 1888) intitulado *O anti-Darwin*, trazendo diversas críticas diretas ao darwinismo. Em *Ecce homo*, Nietzsche critica a interpretação do além-do-homem como um tipo idealista, assim como ele se irrita que “uma raça de gado erudito me acusou por isso de darwinismo” (Nietzsche, 2008b, p. 52).

A concepção de além-do-homem não aponta para uma nova espécie ou um novo ser vivo, mas é a superação de uma moral niilista que coloca os supremos valores em entidades suprassensíveis que, na concepção judaico-cristã, se configura na imagem de Deus monoteísta, onipotente, onisciente e sumariamente bom. A “morte de Deus”, que Nietzsche aborda tanto em *A gaia ciência* como em *Assim falou Zaratustra*, não significa que não existe Deus e nem é uma pregação ateísta, mas sim que Deus, enquanto valor supremo e suprassensível, está sem força de atuação. A metafísica está no seu fim, e Nietzsche compreende a sua própria filosofia como um contramovimento diante da metafísica (Heidegger, 2003, p. 478). A superação do niilismo pelo além-do-homem significa um novo sentido da terra: “O além-do-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o além-do-homem *seja* o sentido da terra!” (Nietzsche, 2011, p. 14)⁷. O além-do-homem é o novo sentido em decorrência da desvalorização dos valores supremos, trata-se de um novo sentido para a terra sem a ilusão do suprassensível.

Portanto, o que está por de trás da superação do homem é uma superação da moral niilista. Nesse sentido, a “morte de Deus” não será completa se sob a

⁶ Ligeira mudança na tradução.

⁷ Ligeira mudança na tradução.

sombra do Deus morto estiver uma noção idealizada do homem. No fundo, a “morte de Deus” significa também a “morte do homem”, ou melhor, a morte de uma essência humana idealizada por princípios divinos, principalmente pela concepção do homem como animal racional, como abordei no começo deste artigo.

No fragmento póstumo 16[16] de 1888 (Nietzsche, 2008b, p. 673), Nietzsche salienta que sua proposta é viver de novo um mundo des-moralizado, e é justamente nisso que interessa a ele um retorno a natureza. Em outro fragmento póstumo (25[140, 1884), ele diz: “o homem superior, concebido como reflexo da natureza” (Nietzsche, 2010, p. 482). Também no aforismo 26 de *Para além do bem e mal*, ele afirma que o homem superior deverá ouvir o cinismo, provavelmente se referindo a sua posição contra a cultura e a civilização e a favor de um retorno à natureza. Portanto, naturalizar o ser humano consiste em não colocar nem o homem e nem a natureza na sombra de Deus, e isso fica claro no final do aforismo 109 de *A gaia ciência*: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (Nietzsche, 2001, p. 136).

Esse retorno do homem a uma natureza desdivinizada significa também uma retomada da animalidade do homem. Em um fragmento póstumo (15[4], 1883), preparatório para a obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve: “segundo a lógica de Zaratustra, o homem deve regredir à animalidade para não sentir o pensamento. Ou bem um além-do-homem (...)” (Nietzsche, 2010b, p. 331). Em outro fragmento póstumo (4[94], 1883) da mesma época, ele afirma “há de ser completo também como animal se quiser chegar a ser um homem completo” (*Idem*, p. 111). Ao colocar problemas da animalidade como central na filosofia nietzschiana, Vanessa Lemm interpreta no além-do-homem um retorno a animalidade que “abre a possibilidade de um cultivo de uma pluralidade de formas irreduzivelmente singulares de vida” (Lemm, 2009, p.23). Esse retorno ao animal nos leva a refletir sobre a necessidade de um cultivo da nossa animalidade (*idem*, p.4), pois o esquecimento do animal é indispensável para a promessa de um futuro além-humano (Lemm, 2004, p. 220). Também Norris (1985, p. 79, *apud* Lemm, 2009, p. 160) considera o além-do-homem como um animal recuperado da cultura patogênica e revitalizado com a natureza instintiva.

A concepção de além-do-homem não nega a animalidade, e isso fica nítido no fragmento póstumo 9[154] de 1887 que diz: “o homem é o des-animal (*Unthier*) e além-do-animal (*Überthier*); o homem superior é o des-humano (*Unmensch*) e além-do-homem (*Übermensch*): portanto, eles pertencem um ao outro”

(Nietzsche, 2008b, p. 283). Portanto, o homem enquanto superação do animal é, ao mesmo tempo, des-animal e além-do-animal, da mesma forma que o homem superior é des-umano e além-do-homem. Então, não se pode ir além sem ao mesmo tempo ir aquém. Ir ao além-do-homem (*über-*) é também se desumanizar (*un-*), tal como ir além-do-animal (*über-*) é se des-animalizar (*un-*). A noção de além-do-homem não pode ser compreendida como um progresso linear, não se trata de um outro ser vivo. Pieper (2010, p. 55) demonstra que o além-do-homem não deve ser entendido como uma meta dada por um sentido linear, mas é um movimento de ir-além-de-si e que, portanto, contém uma estrutura circular subjacente a todos os seres vivos.

Portanto, com a noção de além-do-homem, a crítica ao antropocentrismo pela filosofia de Nietzsche contém uma profundidade decisiva, pois não se trata simplesmente de retirar o homem do centro do universo, mas sim de negar qualquer ideal no centro de tudo. O antropocentrismo não está em oposição ao teocentrismo, como didaticamente se aprende esses dois conceitos, pois ao colocar o homem no centro do universo no lugar de Deus, a sombra do Deus morto persiste. No lugar de um teocentrismo ou de um antropocentrismo, a filosofia nietzschiana nos coloca diante de uma nova interpretação da natureza e da animalidade que não precisa estar no centro do universo, mas que é preciso considerar para nos compreender como homens e para superar o homem e a moral.

Bibliografia:

A bíblia de Jerusalém (2002). São Paulo, Paulus.

Agostinho, (2004). *Confissões* In: In: *Agostinho*. Trad. J. Oliveira Santos, e A. Ambrósio de Pina, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores).

Aristóteles, (2015). *Metafísica*. Tradução: Giovanni Reale, São Paulo, Edições Loyola.

_____. (2013). *Sobre a alma*. Tradução: Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Canguilhem, G. (1989). *La connaissance de la vie*. Paris, Librairie philosophique.

Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*, tradução: Fausto Castilho, Campinas-SP, Editora Unicamp.

_____. (1996). *Discurso do método*. In: *Descartes*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril (Coleção Os Pensadores).

Ferreira, Sandro de Souza. (2008). *A condição animal na filosofia de Tomás de Aquino*. *Controvérsia*, vol. 4(1), p. 11-17, jan-jun.

Heidegger, M. (2015). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco A. Casanova, Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. (2003). *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. Trad.: Marcos Casanova. *Natureza Humana*, São Paulo, 5(2): p. 471- 526, jul.-dez.

_____. (1973). *Sobre o humanismo* In: In: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores).

Kant, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos, Petrópolis-RJ, Vozes.

_____. (1974). *Fundamentação da metafísica dos costumes* In: In: *Kant*. Trad. Paulo Quintela, São Paulo, Abril, (Coleção Os Pensadores).

Lemm, Vanessa. (2009). *Nietzsche’s animal philosophy: culture, politics, and the Animality of the human being*. New York, Fordham University Press.

_____. (2004). *The overhuman animal*. In: ACAMPORA, C. D. e ACAMPORA, R. R. (org), *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford.

Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007a). *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2004). *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007b). *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad.: Pedro Sússekind, 7 letras, Rio de Janeiro.

_____. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2010a). *Fragmentos póstumos*. (Vol.1) (1869-1874), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

Nietzsche contra a interpretação antropocêntrica dos animais na filosofia ocidental

Newton Pereira Amusquivar Júnior

_____. (2008a). *Fragmentos póstumos*. (Vol.2) (1875-1882), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

_____. (2010b). *Fragmentos póstumos*. (Vol.3) (1882-1885), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

_____. (2008b). *Fragmentos póstumos*. (Vol.4) (1885-1889), Tradução para o espanhol: Luis E. De Santiago Guervós, Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya).

_____. (2001). *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1998). *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2000). *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2007c). *O nascimento da tragédia*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo, Cia das Letras.

_____. (2020). *Schopenhauer como educador: Considerações extemporâneas III*. Tradução: Clademir Luís Araldi. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Norris, M. (1985). *Beasts of the Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, and Lawrence*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Pieper, A. (2010). *“Ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch” Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches “Also sprach Zarathustra” von 1883*. Schwabe: Basel.

Platão. (2010). *A república*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva.

NEWTON PEREIRA AMUSQUIVAR JÚNIOR

Newton Amusquivar Jr. fez mestrado e doutorado em filosofia na UNICAMP, sob orientação de Oswaldo Giacoia, com bolsa CAPES em ambos, e pesquisou Nietzsche e os pré-socráticos. Atualmente ele realiza pós-doc em filosofia na UNIFESP sob a orientação de Henry Burnett, com bolsa FAPESP, e aborda a animalidade em *Assim falou Zaratustra* e outras obras de Nietzsche.

**O ANIMAL DESANIMALIZADO:
A CRÍTICA NIETZSCHIANA DA NATUREZA
HUMANA E A QUESTÃO ANIMAL**

**EL ANIMAL DESANIMALIZADO:
LA CRÍTICA NIETZSCHEANA DE LA NATURALEZA
HUMANA Y LA CUESTIÓN ANIMAL**

**THE DE-ANIMALIZED ANIMAL:
THE NIETZSCHEAN CRITIQUE OF HUMAN
NATURE AND THE ANIMAL ISSUE**

Enviado: 08.05.24 Aceptado: 4.06.24

Vinicius Souza de Paulo

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Brasil), financiado pela agência CAPES

Email: souza.vinicius23@unifesp.br

O artigo aborda a questão do animal na filosofia de Friedrich Nietzsche a partir de sua crítica da concepção moderna de humano, que em linhas gerais tem como intuito denunciar todo o esvaziamento da esfera instintual, de tudo aquilo que no humano configura seu aspecto animal, a partir de um impulso ascético do pensamento racional dogmático imperante na lógica da cultura moderna. A constatação do processo de desanimalização do animal humano e a ênfase no resgate da animalidade, no retorno à natureza configuram-se, assim, como um dos pilares de renovação e superação da imagem moderna decadente do animal humano proporcionando uma nova concepção para a natureza humana que não-exclui e separa o humano do animal, mas busca sua integralização com o todo da natureza.

Palavras-chave: Nietzsche, animal, natureza, fisiologia.

El artículo aborda la cuestión del animal en la filosofía de Friedrich Nietzsche, a partir de su crítica a la concepción moderna de lo humano, que en términos generales pretende denunciar el vaciamiento de la esfera instintiva, de todo aquello que en lo humano configura su aspecto animal, a partir del impulso ascético del pensamiento racional dogmático que impera en la lógica de la cultura moderna. La constatación del proceso de desanimalización del animal humano y el énfasis en el rescate de la animalidad, en el retorno a la naturaleza, son así uno de los pilares para renovar y superar la decadente imagen moderna del animal humano, proporcionando una nueva concepción de la naturaleza humana que no excluya y separe lo humano de lo animal, sino que busque su integración con toda la naturaleza.

Palabras claves: Nietzsche, animal, naturaleza, fisiología.

The article deals with the animal issue in Friedrich Nietzsche's philosophy, based on his critique of the modern conception of human, which in general terms aims to denounce the emptying of the instinctual sphere, of everything that in the human configures its animal aspect, based on the ascetic impulse of the dogmatic rational thought that prevails in the logic of modern culture. The realization of the process of de-animalization of the human animal and the emphasis on the retrieval of animality, on the return to nature, are thus one of the pillars for renewing and overcoming the decadent modern image of the human animal, providing a new conception of human nature that does not exclude and separate the human from the animal, but seeks to integrate it with the whole of nature.

Keywords: Nietzsche, animal, nature, physiology.

1. Humano, animalidade, corpo e vida: aspectos gerais

O tema do animal na filosofia de Friedrich Nietzsche se desdobra sob os mais diversos aspectos ao longo de toda sua obra, seja através de menções diretas a toda uma gama de animais, constantemente intermediado por significações metafóricas – onde tipos de animais surgem como signos e imagens carregadas de um valor literário, poético – seja mediante a ênfase no resgate de um aspecto natural do ser humano, em que toda a animalidade representa, em grande medida, a força da vida, da terra, dos instintos, articulados como vetores críticos à ideia moderna de humanidade que, em uma tendência antropocêntrica, opera sempre cisões entre o homem e a natureza, entre o humano e o animal. Contudo, apesar de tamanha prolificidade, o tema permaneceu em grande medida esquecido nas primeiras recepções da filosofia de Nietzsche ao longo do século XX, tal como avalia Vanessa Lemm (2009), tornando-se uma questão que só recentemente vem ganhando tração nos estudos nietzschianos.

Neste cenário de recentes recepções do tema destaca-se, por exemplo, uma pioneira coletânea que buscou traçar essa complexa rede de significações por trás das figuras e aspectos animais na filosofia de Nietzsche, intitulada *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal* (Acampora y Acampora, 2004), que mapeia de maneira muito rica as diversas concepções do tema, partindo das mais variadas análises como, por exemplo, a vasta tipologia de animais que Nietzsche evoca em *Assim falou Zaratustra*, figuras como a do leão, da aranha, da cobra, do asno, das aves de rapina, etc., tendo como um dos seus propósitos o desejo de intervir nas discussões contemporâneas sobre o conceito tradicional de natureza humana e no campo emergente dos estudos animais. Obras como essa ilustram muito bem não só a riqueza do tema na filosofia nietzschiana, como seu potencial de articulação com os debates sobre a questão animal como um todo.

Por conseguinte, grande parte do projeto nietzschiano de demolição dos alicerces metafísicos que sustentam a imagem humana na modernidade se articula com a necessidade de um retorno à animalidade, um resgate ao aspecto natural do ser humano, imbricados na ênfase multifacetada que Nietzsche dispõe aos mais variados termos de cunho biológico ao longo de toda a sua obra pública bem como nos fragmentos póstumos – que carregam uma imagem naturalista, que se beneficiam de conceitos e aspectos biológicos, que evocam toda uma linguagem típica das ciências naturais, tais como os termos fisiológico [*physiologischen*] e fisiologia [*Physiologie*], encontrados, por exemplo nos aforismos 13, 14, 15 de *Além do bem e do mal* (Nietzsche, 2005). Aspectos como esses são constantemente relacionados a questão da animalidade do ser humano, como é possível notar no aforismo 62, em que Nietzsche destaca que “o homem é o animal ainda não determinado” (p. 60); e com mais ênfase, sobretudo, no célebre

termo “*homo natura*” do aforismo 230 da mesma obra, onde o filósofo evoca uma tarefa, “louca e estranha”, de “retraduzir o homem de volta à natureza” (p. 124). Essas menções naturalistas, ao contrário da questão propriamente animal, foram objeto de intenso debate desde as primeiras recepções da obra de Nietzsche sob vários aspectos, sobretudo, nas discussões em torno da questão da biologia natural com a doutrina da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*], a relação entre os *quantas* de força e as discussões sobre fisiologia, sobre a qual Wolfgang Müller-Lauter (1997) se debruçou pioneiramente.¹ Tais discussões permanecem vivas ainda hoje no debate contemporâneo da obra nietzschiana² e inevitavelmente acabam por se relacionarem com o tema do animal, dado que humano, animalidade, corpo e vida estão diretamente relacionados com essa questão central para Nietzsche, a saber, o retorno à natureza, ao corpo, a todo reino instintual onde habita a animalidade, portanto, toda a interpretação que se venha ter sobre a questão da biologia, da fisiologia, da natureza em Nietzsche reflete diretamente na importância ou não da questão do animal no mesmo, é fundamentalmente a partir dessa problemática, nessa imbricação entre naturalismo, biologismo, vitalismo e natureza que a questão emerge como foco de pesquisa nas primeiras recepções do tema. Esse é grande parte do trajeto de pesquisa de Vanessa Lemm, pioneira nos estudos sobre o tema inserido no âmbito da pesquisa Nietzsche internacional.

Diversas são as obras em que Lemm trabalha com o tema, desde seu livro supracitado no início do presente texto, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being* (2009), em que a autora perpassa por diversas esferas que circundam o tema na filosofia nietzschiana: cultura, política, economia, história, etc. Para Lemm, nessa obra em específico, “Nietzsche redescobre a centralidade da vida animal para a autocompreensão do ser humano, para a sua cultura e a sua política” (p. 9). A tese central de Lemm é a de que “Nietzsche fornece uma maneira nova e produtiva de compreender a relação entre animalidade e humanidade ao vê-la como um desenvolvimento de um sentido positivo ou afirmativo de biopolítica” (p. 9). Esse aspecto, que interliga o tema do animal com a discussão sobre biopolítica propriamente, é ampliado por

¹ Diversos são os estudos recentes, com efeito, que buscaram apontar o real interesse de Nietzsche pelo desenvolvimento das ciências naturais de sua época, que exploraram o contexto e as leituras que o filósofo fizera do tema ao longo de sua vida. Por exemplo, um trabalho mais recente, que busca investigar não só as bases históricas e o contexto das leituras e estudos que Nietzsche desenvolvera sobre o tema, mas exploram também as repercussões de tais temas no debate contemporâneo, intitulado: “*Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*” (Heit, Abel y Brusotti, 2011).

² Parte do debate contemporâneo se dá a partir da pesquisa de Brian Leiter, principalmente em seu livro *Nietzsche on morality* (2015). Parte da polemica em torno dessa questão e as principais críticas a Leiter podem ser encontradas em: Acampora (2006) e Janaway (2007). Uma crítica ampliada e contundente sobre essa interpretação “biologizante” como um todo pode ser encontrada em Heit (2016).

Vanessa Lemm em sua mais recente obra *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (2020a), um trabalho de fôlego sobre o tema que relaciona diretamente a filosofia de Nietzsche com todo o cenário contemporâneo concernente ao tema da biopolítica, abrindo diálogos a partir da filosofia de Michel Foucault e que se estende até figuras como Roberto Esposito, por exemplo. Em um trecho conclusivo da obra, Lemm (2020b) escreve:

para Friedrich Nietzsche o ser humano pertence inteiramente à natureza e é uma parte inseparável da natureza. Para responder à pergunta “o que é o ser humano?” Nietzsche rejeita qualquer narrativa teleológica e não apela à transcendência de valores que caracteriza as abordagens metafísicas e religiosas do significado da vida humana. Para ele, o ser humano não tem essência porque ser humano é estar enredado num movimento dialético tal que quanto mais “natural” o ser humano busca se tornar, mais ele é capaz de “superar-se”. (p. 167)

Sendo assim, para além de toda a discussão no campo da biopolítica, que não será alvo de nossa investigação aqui, é a partir dessa premissa, que se coloca não só contrária, mas acima de tudo crítica a qualquer noção teleológica, dogmática da natureza humana que pretendemos nortear o percurso do presente artigo, demonstrando como se dá a gênese do processo crítico de Nietzsche acerca dessa noção antropocêntrica, que não só separa e divide todo o aspecto animalesco do humano, como também preconiza o humano frente ao todo animal, negando assim e reprimindo, em um impulso ascético, tudo aquilo que para o pensador constitui a base onde qualquer superação do humano é possível. Essa dita gênese, tal como buscamos organizar no presente texto, se dá a partir de dois momentos, o primeiro consiste na crítica nietzschiana do sujeito moderno, ou mais especificamente, de toda subjetividade que se ancora em uma concepção metafísico-linguística que fixa uma essência, que separa, divide o humano do animal sendo assim o centro de todo dualismo corpo-alma, razão-emoção, etc. – como herança platônico-cristã de uma imagem que privilegia a ideia, a alma, todo “além-mundo” em contrapartida de tudo que é terreno, instintual, animal – tal análise terá como base a obra *Além do bem e do mal*. Num segundo momento buscaremos brevemente aprofundar o aspecto histórico desse processo de desanimalização do humano, a partir da forma como Nietzsche concebe sua genealogia, tal como se dá fundamentalmente na *Genealogia da moral*, obra em que o filósofo aprofunda e amplia diversos aspectos inaugurados em seus trabalhos anteriores.

2. Racionalidade, subjetividade e a supressão da animalidade

Em um fragmento póstumo da primavera de 1880, Nietzsche (2008a) anota a seguinte sentença: “Como conceber a desumanização do homem, sendo o

homem o animal desanimalizado?”³ (p. 511). Tal sentença ilustra oportunamente todo o apelo nietzschiano de um retorno à natureza como forma de animalizar o homem, de resgatar aquilo que fora perdido na constituição histórico-genealógica do animal humano. Parte de seu diagnóstico acerca da degenerescência, da decadência do homem moderno é justamente a denúncia da aversão e expurgação de toda esfera animalesca e instintual na concepção de humano vigente na cultura moderna, sobretudo, em toda cultura ocidental europeia, herdeira direta da tradição platônico-cristã, indissociáveis aqui, dado que Platão seria detentor daquilo que Nietzsche (2005) chamou, no prefácio de *Além do bem e do mal*, de o “mais persistente e perigoso dos erros”, a saber, a invenção do “puro espírito e do bem em si” (p. 8), no mesmo trecho onde o cristianismo é classificado como um “platonismo para o ‘povo’” (p. 8). Tal erro, enfatiza Nietzsche na sequência, “certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão” (p. 8). A concepção moderna de humano, sendo assim, se vê enraizada nesse erro dogmático que universaliza e concebe o humano como “pura ideia”, como “coisa em si”, transferindo toda a natureza do homem para o plano metafísico, negando, acima de tudo, toda perspectiva, inaugurando assim esse elemento fundamental que será trabalhado ao longo de toda a obra, a saber, o perspectivismo nietzschiano e com ele o caráter interpretativo de todo ato de conhecer, de toda formulação de juízos sobre algo, de toda experiência de apreensão/percepção da realidade, que evidencia todo o caráter problemático da subjetividade, da epistemologia moderna.

Grande parte do primeiro movimento de *Além do bem e do mal*, a partir da problematização da filosofia ocidental, herdeira de Platão, se dá na denúncia do caráter falso, fictício, semântico de todo juízo “verdadeiro” que julga ser límpido, “puro”, universal, como se o processo de conhecer fosse imune a todo aspecto dito natural do humano, de toda a esfera instintual, animal por assim dizer. A denúncia desse caráter falso se amplia para a própria ideia de sujeito, para toda ideia de consciência revelando toda a ficção semântica por trás da concepção de uma faculdade humana de julgar, de estabelecer valores, desassociada do corpo. Essa aproximação é salientada por Nietzsche (2005), por exemplo, na seção 16 de *Além do bem e do mal*, em que ele se coloca contra a crença na existência de “certezas imediatas” e como exemplo dessas “certezas” estão o “eu penso”, em uma alusão direta a Descartes, e a “superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como ‘coisa em si’, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação”

³ Todas as traduções dos fragmentos que tem como base a edição completa em espanhol da editora Tecnos, organizada por Diego Sánchez Meca, são de nossa autoria, bem como as demais citações em língua inglesa ao longo do texto.

(pp. 20-21). No centro do argumento encontra-se o que Nietzsche ironiza como uma “*contradictio in adjecto*”, é por isso que devemos “nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (p. 21). Esse recorte anuncia um projeto que, além da superação de um pensar metafísico, pretende colocar em xeque o fundamento último de identificação que sustenta toda epistemologia vigente na modernidade, a saber, o sujeito como mediador do saber:

se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. (Nietzsche, 2005, pp. 20-21)

Na sequência, na seção 17 da mesma obra Nietzsche reitera sua crítica afirmando que é um “*falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’” (p. 21). Sua crítica do sujeito, portanto, não visa extinguir a posição do sujeito no processo do saber, mas sim denunciar sua opacidade, seu caráter ilusório, posto então como uma “*ficção regulativa*”, tal como expresso no fragmento póstumo de maio, julho de 1885 (35[35]), “com cujo auxílio uma espécie de constância, conseqüentemente de ‘cognoscibilidade’ é inserida, é imaginada como presente em um mundo do devir” (Nietzsche, 2015, p. 487); tal ficção é uma “fé na gramática, no sujeito linguístico, no objeto, nas palavras de ação” (p. 487). Ainda no final do mesmo fragmento Nietzsche reitera a questão da falsidade: “Por mais habitual e imprescindível que possa ser agora aquela ficção, isto não prova nada contra o seu ser imaginado: algo pode ser uma condição vital e, apesar disso, ser falso” (p. 488). Contudo, tal juízo é ainda assim indispensável e o é não só pelo papel de conservar e cultivar a espécie, mas pela própria função da linguagem na formação da subjetividade, o ponto é, como ressalta Nietzsche (2005), “em que medida ele [o juízo falso] promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (p. 11); o foco, em última instância, é a constatação do problema em torno do critério de verdade e a afirmação da superficialidade de qualquer juízo frente à pretensão de um critério universal de verdade.⁴ Com esse movimento crítico, Nietzsche nivela, do ponto de vista epistemológico, aquilo que na tradição moderna fora utilizado como um fator que diferenciava então o humano do animal em uma escala qualitativa, hierárquica. Toda capacidade de fixar significados, de constituir a memória de um signo, de formar conceitos, nessa ótica crítica, constitui-se somente como um movimento proporcionado pela linguagem, o que no fundo

⁴ Sobre o tema cf. Constâncio, Branco, y Ryan (2015).

constitui-se como uma mera ilusão semântica e não constituição de realidade efetiva, um acesso especial à ontologia circundante.

Esse ponto se torna mais claro na seção 5, “A ‘razão’ na filosofia”, da obra *O crepúsculo dos ídolos*, uma ampliação posterior de semelhante tese argumentada até aqui:

Pela sua origem, a linguagem pertence à época da forma mais rudimentar de psicologia: atingimos uma espécie de fetiche grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, dito claramente: da razão. Essa espécie grosseira de fetiche vê em toda parte agentes e ações: crê na vontade como causa em geral; crê no “Eu”, no Eu como Ser, no eu como substância, e projeta sobre todas as coisas a crença no Eu-substância – unicamente dessa forma é que cria o conceito “coisa”... O ser é acrescentado com o pensamento, introduzido dissimuladamente em toda parte como causa; unicamente da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito “ser”(...). (Nietzsche, 2014, p. 28)

Na raiz daquilo que Nietzsche caracteriza como uma “metafísica da linguagem”, encontra-se a noção de uma rudimentar forma de “psicologia”, uma forma elementar de significação da realidade elevada gradualmente à categoria de “razão”, isso que “em toda parte vê agentes e atos”, causa e efeito; o erro fora justamente derivar desse processo primitivo de significação linguística, de signos sonoros identificadores, fundamentações metafísicas de uma interioridade causadora. Portanto, em outras palavras, cai por terra toda pretensão de uma superioridade epistemológica de enaltecimento do animal racional, nutrido e herdeiro da cultura platônico-cristã, imbuído da crença iluminista em uma razão esclarecedora que teria sido capaz de emancipar o homem de todo aspecto primitivo, animal, bárbaro, fator que nada mais fez do que desanimalizar o animal humano, removendo toda a riqueza de afetos e instintos tão fundamentais para o perspectivismo nietzschiano, tornando-o assim cada vez mais genérico e com isso fraco, doente, demasiado idealista, decadente. Daí a necessidade de um retorno à natureza.

Esse movimento se torna mais claro na seção 230 do capítulo sete de *Além do bem e do mal*. Ao enaltecer o “terrível texto básico *homo natura*”, Nietzsche (2005) faz a seguinte afirmação:

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros,

que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!”. (p. 124)

Retraduzir o homem de volta à natureza então seria um processo de superação das “vaidosas e exaltadas” interpretações do humano, metafísicas, que sussurraram “Você tem outra origem!”. Portanto, o programa nietzschiano de “renaturalização” do homem consiste em filtrar todas as interpretações sobrepostas ao “terrível texto básico *homo natura*”, que contém apenas “coisas terríveis” para os pensadores de orientação racional, metafísico-cristã que tentaram banir o animalesco de sua visão exclusivamente mental das coisas. Se extirparmos todos esses ideais que depreciam o instintual, o sexual, o que resta é um potencial natural de forças e aspirações em que os componentes racionais, emotivos e afetivos competem uns com os outros e disputam a supremacia um dos outros. O humano seria assim multiplicidade de forças dinâmicas em constante processo de criação e destruição, tal como o modelo da natureza. Retraduzir o animal humano de volta à natureza seria superar toda objetividade asséptica e anódina que impera na lógica racional metafísica da modernidade em prol de uma valorização da multiplicidade dos afetos inerente ao perspectivismo nietzschiano; de uma valorização, sobretudo, de uma nova forma de se pensar a subjetividade humana e os seus desdobramentos no plano da cultura e da organização sócio-política do animal humano, para além da dicotomia entre corpo e alma, buscando superar também a lógica dualista das ciências naturais, bem como da historiografia moderna, que separa o *homo* do *natura*, como aponta Vanessa Lemm (2020a).

Situando-se para além das polêmicas e interpretações que giram em torno da sustentação de somente um aspecto da questão da natureza em Nietzsche, seja ele estritamente biológico ou somente historicista, Vanessa Lemm, em contrapartida, adota a reconstrução de Foucault da emergência das ciências humanas e biológicas nos séculos dezoito e dezenove. Lemm (2020a) argumenta que tanto a interpretação cientificista quanto a historicista do *homo natura* não consegue evitar a crítica de Foucault da antropologia kantiana fundacional da espécie humana. Ambas as interpretações, para ela, separam a questão do *homo* (como transcendental) da questão do *natura* (como empírico) (pp. 5-6). Para Lemm, em termos gerais, no centro de sua abordagem se encontra não a questão teórica sobre se o caminho mais apropriado é a do naturalismo científico ou o historicismo, a forma mais apropriada de se abordar o *homo natura* seria a questão antropológica concernente ao todo da natureza. Essa antropologia filosófica tem como ponto de partida a concepção de Nietzsche da vida e do *embodiment* situando-se para além da dicotomia kantiana entre o empírico e o transcendental. Ela rejeita a separação entre o *homo* e o *natura*, entre a filosofia prática e a teórica. Desse ponto de vista, *homo natura* refere-se à impossibilidade da separação entre

a questão da natureza do ser humano e a questão do viver uma vida mais natural. (Lemm, 2020a, p. 6). Dessa forma, o problema central, nas palavras de Lemm (2020a), “é se a vida social pode novamente tornar-se uma expressão da criatividade da vida natural, ou, ao contrário, se a vida social continuará a instituir barreiras entre o ser humano (*homo*) e a natureza (*natura*)” (p. 149). Nesse prisma, Lemm sugere “trazer à luz a perspectiva biopolítica sobre essa passagem, para a qual a questão é se a sociedade é uma barreira contra a vida natural, ou, ao invés disso, se ela se torna um facilitador da produção cultural da natureza” (p. 149). Lemm se ancora aqui no trabalho de Roberto Esposito que explora a leitura biopolítica de Foucault sobre Nietzsche que, de acordo com ela, afirma que a “crítica de Nietzsche do *Esclarecimento* sugere que a sociedade moderna erigiu uma barreira entre o ser humano e a natureza ao proteger e imunizar o ser humano contra ela” (pp. 149-150).

É a partir desse ponto de vista que se torna possível compreender toda a extensão do problema da desanimalização do humano; enfatizando novamente o curto fragmento anteriormente mencionado: “Como conceber a desumanização do homem, sendo o homem o animal desanimalizado?” (Nietzsche, 2008a, p. 511). Antes de qualquer questionamento sobre uma possível desumanização do homem, torna-se mais importante a pergunta sobre a desanimalização do mesmo; essa ênfase ressalta todo o problema em torno do processo de formação do humano, daquilo que a tradição moderna chamou de humanidade, sempre envolto na dicotomia humanidade e bárbarie, humano e selvagem, homem e animal. Esses seriam também exemplos de interpretações “vaidosas e exaltadas” a que se refere Nietzsche na seção 230 supracitada, que cria constantemente essa barreira entre ser humano e natureza. Para Vanessa Lemm, sobretudo, todo esse movimento de retorno à natureza se relaciona diretamente com a questão da sexualidade, dos impulsos sexuais, dos afetos do corpo, interligando assim biopolítica, sexualidade e transformação social. A sexualidade seria um grande fator, na interpretação de Lemm, do problema em torno da questão do animal no pensamento de Nietzsche: “Natureza sexual como Nietzsche a concebe não é um dado biológico que predetermina a funcionalidade de nossos corpos. Ao contrário, a realização da sexualidade incorpora [*embodies*] a tarefa de ‘tornar-se o que se é’ ao retornar a natureza ao caos dos impulsos [*drives*]”⁵ (Lemm, 2020a, p. 113).

⁵ O termo em inglês *drive* remete, não sem intenção, a psicanálise de Freud. Sobre o tema cf. Lemm, (2020b). Neste artigo Vanessa Lemm afirma que: “o *homo natura* de Nietzsche e Freud reflete uma concepção da natureza humana segundo a qual ela se encontra implicada num processo de (auto) transformação cultural. Em suma, tanto Nietzsche como Freud advogam uma recuperação dos impulsos naturais do ser humano,

Portanto, à parte das discussões sobre biopolítica propriamente, a sexualidade mostra-se como um dos fatores centrais do problema da desanimalização do animal humano, como parte daquilo que a tendência metafísica, platônico/cristã removeu, expurgou do animal humano, a saber, toda a esfera instintual, corporal, todo o reino dos afetos, dos impulsos. É justamente esse aspecto que Nietzsche chama atenção em sua crítica da razão, da epistemologia moderna que, impregnada de asceticismo, concebe um ser humano descorporificado, sem instintos, dessexualizado, acima de tudo. Esse aspecto é ampliado por Nietzsche em obras posteriores à *Além do bem e do mal*, sobretudo em *Genealogia da moral*, sobre a qual trataremos brevemente a seguir.

3. Genealogia, história e asceticismo na supressão da sexualidade

Como afirma Oswaldo Giacoia (1990), com *Além de Bem e Mal* “institui-se um projeto de reconstituição histórico-crítica dos supremos valores da cultura ocidental”, levando assim, “numa dimensão de absoluta radicalidade” (p. 39), aquilo que fora inaugurado por Nietzsche, de maneira embrionária, já em *Humano, Demasiado Humano*. Trata-se, portanto, continua Giacoia,

de mostrar [...] como as mais belas e sublimes formações da cultura ocidental (isto é, as supremas referências de valor da moralidade) plantam suas raízes no pantanal obscuro e movediço dos impulsos ardentes do “animal homem”; trata-se de permitir o acesso às sufocantes e sangrentas câmaras de tortura onde são fabricados os supremos ideais. (p. 39)

A obra *Genealogia da moral*, nesse contexto, amplia e radicaliza todo esse movimento crítico, como “um ensaio de sintomatologia e terapêutica do processo de decadência e niilismo que constitui a camada profunda de significação do processo histórico da cultura ocidental desde Sócrates” (Giacoia, 1990, p. 39). Nas palavras de Nietzsche (2008b) acerca da *Genealogia da moral*, em *Ecce Homo*: “Três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma tresvaloração de todos os valores. — Este livro contém a primeira psicologia do sacerdote” (p. 93).

São diversos os pontos desta obra que mereceriam um aprofundamento, mas focaremos especificamente na terceira dissertação, intitulada “O que significam os ideais ascéticos?”, dado sua ênfase mais direta na questão da supressão da sexualidade. Neste capítulo, após apresentar a figura do sacerdote ascético e expor a gênese do ressentimento, Nietzsche se põe a responder sobre o significado do ideal ascético. Logo na seção que abre a terceira dissertação, após iniciar o parágrafo com a pergunta “O que significam ideais ascéticos?”,

com o propósito de superar os conceitos falsos sobre si mesmo produzidos pela civilização e de cultivar uma humanidade mais genuína e natural”. (p. 31)

Nietzsche (1998), voltando sua análise para o impacto ascético na condição genealógica da mulher, afirma: “para as mulheres, no melhor dos casos um encanto *mais* de sedução, um quê de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal” (p. 87). Um ideal ascético para a mulher é uma sublimação da carne, do corpo, a ênfase nesse “quê” de *morbidezza* na carne bonita é ilustrativa, ironicamente coloca o ideal ascético como um suave enfeite mórbido, um toque delicado de uma qualidade que na verdade é enfermidade, abatimento, enfraquecimento do corpo, da beleza enquanto sensualidade. O ideal ascético é intrinsecamente contrário a toda a sexualidade, a toda pulsão natural. Na sequência, na seção 2 adiante, Nietzsche denuncia justamente esse sentido de castidade na obra do músico artista Richard Wagner, diretamente influenciado pela filosofia de Schopenhauer, que para Nietzsche (1998), “tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este *instrumentum diaboli* [instrumento do diabo])” (p. 96). O que seria Schopenhauer “sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade e toda a vontade de existência, de permanência” (p. 96). Portanto, Nietzsche associa diretamente o problema da negação da sexualidade, da sensualidade, do ideal ascético com o desprezo para com a mulher enquanto corpo, como um grande exemplo desse processo degenerativo.

Não obstante, como é ressaltado na sequência, este sempre fora um problema da filosofia:

Existe incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade – Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente e, tendo-se ouvidos para isso, a sua mais cativante e arrebatadora erupção–; existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético, sobre isso e diante disso não há como se iludir [...]. Que significa isto? Pois é preciso interpretar este fato: em si ele está aí, estúpido em toda a eternidade, como toda “coisa em si”. (Nietzsche, 1998, p. 96)

Mais adiante Nietzsche esclarece sua pergunta acerca do que significa esse desprezo da sensualidade:

Todo animal, portanto também la bête philosophe [besta filósofo], busca instintivamente um optimum de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o optimum (– não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa

atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (pp. 96-97)

O problema do ideal ascético é o fato de ser um “obstáculo” no caminho para o que Nietzsche chama de *optimum* de condições favoráveis para a expansão da força do animal humano, o “seu máximo de sentimento de poder”, para o “ato”, a “mais poderosa atividade”. Esse é o cerne da questão. Na seção 11, que se inicia novamente com a indagação “o que significa o ideal ascético?”, esse ponto é melhor elaborado:

O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (Nietzsche, 1998, p. 106)

Nesse trecho pode-se compreender que toda a crítica nietzschiana da criação de um “mundo ideal” e uma “existência inteiramente outra”, essa fuga da “natureza”, do “mundo”, da “esfera do vir a ser”, está intimamente relacionada à questão do ideal ascético, é esse, por sinal, o sentido do problema acerca do grande “erro” de Platão que Nietzsche se refere no prefácio de *Além do bem e do mal*, como já fora outrora mencionado. Natureza aqui é um desenvolvimento fisiológico de forças em conflito, é um processo genealógico de um constante jogo de forças que formam toda a gama de valores fisiopsicológicos em vigor no animal humano. A questão está em notar se tal força é afirmada ou negada, esse é o cerne do problema do ideal ascético que se encontra na base do problema do niilismo, do ressentimento, da “moral de rebanho”. O impulso que guia a vida ascética é de um ressentimento contra a vida, que se utiliza da “força” para “estancar a fonte da força”, ou seja que usa da força (vontade) de vida (poder) para negar a vida, é um movimento reativo, de ressentimento, “rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo”, contra a “vitalidade fisiológica” (Nietzsche, 1998, p. 107). Como escreve Nietzsche mais adiante:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de ‘sujeito’ e ‘objeto’ - erros, nada se não erros! (p. 108)

Na sequência o filósofo é até mais enfático nessa questão:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?(...). (p. 109)

Em trechos como este Nietzsche exalta justamente o seu perspectivismo, todo o ponto de vista interpretativo que deve abranger todos os afetos, todo o reino corporal para “conhecer”, agora entre aspas, imune assim a toda pretensão dogmática de um verdadeiro acesso a “coisa em si”, à realidade ontológica efetiva das coisas, ciente do caráter interpretativo de todo conhecimento que, sobretudo, não separa a razão do corpo, o *homo* do *natura*, mas busca uma integralização de todos os afetos do animal humano.

O termo “castrar”, com efeito, não é de forma alguma ocasional, Nietzsche busca justamente denunciar todo o elemento sexual suprimido nesse processo ascético, como um fator importante que, como vimos no subcapítulo anterior do presente texto, é o ponto onde Vanessa Lemm estrutura seu argumento acerca do tema do animal em Nietzsche. Segundo Lemm (2020a): “Para Nietzsche, a questão do futuro do ser humano é eminentemente contingente ao fato do ser humano poder re-corporificar a sexualidade [*re-embody sexuality*] e afirmar a si mesmo como um ser sexual ‘mais natural’” (p.113). Há uma ênfase, em linhas gerais, no contexto biopolítico que envolve a questão. Nas palavras de Lemm, o “discurso de Nietzsche sobre sexualidade precisa ser situado dentro de um contexto biopolítico ampliado do século 19 com a descoberta simultânea da sexualidade da natureza e a sociabilidade da sexualidade” (p. 116). Essa questão para Lemm pode ser melhor compreendida se for levada em consideração, mais especificamente, a forma como a literatura antropológica no século XIX concebe a natureza humana mediante um novo discurso sobre animalidade, impulsos e paixões. Entretanto, nesse contexto, o que diferencia Nietzsche da antropologia de sua época, de Schopenhauer acima de tudo, “é a forma com que ele aborda a socialização da sexualidade no século dezanove em seu pensamento sobre o ‘problema básico ‘homem e mulher’” (Lemm, 2020a, p. 154). É neste sentido, de acordo com Lemm (2020a), que “é possível afirmar que para Nietzsche a diferença sexual é anterior a qualquer construção social ou simbólica, mas não no sentido de que ‘sexo’ (em certo aspecto) é de alguma forma um dado ‘natural’ (em oposição a uma construção ‘cultural’)” (p. 113). Lemm demonstra que na sequência de aforismos que vão do 231 ao 239 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche “introduz a sexualidade como um terceiro elemento na relação entre o ser

humano (*homo*) e a natureza (*natura*) que é crucial para a transformação da civilização humana em direção a uma mais genuína e natural humanidade” (p. 118).

Essa questão impacta e se relaciona diretamente com a questão animal, com a supressão de toda esfera instintual como cerne de toda a desanimalização do animal humano, tal como foi articulado até aqui. Com isso é possível compreender também uma ruptura em toda vaidade antropocêntrica da filosofia moderna, que com a pretensão iluminista buscava emancipar o homem de todas as trevas obscurantistas, suprimindo assim as possibilidades perspectivísticas, a integralidade dos afetos do animal humano. Como escreve Nietzsche (2014) em suas *Sentenças e setas*, capítulo que abre *O crepúsculo dos ídolos*: “É na sua própria natureza selvagem que alguém se recupera de sua não natureza, da sua espiritualidade (...)” (p. 9).

Portanto, ao superar toda falsidade, toda ficção semântica, todo impulso ascético – enraizado na pretensão a qualquer objetividade epistemológica com a negação de tudo aquilo que no homem é animal, na supressão de todo reino instintual – Nietzsche busca recolocar novamente o humano na natureza. Amplia-se aqui todo o projeto inaugurado em *Além do bem e do mal*, do *homo natura*, como um resgate da animalidade, um resgate de tudo o que é corpo, entendido agora a partir do vetor do perspectivismo; com isso abre-se o horizonte para pensarmos a questão animal, proporcionando novas formas de se relacionar com a natureza, em toda complexidade relacional dos seres naturais, de uma forma que o humano não seja colocado como barreira, mas seja uma parte integrante e dinâmica do todo: é necessário, portanto, superar a própria ideia de humanidade.

4. Considerações finais

Em uma breve sentença de um fragmento póstumo Nietzsche (2010) escreve: “Não existem seres humanos: pois não houve nenhum primeiro ser humano – assim concluem os animais” (p. 274). Pensar o retorno ao “terrível texto *homo natura*” é superar conseqüentemente toda ideia moderna de humanidade. São diversos os trechos, não sem uma certa carga de ironia, típica da construção argumentativa dos textos nietzschianos, em que o filósofo de Zarathustra denuncia todo o problema em torno do conceito de humanidade, como se o humano fosse o resultado final na hierarquia da natureza, como projeto acabado após um processo de superação da animalidade. Em *Aurora*, por exemplo, lemos: “‘Humanidade’. — Nós não consideramos os animais seres morais. Mas vocês acham que os animais nos consideram seres morais? — Um animal que podia falar afirmou: ‘Humanidade é um preconceito de que pelo menos nós, animais, não sofremos’” (Nietzsche, 2016a, p. 180). Em uma seção de *O anticristo*,

sobretudo, livro escrito no final da vida de Nietzsche, de maneira mais enfática há, de certa forma, uma retomada do percurso de sua crítica ao ser humano moderno, herdeiro da tradição platônico-cristã nutrido pelo *Esclarecimento*:

Aprendemos as coisas diferentemente. Em tudo nos tornamos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do “espírito”, da “divindade”, nós o recolocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomos-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição (...). (Nietzsche, 2016b, pp. 18-19)

Seguindo uma linha argumentativa semelhante à inaugurada em *Além do bem e do mal*, Nietzsche reafirma seu percurso de retorno à animalidade, denunciando toda vaidade no enaltecimento do humano. Distante de ser a “coroa da criação” o animal humano é na verdade, “considerado relativamente, o animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos — e com tudo isso, é verdade, também o mais *interessante!*” (Nietzsche, 2016b, p. 19). Na sequência, esse ponto torna-se ainda mais palpável, Nietzsche refaz seu percurso crítico do aspecto ascético na concepção moderna de humanidade, de todo movimento de separação, de supressão da esfera fisiológica, instintiva, sexual, animal, resumindo em larga medida aquilo que buscou-se argumentar desde o início do presente texto:

Outrora se via na consciência do homem, no “espírito”, a prova de sua origem mais elevada, de sua divindade; para perfazer o homem, este era aconselhado a recolher seus sentidos à maneira da tartaruga, a suprimir o comércio com as coisas terrenas, a desfazer-se do invólucro mortal: então lhe restava o principal, o “puro espírito”. Também acerca disso refletimos melhor: o tornar-se consciente, o “espírito”, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente — nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente. O “puro espírito” é pura tolice: se subtraímos o sistema nervoso e os sentidos, o “invólucro mortal”, erramos em nosso cálculo — apenas isso!(...). (Nietzsche, 2016b, p. 19)

Toda concepção moderna de humano é, portanto, um erro de “cálculo”. Nietzsche desenvolve sua crítica, tomando como fio condutor o corpo, a fisiologia, tudo aquilo que é efetivamente animal, em contraste com o movimento ascético vigente até então. O argumento parte do ponto de vista animal do homem, anterior ao processo de humanização. Em outras palavras, Nietzsche denuncia como ficção semântica e falsidade toda ideia de sujeito, de consciência e de um “eu” autônomo. Isso foi abordado no início do texto, na análise de *Além*

do bem e do mal. Essa ficção fundamenta a ideia de um “puro espírito” e resulta no erro de cálculo que afasta o homem de sua constituição natural e animal. Esse jogo, essa capacidade do animal humano de criar signos de linguagem, estabelecer memória dos fatos e construir uma história de si mesmo e dos acontecimentos, faz com que, na condição moderna, ele seja ao mesmo tempo o animal que “mais perigosamente se desviou de seus instintos” e “também o mais interessante” (Nietzsche, 2016b, p. 19).

Todo o programa nietzschiano de resgate da animalidade, de “retorno à natureza”, portanto, não implica meramente em uma superação da imagem decadente do humano em prol de uma nova concepção erigida sob as mesmas bases epistemológicas, sob os mesmo valores modernos decadentes, trata-se de salientar a necessidade da esfera animal do humano na constituição de uma outra perspectiva para o mesmo, como uma espécie de processo de “renaturalização”, como uma “cura” de toda degenerescência, para usar o vocabulário terapêutico medicinal nietzschiano, do caráter doente que o processo lógico ascético, racional, dogmático, metafísico imprimiu no animal humano. Como conclui Vanessa Lemm (2004) de maneira precisa:

A vida animal humana cresce a partir de seu passado animal, não como algo do qual ela deriva, mas como algo que lhe permite avançar para o futuro. A história é a narrativa, a corda que une o animal, o humano e o sobre-humano [overhuman⁶]. Ela pressupõe uma continuidade entre o animal, o humano e o sobre-humano que vai contra o entendimento ocidental tradicional do devir humano-animal como uma emancipação, uma sublimação ou uma superação da animalidade. O animal resiste tanto no humano quanto no sobre-humano; ele retém o segredo de como trazer à tona uma relação com o passado que perturba e subverte [overturms] o presente em vista de seu futuro devir. (pp. 220-221)

Esses são, por fim, alguns dos eixos centrais sob os quais a questão do animal se desenvolve na filosofia de Nietzsche, abrindo assim diversos caminhos para se pensar questões propriamente concernentes ao tema, como a relação interespecies, uma nova concepção de uma comunidade da vida e que refletem em larga medida nas discussões mais amplas sobre pós-humanismo, trans-humanismo, zoe-igualitarismo e outros temas circundantes que hoje mostram-se não só emergentes como absolutamente incontornáveis.

⁶ A palavra em inglês *overhuman* fora a escolha utilizada por Lemm no contexto do termo nietzschiano *Übermensch* que no português possui outras traduções possíveis, como “além-homem” ou a variação “além-do-homem” como na tradução de Rubens Rodrigues Torres, por exemplo. Paulo César de Souza traduz por “super-homem”, mas salienta a dificuldade de tradução do termo. Na tradição anglo-saxônica há semelhante dificuldade, na tradução canônica de Walter Kaufmann a escolha fora “*overman*”, escolha semântica compartilhada por Lemm, a qual preferimos aderir.

Bibliografia

- Acampora, C. D. y Acampora R. R. (Eds.). (2004). *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Acampora, C. D. (2006). Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology. En K. Ansell-Pearson. (Ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 314–333). Oxford: Blackwell.
- Constâncio, J., Branco, M. J. y Ryan, B. (Eds.). (2015). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Giacoaia, O. (1990). Filosofia da Cultura e Escrita da História: Notas sobre as Relações entre os Projetos de uma Genealogia da Cultura em Foucault e Nietzsche. *O que nos faz pensar*, 2(3), 24-50.
- Heit, H., Abel, G. y Brusotti, M. (Eds.) (2011). *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Heit, H. (2016). Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations. *Nietzsche-Studien* 45(1), 56-80.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's "Genealogy"*. Oxford: Oxford University Press.
- Leiter, B. (2015). *Nietzsche on Morality*. New York/London: Routledge.
- Lemm, V. (2004). Overhuman: The Overhuman Animal. En C. D. Acampora y R.R. Acampora. (Eds.), *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal* (pp. 220-239). New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press.
- Lemm, V. (2020a). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Lemm, V. (2020b). Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora. *Cadernos Nietzsche*, 41(3), 29–48.
- Müller-Lauter, W. (1997). *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

O animal desanimalizado. A crítica nietzschiana da natureza humana e a questão animal

Vinicius Souza de Paulo

- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis, RJ: Vozes de Bolso.
- Nietzsche, F. (2015). *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Nietzsche, F. (2016a). *Aurora*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Nietzsche, F. (2016b). *O Anticristo: maldição do cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso.

VINICIUS SOUZA DE PAULO

Graduação e Licenciatura em Filosofia (2016), Mestrado em filosofia pela UNIFESP onde atualmente cursa Doutorado em filosofia na área de Subjetividade, Arte e Cultura. Membro dos grupos de pesquisa Modernidade e História Cultural (UNIFESP), The Friedrich Nietzsche Society e da RIEN Red Iberoamericana de Estudios Nietzscheanos

**CINISMO E ANIMALIDADE.
NIETZSCHE E A CRÍTICA
AO ANTROPOCENTRISMO**

**CINISMO Y ANIMALIDAD.
NIETZSCHE Y LA CRÍTICA DEL
ANTROPOCENTRISMO**

**CYNICISM AND ANIMALITY.
NIETZSCHE AND THE CRITICISM OF
ANTHROPOCENTRISM**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 25.06.24

Flávio Valentim de Oliveira

Doutor em Educação pela UFPA. Membro do grupo de pesquisa em filosofia contemporânea da UFPA e pesquisador do CNPQ.

Email: flavalol@yahoo.com.br

Este artigo se propõe, de modo conciso, a analisar alguns tópicos do debate sobre o pensamento de Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo. Optamos em desenvolver essa análise a partir da problemática da animalidade cínica. Ele se divide em quatro momentos: o primeiro, aproximando a filosofia de Nietzsche com a de Diógenes, o cão filósofo; o segundo, apontando as críticas que Nietzsche receberá como filósofo neocínico, como filósofo propagador de um falso canismo; o terceiro, a crítica nietzschiana ao pseudocinismo, advindo de personagens iluministas que frequentavam os salões da aristocracia. Por fim, analisamos o próprio declínio da força filosófica da figura do cão, de sua domesticação pela burguesia liberal.

Palavras-chave: antropocentrismo, cinismo, animalidade, crítica nietzschiana.

Este artículo, de manera concisa, tiene como objetivo analizar algunos temas del debate sobre el pensamiento de Nietzsche y la crítica al antropocentrismo. Elegimos desarrollar este análisis basándonos en la cuestión de la animalidad cínica. Se divide en cuatro momentos: el primero, acercando la filosofía de Nietzsche a la de Diógenes, el perro filósofo; el segundo, señalar las críticas que recibirá Nietzsche como filósofo neocínico, como filósofo propagador de un falso canismo; el tercero, la crítica de Nietzsche al pseudocinismo, proveniente de personajes de la Ilustración que frecuentaban los salones de la aristocracia. Finalmente, analizamos el declive de la fuerza filosófica de la figura del perro, su domesticación por parte de la burguesía liberal.

Palabras clave: antropocentrismo, cinismo, animalidade, crítica nietzschiana.

This article aims to concisely analyze some topics in the debate about Nietzsche's thought and the criticism of anthropocentrism. We chose to develop this analysis based on the issue of cynical animality. It is divided into four moments: the first, bringing Nietzsche's philosophy closer to that of Diogenes, the philosopher dog; the second, pointing out the criticism that Nietzsche will receive as a neocynical philosopher, as a philosopher propagating a false canism; the third, Nietzsche's criticism of pseudocynicism, coming from Enlightenment characters who frequented the salons of the aristocracy. Finally, we analyze the decline in the philosophical strength of the dog figure, its domestication by the liberal bourgeoisie.

Keywords: anthropocentrism, cynicism, animality, Nietzschean criticism.

1. Introdução

O antropocentrismo se constituiu como um projeto de correção e educação da animalidade dentro do homem. Entretanto, se pensarmos no conceito de animal político liberal, este nunca foi um conceito universalmente aceito; ele sempre esbarrou em contradições históricas sobre o que seria genuinamente humano: seríamos, ao mesmo tempo, superiores aos animais e superiores em relação a outros humanos? Escravos ou trabalhadores modernos, por exemplo, nunca deixaram de ser categorias que indicam uma frágil fronteira entre a vida humana e a vida animal. Nessa perspectiva, o cinismo antigo vem sendo retomado e se inserindo na reflexão acerca da animalidade política. Percebe-se que os antigos cínicos não eram alheios à *polis* grega, assim como suas lições deixaram pistas críticas acerca da nossa democracia e até mesmo da imagem que a própria humanidade faz de si mesma.

O cinismo foi um movimento que atribuía nobreza à animalidade, em oposição as culturas da superficialidade no homem. Por seus comportamentos “bizarros e embaraçosos”, os cínicos foram incluídos no bestiário grego e, ao mesmo tempo, podem ser vistos como os pioneiros da guerra cultural no mundo antigo (Navia, 2009, p. 107). Não é por acaso que Nietzsche, sob o prisma do cinismo antigo, tenha visto no liberalismo essa acentuação de honrarias sociais e políticas modernas como falsas promessas de igualdade ou de dignidade.

À primeira vista, parece paradoxal reconhecer nos cínicos o modelo da alma nobre, pois eram justamente os cínicos que ostentavam a vida simples e errante. Mas ao elogiar o cinismo, Nietzsche se tornaria alvo dos críticos de sua época. Nietzsche será tratado como neocínico, como aquele que desafia a filosofia catedrática e, contudo, seria notório – segundo críticos como Ludwig Stein – a falta de originalidade de sua vida cínica, em suma, teríamos um Nietzsche como filósofo plagiador. Até mesmo a raiva e a crueldade – afetos que aproximam a filosofia da animalidade – seriam coisas que revelam mais sobre a natureza de Nietzsche do que sobre a própria modernidade¹.

¹ Na verdade, essa é uma importante questão, comentada por Mazzino Montinari para criticar esse tipo de interpretação. Segundo Montinari (1991), no período de elaboração da filosofia de Zaratustra (1880-1884), Nietzsche vai se tornando “mais ele mesmo”, indicando uma total ruptura com os ideais decadentes e estetizantes de Wagner e Schopenhauer, isto significa dizer que ele leva a cabo de modo mais intenso a tarefa de “destruir convicções” (Montinari, 1991, p. 75). Além disso, seguindo ainda o comentário de Montinari, Nietzsche é um raro exemplo de “extrema concentração mental”, de “exercício incansável” e “inabalável do intelecto”, internalização e sublimação de experiências pessoais, das “mais extraordinárias às mais insignificantes” (Montinari, 1991, p. 13).

Para a crítica cínica, o antropocentrismo é uma força domesticadora do humano e do animal. Nessa dinâmica, segundo a crítica nietzschiana, o cão foi domesticado por nossa cortesia, esse afeto que só acentua a nossa desconfiança e hostilidade com o nosso humanismo. Pode-se dizer ainda que o antropocentrismo – na sua versão iluminista – foi uma crítica burguesa aos costumes da aristocracia do Antigo Regime, modelo da humanidade supersticiosa. Nesse contexto, surgiu a figura de Galiani, o autor que se personificava em sátiro, o cão dos salões nobres que denunciava a artificialidade da cultura e fazia muito sucesso com as mulheres como filósofo da impostura. Reivindicando o legado cínico, esse antropocentrismo cultural do iluminismo produzia um certo tipo de aversão em Nietzsche por causa do histrionismo, pois ele seria apenas o ressurgimento de um sátiro desfigurado, porém, sorridente. Nesse ponto, o sensualismo grego – do qual o cão cínico não deixa de ser um representante – não tinha muitas afinidades com as metamorfoses históricas de Galiani, que, como muitos artistas de sua época, atuava para adotar “a qualquer sinal”, “qualquer papel” (Nietzsche, 2006, p.69).

As páginas que se seguem se propõem a analisar alguns tópicos do debate sobre o pensamento de Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo. Optamos em desenvolver essa análise a partir da problemática da animalidade cínica. Ele se divide em quatro momentos: o primeiro, aproximando a filosofia de Nietzsche com a de Diógenes, o cão filósofo; o segundo, apontando as críticas que Nietzsche receberá como filósofo neocínico, como filósofo propagador de um falso canismo; o terceiro, a crítica nietzschiana ao pseudocinismo, advindo de personagens iluministas que frequentavam os salões da aristocracia. Por fim, analisamos o próprio declínio da força filosófica da figura do cão, de sua domesticação pela burguesia liberal.

2. Nietzsche e Diógenes. Cinismo e aristocratismo

A figura de Diógenes, o cínico, emerge muitas vezes nos textos nietzschianos como um fantasma político que assombra as tolices liberais. Dentre essas tolices, para Nietzsche, estaria a pretensa superação da animalidade do escravo pela “dignidade humana”, como se esse termo por si só limpasse a palavra “escravos” pela palavra “trabalhadores” (Nietzsche, 2003, p.246). O suor do trabalho moderno, a sujeira no rosto do trabalhador já seria uma espécie de abolição do assombroso aspecto dos escravos. Essa transição faria muito bem à “velha vaidade liberal” (*Ibidem*). Em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche apresenta Diógenes como um personagem filosófico antiburguês, pois a democracia liberal se mostra em seu conteúdo apenas como um movimento político vaidoso, no qual o próprio conceito de dignidade é representado como uma experiência de superexploração do trabalhador moderno. Diz Nietzsche: “O

cínico pensa de modo diferente sobre essa questão, porque despreza as honras: é assim que Diógenes foi, durante um certo tempo, escravo e preceptor” (Nietzsche, 2003, p.246). Nietzsche critica o sentimento histórico burguês que se vangloria da sua superioridade em relação ao helenismo. Ressalte-se a própria ironia nietzschiana ao falar de um “escravo” e de um “preceptor”, afinal, que trabalhador moderno seria aceito como preceptor, tendo em vista que a dignidade burguesa apenas acentua a inferioridade pública dos trabalhadores?

Por outro lado, muito se comentou sobre o fato de que Nietzsche reacendeu as tradições aristocráticas para associá-las a uma política autoritária e de valorização da moralidade burguesa. Assim como o anarquismo – movimento muitas vezes elogiado por Nietzsche como uma recusa “da violência e da crueldade estatal moderna” (Lemm, 2013, p.68), o cinismo ocupa também um importante lugar na defesa da singularidade em oposição às políticas e culturas de nivelção. Contudo, antes de qualquer coisa, é importante ressaltar um esclarecimento dado por Vanessa Lemm (2013) acerca do significado da alma nobre em Nietzsche. A filosofia de Nietzsche, acusada frequentemente de elitismo político, de fazer apologia a desigualdade entre os indivíduos, estabelece uma ordem hierárquica que, não obstante, não trilha os propósitos da desigualdade e, sim, se baseia na perspectiva da distância e da singularidade. É preciso, pois, “manter a distância e permanecer em silêncio sobre o valor do outro (incluindo o de si mesmo)”, tendo em vista que essa relação tem a finalidade maior da “preservação da singularidade” (Lemm, 2013, p.85).

Uma alma nobre não é aquela que está disposta a ser devassada pelo outro para obter a igualdade ou a comparação moral. Esse processo subjetivo que o próprio Nietzsche designou como “veneração”, sentimento distinto do conteúdo religioso, exercita e direciona a alma nobre para o respeito “diante de si mesmo e dos outros” (*Idem*, p.85). O perigo da vulgarização da alma nobre se constitui nos processos morais de comparação e isto pode ser melhor entendido da seguinte forma: quando se compara, elimina-se as distâncias e se acaba com “o valor e o sentido de responsabilidade individual” (*Ibidem*).

Não seria, portanto, adequado comparar as perspectivas da moral escrava com as da moral nobre. Não se deve desprezar o fato de que a moral do escravo (ou do rebanho) se baseia no especismo, ou seja, da criação de “qualidades que garantem a sobrevivência da espécie humana”, pois torna o “ser humano individual forte, estável e uniforme” (*Idem*). E embora o próprio Nietzsche ressalte que a moral nobre possa ser até mais fraca, não obstante, ela se abre para aquilo que é “novo” e “diverso” (Nietzsche, 2003, p.155). É curioso que, nesse sentido, Nietzsche recuse as ressonâncias do especismo na moral e na política, precisamente no que diz respeito a moral do rebanho, pois as chamadas

“comunidades fortes” oferecem sempre o perigo da aprendizagem da “subordinação do indivíduo” (*Idem*, p.156).

É claro que esse debate recai como uma crítica à moral utilitarista, ao qual o aristocratismo se opõe abertamente. O utilitarismo é a versão mais forte do antropocentrismo no campo da moral. Ele sim cria as relações de desigualdade entre os indivíduos, uma vez que o indivíduo só tem valor por aquilo que produz de efeito nos outros. O indivíduo só tem valor no utilitarismo se ele for útil, se ele se tornar um instrumento de uma instituição ou de uma coletividade; só se torna útil aquele que tem valor de “custo”, valor de “uso”, valor de “prazer” por aquilo que não causa “dano econômico” ou dano alheio (Lemm, 2013, p.86).

Qual o valor do humano? Essa é uma questão que colocará Nietzsche no caminho da releitura das correntes espirituais gregas. No conjunto dessas reflexões, de um modo geral, vamos encontrar exatamente a discussão em torno da animalidade no sentido de saber quem é esse animal que elabora e se confronta com a sua própria natureza. Nietzsche vai encontrar essa discussão justamente nas doutrinas epicuristas e cínicas. Em *Humano, demasiado humano* (1878) encontramos uma distinção entre essas duas correntes, uma distinção que, posteriormente, se tornará mais propensa aos cínicos.

O epicúrio utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes, eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move. O cínico, por outro lado, vagueia nu na ventania, por assim dizer, e se endurece até perder a sensibilidade. (Nietzsche, 2003, p.188)

Em princípio, os cínicos seriam apenas negadores, viveriam às margens do que chamaríamos hoje de cultura oficial. Mas não se pode negar uma certa desconfiança de Nietzsche com o epicurismo, como homens que testam sua natureza em ambientes artificiais, ainda muito abaixo de toda exigência e hostilidade do mundo. Nesse ponto, os cínicos seriam mais verdadeiros por caminharem “nus na ventania”.

Por certo, a ideia de uma associação entre o cinismo e a aristocracia pode ser bastante paradoxal. Ora, não são os cínicos aqueles que são reconhecidos nas praças e nas esquinas como homens sujos, de unhas encardidas, barbas desgrenhadas, com pequenas mochilas onde guardavam somente o necessário e bengalas que simbolizavam a vida errante? Mas a nobreza dos cínicos é ressaltada em uma outra ordem: são eles que não deixam de lembrar que a filosofia só é valiosa em tempos de “crise e incerteza” (Shea, 2010, p.1). Diógenes

era um mendicante, mas possuía a “mais refinada e sofisticada cultura dos tempos antigos” (Nava, 2009, p.107).

Não podemos esquecer que Diógenes pode ser considerado o primeiro grande filósofo antiplatônico. É famosa a piada do cínico que apresentava Platão como o filósofo “ vaidoso”, porém “ inútil”, pois de que valeria um filósofo que filosofava sem nunca ter “ perturbado” ou “ preocupado” alguém? (Shea, 2010, p.2). Assim, não é nenhum absurdo dizer que o cínico era visto por Nietzsche como um filósofo aristocrático, um “ homem seletivo”, no sentido de que ser alguém que se afasta da multidão barulhenta e supersticiosa. O cínico era, sobretudo, o próprio homem que buscava fugir da “ regra homem”. Essa definição nietzschiana do “ homem seletivo” pode ser lida no contexto de que o cínico era um bom combatente das vaidades e autoenganos da humanidade, ainda que não se pudesse ignorar as diversas tentativas no mundo antigo de transformar o cinismo em algo mais palatável, como um indivíduo exótico, que deveria ser domesticado para um melhor convívio com os outros. Nessa perspectiva, Nietzsche tece elogios ao filósofo cínico:

Aquele que, no trato com os homens, eventualmente não percorre as muitas cores da aflição, que não enrubesce e empalidece de nojo, fastio, compaixão, tristeza, isolamento, não é certamente um homem de gosto elevado; mas se ele não assume voluntariamente todo esse fardo e desgosto, sempre se esquivava dele e permanece, como foi dito, quieto e orgulhoso em seu castelo, uma coisa é certa: ele não foi feito, não está predestinado para o conhecimento. (Nietzsche, 2003, p.33)

A fama dos filósofos cínicos se deve muito ao fato de que eles eram considerados indivíduos intratáveis, indomesticáveis, com uma animalidade aflorada. Mas eram também vistos como homens que tinham uma fortaleza interior, pois não se deixavam dominar por falsas paixões. Os cínicos se inserem perfeitamente no projeto nietzschiano dos espíritos livres e, posteriormente, dos bons psicólogos. Eles sabiam percorrer cada recanto sujo da paisagem humana. É importante ressaltar que, em alguns momentos, Nietzsche se transfigura em cínico para criticar inclusive a música de Wagner como uma estética do “ bom andar, caminhar, saltar, dançar”, como se “ todas as funções animais fossem aceleradas por ritmos leves”, por “ áureas harmonias” (Nietzsche, 2001, p.270).

Essa reabilitação do filósofo cínico no interior do projeto nietzschiano colide justamente com a crítica dos processos de mediocrização política e cultural de sua época. Nietzsche usa o cinismo ao seu favor e, de fato, não se faz filosofia sem sentir o mal cheiro das tradições metafísicas e dogmáticas. É preciso uma filosofia da sujeira, uma maldade filosófica e, nesse ponto, os cínicos eram mestres. Citemos Nietzsche:

refiro-me aos denominados cínicos, àqueles que reconhecem em si próprios o animal, a vulgaridade, a regra, e, no entanto, possuem aquele grau de espiritualidade e o prurido que os obrigam a falar de si e de seus iguais perante testemunhas: – por vezes eles se espojam até em livros, como nos próprios excrementos. (Nietzsche, 2013, p.34)

Ainda sobre a questão da aristocracia cínica, existe o fato curioso de que os cínicos não deixaram de abordar aspectos relacionados ao vínculo ente *oikos* (lar, família) e o *nomos* (governo). Os mesmos chegaram a defender tratados econômicos (*logoi oikonomikoi*) que ofereciam uma visão mais ampla da aristocracia moral. O próprio Antístenes (mestre de Diógenes) escreveu um tratado sobre economia, pelo menos no sentido de pensar um outro modelo de riqueza. No século IV esse debate agitou as escolas filosóficas. Muitos destes tratados eram contados em tom anedótico, como por exemplo, a advertência que fez Diógenes a um jovem que “havia esgotado a fortuna que seu pai lhe deixara” e na pobreza, vivia fazendo dietas de “azeitona, pão e água” (Roubineau, 2023, p.33). Essa dieta, segundo o filósofo cínico, deveria ter sido a receita da vida matinal, para que o mesmo pudesse melhor desfrutar da janta. A riqueza e a fortuna são sempre perigosas e ilusórias, sempre fazem o indivíduo acreditar que o rico é aquele que não tem limites em sua economia.

Uma outra anedota é de que Aristipo (discípulo de Sócrates) indagara a Diógenes sobre que riquezas a filosofia poderia nos trazer. Diógenes respondeu que a filosofia é a “própria capacidade de ser rico sem ter um único óbolo” (Roubineau, 2023, p.33). Essa é uma redefinição radical sobre os valores do que é a riqueza e a pobreza, uma redefinição que diz respeito ao próprio debate cínico sobre a ferocidade ou a domesticação da filosofia.

3. Nietzsche como filósofo cínico, atrevido e negativo

No final do século XIX, ocorre um debate muito específico que diz respeito a ferocidade da filosofia, girando em torno de duas tradições iluministas. A primeira é aquela que fazia referência à radicalidade da filosofia e seu potencial de libertar o homem do seu estado de servidão. A segunda – uma tarefa mais interna – dizia respeito a atividade iluminista de desmascarar a filosofia dos bufões. Nesse contexto, temos a figura de Ludwig Stein, um crítico cultural que vai direcionar suas munições ao pensamento nietzschiano num ensaio intitulado *Friedrich Nietzsche. A cosmovisão e seus perigos* (1893). Nesse ensaio, Nietzsche é considerado um neocínico, cujo interesse pelo cinismo seria muito mais um “modismo” filosófico. Segundo Stein, Nietzsche se apresenta como um novo “gênio formador” que abala os “filosofemas” e enfraquece “os sistemas anteriores de pensamento” (Stein, 1893, p. 1). Na verdade, a juventude intelectual alemã se opunha à “filosofia catedrática” e estaria então disposta a seguir o

neocinismo nietzschiano, ele mesmo um renovador de filosofemas já aparentemente mortos.

Nietzsche é reconhecido como um habilidoso aforista. Contudo, Stein questiona a originalidade do filósofo. Nesse ponto, a crítica de Nietzsche aos valores morais já estaria presente em Antístenes e Epiteto na Antiguidade e até mesmo em Rousseau. Em suma, a figura de Nietzsche como crítico cultural inovador acabaria por ruir na imitação, pois todos os seus antecessores já buscavam às origens de uma natureza “anticorrupta” (Ibidem, p. 3). Nesse sentido, Rousseau seria mais original como cínico quando propôs um retorno à natureza. Stein conhecia a “antipatia” nietzschiana por Rousseau, mas no contexto mais geral, Nietzsche seria muito mais um discípulo de Rousseau do que se imagina, como crítico que volta à natureza para disso formular o desprezo pela cultura como uma instância que escraviza a naturalidade da própria humanidade (Idem, p. 4).

Nietzsche seria um “hedonista mais sofisticado”. Entretanto, o “cinismo” (ironia de Stein) nietzschiano não estaria à altura de Diógenes. Nietzsche seria um pensador “bom vivant” com momentos de “autoflagelo” de sua própria natureza, e por isso, talvez, precisasse se autorregular pelo dionisismo orgiaco, e isso revelaria um pouco da “raiva” e da “crueldade” destrutiva do filósofo contra os valores ocidentais (Idem, p.5).

Nietzsche pode ser considerado um cínico, de acordo com Stein, apenas em suas extravagâncias literárias. Ele via Nietzsche como um homem tímido no meio social, mas que se transfigurava em “matador de dragões” em seu gabinete com sua “caneta na mão”. Com essa mesma caneta seu espírito estava cheio de “bravatas imprudentes e malícia mefistotélica” (Idem, p. 21). Nisso, prossegue Stein em sua crítica, o cinismo podia ter alguma valia ou afinidade escandalosa. Já sua obra inicial, *O Nascimento da tragédia* prejudicou suas relações acadêmicas, dado o pedantismo no universo intelectual da universidade da Basileia, enquanto a recepção de *Humano, demasiado humano* podia ser considerada, posteriormente, como uma obra totalmente impopular (Idem, p.21). Em outras palavras, Nietzsche foi um filósofo muito mais ignorado pelos leitores do que um cínico escandaloso e popular.

Segundo Ludwig Stein, a aproximação de Nietzsche com o cinismo se deve muito mais ao irracionalismo do filósofo. Ao mesmo tempo, esse parentesco filosófico com o cinismo se deve ainda a atitude em termos de “zombaria” e “amargura”, pois o próprio Nietzsche seria um idealizador dos cínicos como uma escola de “força hercúlea” (Idem, p.86), um idealismo cínico que se alimenta da falsa crença em seu *Zaratustra*.

Stein é um crítico mais adepto de Rousseau e Tolstói que direciona seu conservadorismo moral à Nietzsche. O eurocentrismo do autor é notório. Para ele, o perigo do cinismo nietzschiano contra a cultura e a civilização ocidental consiste em nos fazer acreditar que o mal é proveniente da “besta loira”. Mas, para Stein, o problema maior seria a “besta negra” como ontologia da “crueldade primitiva” ou das “crueldades instintivas (*Idem*, p.86).

4. Um pseudocínico nos salões. Nietzsche contra Galiani

Antes mesmo de Nietzsche ser classificado como filósofo neocínico, o esteticismo burguês reacendeu o cinismo antigo. A própria arte burguesa estava atrás de um corpo, digamos assim, de uma sensualização da natureza que o cinismo antigo poderia indicar. Para Sloterdijk (2011), o “neocinismo”² foi um impulso estético a partir do jovem Goethe, mais precisamente de uma arte que ensina novamente a humanidade a rir e a chorar (duas atividades que expõem nossas paixões à nudez cínica) e que, sobretudo, possa se alegrar e troçar dos seus “deuses” e das “leis” (Sloterdijk, 2011, p.153). Foi a voz de Goethe que reivindicou um iluminismo menos racionalista e um iluminismo mais “sensorial”, já que não se produz esclarecimento sem a experiência com o corpo, sem a sensualidade da natureza.

Os cínicos são os filósofos que aliam animalidade e espiritualidade, filosofia e sensualidade. Todavia, Nietzsche reconhece a existência do pseudocinismo, de uma apropriação enganosa, de um cinismo grosseiro praticado na modernidade. Não se trata mais de uma verdade escondida no homem e que precisaria ser dita com ferocidade, mas, inversamente, de uma animalidade da dissimulação. Nietzsche citará, por exemplo, a figura de outros animais como símbolos da bufonaria, como no caso do bode e do símio.

Há inclusive casos em que o fascínio se mistura ao nojo: quando, por um capricho da natureza, o gênio é associado a um desses bodes ou macacos indiscretos, como o abbé Galliani, o mais profundo, o mais penetrante, e talvez também o mais sujo homem do século – ele era bem mais profundo que Voltaire e, portanto, muito menos loquaz. Com mais frequência ainda ocorre, como foi insinuado, que uma cabeça científica se encontre num corpo de símio, uma refinada inteligência de exceção numa alma vulgar – o que não é raro entre médicos e fisiólogos da moral. (Nietzsche, 2013, p.34)

Na citação acima, aparece o nome de um personagem provocador que suscitava a antipatia de Nietzsche. Trata-se do filósofo napolitano Abbé Galiani

² Na grafia portuguesa se admite o termo “kinismo” para realçar justamente a referência ao cinismo antigo.

que, em suas correspondências reivindicava uma identidade intelectual francesa, sendo considerado, inclusive, um sucessor de Voltaire. Na verdade, ele era muito conhecido no círculo dos iluministas franceses, pois arrancara elogios do próprio Diderot, que o definiu como um homem de “bom coração e alegria, a imaginação, o espírito, a travessura, a brincadeira, enfim, tudo o que nos faz esquecer as agruras da vida” (Bierman, 1912, p. 60). Mas, acima de tudo, Galiani gostava de se ver como um pensador cínico, um filósofo além do seu tempo (Bierman, 1912, p. 58).

Galiani costumava ostentar um estilo satírico, exótico e muitas vezes buscava inspirar temor em seus adversários, daí muitas vezes a imagem da zombaria, do pensador com a cabeça de um “arlequim” ou de “Maquiavel” (Bierman, 1912, p. 60). Assim, Galiani se apresentava também como um sátiro nos salões, um sátiro popular que é compreendido até mesmo pelas senhoras aristocráticas. Na verdade, esse gosto burguês pelo cinismo era visto como uma cosmovisão histórica.

O estilo cínico é atribuído a esse pensador devido a sua mente brutal e atrevida. Sua visão cínica entrou em conflito, por exemplo, com a de Rousseau. Para ele a educação do personagem Emílio não era propriamente um modelo reformador da sociedade. Emílio ainda se enquadra numa pedagogia para a qual a educação “nada mais é do que o adestramento”, isto é, uma pedagogia que oferece tão somente treinamento (semelhante ao treino dos animais) para que o indivíduo ocupe uma posição social. A lógica dessa pedagogia é fazer com que os “talentos naturais” sejam “restringidos e substituídos por deveres sociais” (Bierman, 1912, p. 60).

Nesse aspecto, podemos dizer que, ao formular seu projeto filosófico do espírito livre, Nietzsche esbarra em outros pensadores concorrentes dessa ideia. Galiani é aquele que em suas obras se apresenta nos salões do *Antigo Regime* como uma liderança cínica. Para não ser confundido, Nietzsche opõe de modo sarcástico a imagem da mordida, do dente do cínico, contra o sátiro sorridente.

Pois o homem indignado, ou que está sempre dilacerando e rasgando a si mesmo (ou, em seu lugar, o mundo, Deus, a sociedade) com os próprios dentes, pode ser moralmente superior ao sátiro sorridente e satisfeito, mas em qualquer outro sentido ele é o caso mais comum, mais irrelevante, menos instrutivo. E ninguém mente tanto como o indignado. (Nietzsche, 2013, p.34)

O cinismo representa, sem dúvida, uma virada filosófica nas reflexões de Nietzsche, porque está coadunado com a perspectiva da errância, do andarilho, da ousadia de novos passos, da metamorfose do olhar, que não se deixa prender pelo jogo dialético ou retórico da afirmação ou negação de teses sem vida e

experimentações, por isso as referências ao velho Diógenes: o filósofo que não tem lugar fixo, que vivia num barril e contradizia não apenas falsos argumentos como também a falsa vida. A diferença, contudo, é o fato de que, muitas vezes, Nietzsche não se personifica num cão, ele prefere a dietética das aves e seu longo voo.

Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando. (Nietzsche, 2008, p.12)

Mas ainda assim, Nietzsche reconhecia que os cínicos eram filósofos que ensinavam a importância da dietética da vida, de que possuíam um apetite preciso para a vida – pelo menos apreciavam os pedaços mais valiosos da vida; sabiam temperar-se em circunstâncias adversas. Daí o elogio ao velho Diógenes e suas pequenas doses de felicidade em oposição declarada ao pessimismo da vida. É digno de nota que Nietzsche usou muitas vezes o cinismo (sua afirmação da vida) contra o pessimismo de Schopenhauer.

De fato, um mínimo de vida, um desprendimento de todo apetite mais grosseiro, uma independência em meio a toda circunstância desfavorável, juntamente com o orgulho de poder viver em tais circunstâncias; algum cinismo talvez, algum barril, mas também, certamente, muita felicidade caprichosa, muita quietude, luz, refinada tolice, oculta exaltação – tudo isso resultou, enfim, num grande fortalecimento espiritual, numa crescente alegria e abundância de saúde. A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma demorada guerra como a que em mim travei contra o pessimismo do cansaço de vida, e já por qualquer atencioso olhar de nossa gratidão, que não deixa escapar a menor, mais delicada, mais transitória dádiva da vida. (Nietzsche, 2008, p.12)

5. Entre o cão e as aves

A escola cínica não esteve imune a outras apropriações que iam além de seus propósitos. O tom jocoso e o estilo sarcástico podiam muito bem ser imitados apenas para que, posteriormente, os cínicos fossem acusados de falta de autenticidade. O próprio Nietzsche não escapou dessa crítica, como vimos anteriormente, em relação ao ensaio de Ludwig Stein, acusando-o de plagiador neocínico. Mas, segundo Nietzsche, o personagem mais notório dessas imitações maldosas foi justamente Platão, que a maneira dos cínicos, satirizava para seus contemporâneos. O riso platônico, seu riso moral, já era uma desfiguração histórica do riso cínico, pois:

Platão, assim me parece, junta confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro decadente do estilo, carrega uma culpa semelhante à dos cínicos que inventaram a satura Menippea”³. (Nietzsche, 2006, p.102)

Do mesmo modo, a mutação política e cultural do termo *Kynismus* (expressão alemã para designar o cinismo antigo) para o termo *zynismus* (expressão moderna de cinismo) já pode ser encontrada, implicitamente, nos textos de Nietzsche. Temos o caso do burguês escandalizador. Na verdade, a burguesia liberal gostava de provocar seus rivais socialistas ostentando não mais a pobreza (como faziam os cínicos clássicos) e, sim, suas propriedades e suas promessas de igualdade. O burguês é o cínico moderno (como hipócrita político e moral) que finge espalhar bem-estar e democracia aos errantes e necessitados. Esse é o típico caso de como o cinismo burguês é o ato do “inautêntico e histriônico de seus prazeres de vida, que se acham mais no sentimento de oposição (no fato de outros não os ter e invejá-los) que no sentimento de plenitude e elevação da força” (Nietzsche, 2008, p.304). Esse declínio da força e da energia animal não deixou de afetar a própria alegoria cínica do cão.

Para Nietzsche, o cão é o animal que foi domesticado pelo antropocentrismo, o animal que uiva e choraminga, o animal supersticioso por causa de fantasmas e medroso por causa dos usurpadores (Shapiro, 2004, p. 55). Imagem, sem dúvida, bastante oposta à do cão cínico. De todo modo, a alma humana com o seu próprio treinamento e domesticação não deixou de se imprimir no comportamento animal. Shapiro (2004) destaca que uma relação como essa imprime a crença de que todo ser humano é um soberano em potencial a partir de uma relação do indivíduo que “treina os animais inferiores”, notadamente o cão. Assim, os indivíduos treinam e são treinados para serem “treinadores e donos de cães”, onde se funda uma nova escola de obediência entre o humano e o animal de estimação” (*Ibidem*, p. 55). Em outras palavras, o cão revela o próprio ego dos indivíduos.

Os cães já tiveram ancestrais selvagens, já foram por assim dizer “feras predadoras” (*Idem*). Nisso, os cães se irmanam com os humanos por meio do fenômeno da domesticação. A mesma técnica que domesticou os cães servirá também para domesticar seres humanos e o ego que, por sua vez, não seria tão diferente da personificação de um cão. É curioso que Nietzsche ressalte o quanto nós transferimos ao cão nossas faltas, o quanto vemos no animal de estimação o nosso ego, uma espécie de substituto servil. A questão é que nossas frustrações e

³ Em relação a *satura Menippea* (sátira menipéia), trata-se do estilo satírico de Menipo de Gadara (séc. III a.C.), cínico grego que costumava imitar seus rivais para produzir efeito risível. Ver também importante nota da tradução brasileira de Paulo C. de Souza, *Crepúsculo dos ídolos*, nota 144, p.128.

ressentimentos não se comportam como cães que nos divertem, que ficam em seu lugar – de modo silencioso – quando são reprimidos. De fato, o ego nos segue como um cão, mas ele não se comporta como tal.

Diz Nietzsche em *A Gaia Ciência*: “Dei um nome à minha dor; chamo-a de cão” (Nietzsche, 2011, p.210). A dor do ego se transmuda em animal. Essa é uma questão bastante peculiar do antropomorfismo moderno. Desde a tradição homérica – mais precisamente com a feiticeira Circe – o humano regride à condição animal. Para Nietzsche, inventamos uma outra forma de metamorfose, na qual seriam os animais que se transmudam em humanos, não precisamente para assumir os nossos traços fisionômicos e, sim, para assumir os nossos afetos, como se o animal fosse o álibi perfeito da nossa compaixão. Assim como se domestica um cão, domestica-se também as feridas humanas, pois nossa dor “é tão fiel, tão importuna, e desavergonhada, tão divertida, tão esperta como um cão” (Nietzsche, 2011, pp.210-211).

Busca-se interiorizar no animal uma suposta virtude. O que Nietzsche mostra é que essa pretensa relação moral com o animal é também um experimento da dissimulação. O fato de se ter uma dor (assim como se possui um cão) não significa que queremos nos desapegar dela, queremos ainda torná-la “fiel”. O cão cínico que antes era o emblema do filósofo insolente é agora uma presença importuna por suas queixas. O animal se torna assim uma espécie de espelho psíquico, onde a dor não produz apenas lamentos como também diverte o próprio dono.

Por outro lado, tanto a dor como o cão é uma memória genealógica do gosto humano por processos de animalização pela via da servidão, de como ainda gostamos de serviçais, pois “eu posso nela mandar e descarregar o mau humor: como fazem os outros com seus cães, criados e mulheres” (Nietzsche, 2011, p.211). Com efeito, Nietzsche já não representará o seu pensamento em textos posteriores por meio da figura do cão. Nem mesmo o cão Cérbero escapou dessa irônica renúncia nietzschiana do cão que personifica uma mentalidade domesticadora. Ora, o homem ético seria aquele que é cortês justamente com os outros e os animais, contudo, todo processo de domesticação é no fundo um secreto pensamento que se fundamenta na hostilidade. Dar biscoitos ou outros agrados significa também um aprendizado em mitigar sua ferocidade, em docilizar o paladar e isso não significa um triunfo da bondade. A domesticação provém de uma cultura receosa, da desconfiança, pois criamos termos morais para esconder os nossos maus afetos, como por exemplo, a própria “cortesia” (Nietzsche, 2011, p.179).

Os cães são animais que foram educados ao longo do tempo para uma “obediência escrava” (Shapiro, 2004, p. 56) e, na verdade, cães e gatos seriam uma

versão já decadente da animalidade, daí muitas vezes a referência elogiosa de Nietzsche às aves de rapina. Talvez, nesse antropocentrismo, o gato tenha aprendido algo com o nosso ego, em especial a desonestidade nas relações sociais.

No texto final de *O andarilho e sua sombra* encontramos instigantes citações referentes ao cão. O cão não é o animal mais apropriado para os espíritos livres. Ele não é o animal que melhor compartilha as despedidas e o distanciamento, não é o animal que compartilha das alegrias, da “promessa” de novos caminhos.

Por isso também não gosto do cão, o indolente parasita que agita a cauda, que apenas como servo dos homens se tornou canino, e que eles costumam louvar como sendo fiel ao senhor, dizendo que o acompanha como sua –

A sombra: Como sua sombra, é o que dizem. Talvez eu hoje te acompanhe já por tempo demais? (Nietzsche, 2008, p.313)

O cão pode ser interpretado como a figura do mau discípulo, que não sabe pensar sem a companhia do seu mestre e, novamente, podemos recorrer a outro belo ensaio de Shapiro acerca da importância das aves no pensamento nietzschiano. Já não é mais o insulto, o latido feroz do cão nos mercados e, sim, o canto tranquilo do pássaro a partir de “novas canções com uma nova lira” (Shapiro, 2004, p.84). Nietzsche celebra uma sabedoria dos pássaros e o seu gosto “magnificamente infinito de mar e céu” (*Ibidem*). O nomadismo dos pássaros, esse animal que territorializa sua casa em vários lugares e também (des)territorializa espaços para depois (re)territorializar a terra, o mar e o céu. É o animal que lembra que ainda podemos cantar e que foge da voz humana, talvez porque esteja cansado dos discursos e pregações humanas (*Idem*).

Nietzsche escreve uma canção de amor ao pássaro albatroz em *A Gaia Ciência*. Quem conseguirá domesticar esse pássaro que vive nas alturas? O cão já se encantou com o repouso da vida humana, ele já não quer nem mesmo vagar como um errante, mas apenas passear ou até mesmo ser carregado nos braços por seu dono. Talvez o cão cansado tenha atingido sua meta com a domesticação.

Nesse sentido, o antropocentrismo é sempre a promessa do antropomorfismo, um desejo irrefreável do humano em domesticar os animais – ou com a força bruta ou com os seus afetos amolecedores da própria força animal. Nietzsche foi sempre um crítico da obsessão antropocêntrica de medir o animal por sua fraqueza, de fazê-los temer diante do humano.

Quero ter meu leão e minha águia junto a mim, para que sempre tenha avisos e presságios que ajudem a saber quão grande ou quão pequena é minha força. Hoje preciso baixar até eles o meu olhar e teme-los? E voltará

o momento em que eles erguerão até mim o seu olhar, com temor?
(Nietzsche, 2001, p.211)

Por isso, Zaratustra vive em sua gruta, em companhia de uma águia e de uma serpente em louvor ao sol. O primeiro é o animal que vive nas luminosas paisagens, enquanto o segundo não teme descer aos profundos abismos e secretos esconderijos. E, contudo, ao abandonar a companhia dos animais para “novamente ser homem”, Zaratustra correrá perigo de seu próprio declínio. Viverá na ilusão de que o mundo sempre precisa da sabedoria humana.

Se seguirmos as pistas da ironia nietzschiana iremos reconhecer que o sábio antropocêntrico é sempre grandiloquente e, por isso mesmo, os nossos cães modernos ladram tão alto. Entretanto, tudo parece se condensar na tagarelice e isso levou Nietzsche a recorrer novamente a uma ave em *Assim falou Zaratustra* para definir em “A hora mais silenciosa” que os melhores pensamentos “chegam com pés de pomba” (Nietzsche, KSA-4, p.187).

Bibliografia

- Bierman, W. E. (1912). *Der Abbé Galiani als Nationalökonom, Politiker und Philosoph nach seinen Briefwechsel*. Leipzig: Verlag von Vert e Comp.
- Navia, L. E. (2009). *Diógenes, o cínico*. Trad. Luiz Alberto M. Cabral. São Paulo: Odysseus.
- Nietzsche, F. (2011). *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2008). *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2003). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlim/Nova York/QMunique: De Gruyter/DTV.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Chile: FCE.
- Mazzino, M. (1991). *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Cinismo e animalidade. Nietzsche e a crítica ao antropocentrismo

Flávio Valentim de Oliveira

- Roubineau, J.-M. (2023). *The Dangerous Life and Ideas of Diogenes the Cynic*. Trad. Malcolm De Bovoise. London: Oxford, University Press.
- Shapiro, G. (2004). Dogs, domestication, and the Ego in ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. *A Nietzschean Bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc. New York.
- Shapiro, G. (2004). The Halcyon Tone as Birdsong. in ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. *A Nietzschean Bestiary. Becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publisher, Inc. New York.
- Shea, L. (2010). *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. USA: Johns Hopkins University Press.
- Stein, L. (1893). *F. Nietzsche's. Weltauschauung und ihre Gefahren. Ein Kritischen Essay*. Berlin, De Gruyter.
- Sloterdijk, P. (1983). *Crítica da Razão Cínica*. Trad. Manuel Resende, Lisboa: Relógio D'Água.

FLÁVIO VALENTIM DE OLIVEIRA

Doutor em Educação pela UFPA com estágio doutoral no departamento de história, filosofia e patrimônio da ciência e da tecnologia na faculdade de ciências e tecnologia da Universidade Nova de Lisboa-Portugal. Atualmente é professor de filosofia da do ensino médio SEDUC-Pa . Tem experiência de docência no nível superior e tecnológico e desenvolve pesquisas na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Contemporânea, atuando principalmente nos temas da ética e estética; filosofia e literatura em Kafka, Nietzsche, Foucault, Walter Benjamin e T.W. Adorno. Desenvolve pesquisas e projetos de extensão (popularização da ciência) no campo da ecoética com comunidades amazônicas na ilha de São Mateus Barcarena-Pará.

**GENEALOGÍA DE LA ZOOTECNIA:
LA BIOPOLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA ESPECIE
HUMANA¹**

**GENEALOGIA DA ZOOTECNIA:
A BIOPOLÍTICA PARA ALÉM DA ESPÉCIE HUMANA**

**GENEALOGY OF ZOOTECHNICS:
THE BIOPOLITICS BEYOND HUMAN SPECIES**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 24.09.24

Benedetta Piazzesi

Doctora en Filosofía por la Scuola Normale Superiore di Pisa (Italia). Investigadora en la EHESS (Francia). Email: benedetta.piazzesi@gmail.com

Traducido por:

Josué Imanol López

Maestro en Filosofía por la Université de Paris 8 (Francia) y Licenciado en Filosofía por la UAQ (México). Miembro del comité editorial de la RLECA y del ILECA.

Email: imanollopez@gmail.com

Julieta Campos

Traductora de francés. I.E.S. en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández" (Argentina).

Email: julieta.camed@gmail.com

¹ Traducción de Piazzesi, B. (en prensa): "Généalogie de la zootechnie: Enquêter la biopolitique au-delà de l'espèce humaine", En Gandolfi, G., Ienna, G. y Wolfe, C. (eds.): *Political Epistemology and Biopolitics: A critical Encounter*. Éditions Matériologiques: París. Agradecemos enormemente a Benedetta Piazzesi por permitirnos traducir su capítulo de libro.

En este artículo Benedetta Piazzesi investiga la transformación de las tecnologías de crianza animal entre los siglos XVII y XIX con el objetivo de descentrar al sujeto humano en la reflexión biopolítica. Hacer una genealogía del gobierno sobre los otros animales le permite historizar dicho poder que comúnmente se presenta como connatural al ser humano desde su origen. La autora reconstruye un complejo proceso en el que la vida de los animales sufre una doble valorización tanto económico-política, en tanto recursos a explotar, como epistemológica, en tanto objetos de saber. Las prácticas de crianza y explotación animal responden a lógicas gubernamentales diversas y discontinuas: de la *estatización del ganado* en el régimen de haras, pasando por la descomposición del cuerpo en las técnicas de *dressage* equino, para transformarse y extenderse con el surgimiento de la ciencia veterinaria, culminando a finales del siglo XIX con la emergencia de la zootecnia.

Palabras clave: biopolítica, *dressage*, veterinaria, zootecnia.

Neste artigo Benedetta Piazzesi investiga a transformação das tecnologias de criação de animais entre os séculos XVII e XIX com o objetivo de descentralizar o sujeito humano na reflexão sobre a biopolítica. Analisar o governo sobre os outros animais a partir de uma perspectiva genealógica permite historicizar esse poder que comumente é apresentado como inato ao ser humano desde a sua origem. A autora reconstrói um processo complexo em que a vida dos animais não humanos entrou nos cálculos de uma dupla valorização, tanto econômico-política, enquanto recursos a serem explorados, como epistemológica, enquanto objetos de conhecimento. As práticas de criação e exploração animal respondem a lógicas governamentais diversas e descontínuas: desde a *estatização da pecuária* em regime de rebanho, passando pela decomposição do corpo nas técnicas de *dressage*, até a transformação e propagação de tais práticas com o surgimento da ciência veterinária, culminando no final do século XIX com a emergência da zootecnia.

Palavras-chave: biopolítica, *dressage*, veterinária, zootecnia.

In this article, Benedetta Piazzesi investigates the transformation of animal husbandry technologies between the 17th and 19th centuries, with the aim of decentering the human subject in the reflection on biopolitics. Analyzing the government over other animals from a genealogical perspective allows us to historicize this power that is commonly presented as innate to human beings since their origin. The author reconstructs a complex process in which the lives of non-human animals entered the explicit calculations of a double valorization, both economic-political, as resources to be exploited, and epistemological, as objects of knowledge. Animal husbandry and exploitation practices respond to diverse and discontinuous governmental logics: from the *nationalization of*

livestock farming in a herd system, through the decomposition of the body in *dressage* techniques, to the transformation and propagation of such practices with the emergence of veterinary science, culminating in the late 19th century with the emergence of zootechnics.

Key Words: biopolitics, *dressage*, veterinary medicine, zootechnics.

1. Introducción

En el “programa de estudio” que Michel Foucault presentó ante el Collège de France en 1969, destacan las “técnicas de cría, los intentos realizados para el mejoramiento de las especies” y “los esfuerzos para combatir las epidemias animales” (Foucault, [1969]2001, p. 872), entre otros campos de investigación posibles para averiguar la emergencia de los saberes de la herencia. A pesar de la yuxtaposición entre discursos raciales y tecnologías de explotación animal, Foucault nunca desarrolló esta pista de investigación. Por otro lado, y tiempo después, diferentes autores reconocieron la necesidad de considerar las estrategias de cría animal en el marco de una investigación genealógica de los dispositivos biopolíticos. En particular, en *La matrice de la race* (La matriz de la raza), Elsa Dorlin reconoce una “continuidad de las prácticas de selección y mejoramiento de grupos tanto animales como humanos” (2006, p. 183). De manera más reciente, Claude-Olivier Doron dedicó un extenso capítulo de su obra *L’homme altéré* [El hombre alterado] a lo que él denomina las “raíces animales de la biopolítica” (2016, pp.17-43.). Mientras Dorlin critica “la anterioridad de la zootecnia con respecto a la eugenesia” en favor de una “continuidad de prácticas sociales y políticas” (que, en el contexto colonial, encuentra una concretización completamente contemporánea en las experiencias zootécnicas), Doron reivindica la anterioridad de la zootecnia no solo respecto de la eugenesia, sino, de manera más general, respecto de los dispositivos de biopoder² (Dorlin, 2006, pp. 183-184; Doron, 2016, p. 222).

Más allá del problema cronológico que queda por resolver, en este debate se expresa una necesidad novedosa que merece ser destacada: considerar las estrategias de mejoramiento de las razas animales y la gestión de su reproducción como tecnologías biopolíticas en sí mismas. Entre las lógicas de poder que involucran a los animales y las que involucran a los seres humanos, de hecho, se crea algo novedoso. Los estudios historiográficos que se habían dedicado al vínculo entre concepciones del animal y transformaciones políticas a partir de los años 1980 se limitaban a asignar a los animales un papel metafórico. Basta con

² Para una comparación de los enfoques de Dorlin y Doron sobre la reproducción animal, véase Amborg, J. (2022).

recordar el estudio pionero de Maurice Agulhon, “Le sang des bêtes: le problème de la protection des animaux en France au XIX^e siècle” (La sangre las bestias [bêtes]: el problema de la protección de los animales en Francia en el siglo XIX), donde el autor analiza la emergencia de un gobierno moral y paternalista de los animales, como el que promueven las Sociedades protectoras de animales. El historiador, que solo puede ver la metáfora de lo que Marx y Engels denominaron en su momento el “socialismo burgués”, lo dice de forma explícita: la protección de los animales representa “un problema de relación con la humanidad y no de relación con la naturaleza” (Agulhon, 1981, p. 81). La tesis es radical: los animales, incluso cuando parecen ser los protagonistas, están excluidos de toda cuestión política. Esta “historia cultural de los animales”, como la denomina Pierre Serna (2017, pp.12-13), reduce las formas de explotación animal a figuras alegóricas (superestructurales) de una lógica de poder más fundamental (estructural) que sería la del humano respecto del humano.

Para retomar el vínculo entre zootecnia y biopolítica, en los textos de Dorlin y Doron, la relación de analogía finalmente cede el espacio a una continuidad real. En este sentido, Dorlin rechaza cualquier tentativa de “analizar en términos de analogía la reducción de los seres humanos a ganado” (2006, p. 184): no se trata de interpretar la dominación del ser humano sobre los otros animales como un terreno de prefiguración simbólica de las relaciones de dominación humana. Las tecnologías que tienen por objeto el mejoramiento de las razas animales y la especie humana mediante la gestión de la reproducción pertenecen al mismo régimen de realidad política: se trata de “diversas prácticas locales (...) con un eje continuo” (Dorlin, 2006, p. 184-185). A su vez, Doron identifica un equívoco recurrente cuando se trata del *gobierno de los vivientes* para señalar únicamente los dispositivos que se dirigen a los seres “humanos en tanto seres vivientes” olvidando que “esta nueva consideración de la vida y de la especie en el gobierno de las poblaciones abre un espacio de continuidad entre el humano como ser viviente –que se intentará gobernar– y el resto de los seres vivientes” (Doron, 2016, p. 222).

De este modo, mi intención es situarme con respecto a este debate centrando la atención a la historia de las formas de gobierno de los animales sin que estas se reduzcan a simples premisas para los *verdaderos* dispositivos biopolíticos (que serían los que corresponden a los seres humanos). Tomar en serio las lógicas de poder que se ejercen sobre los animales no humanos representa un doble desafío. Por un lado, las tecnologías de cría son el resultado de una parte fundamental de las transformaciones gubernamentales de la época moderna y pueden, de tal modo, reconocerse en su estatus político. Por otro lado, el propio concepto de biopolítica resulta extendido, incluso pluralizado, en la consideración de la gestión diferenciada de las poblaciones (humanas y no humanas) y de su

reproducción. En este sentido, una genealogía de los dispositivos de explotación animal puede asociarse con el proyecto de “descentralización del concepto de biopolítica”, que recientemente propuso Orazio Irrera. Una descentralización implica la reconsideración de todo el “campo gubernamental del ser vivo con el fin de aprehender un conjunto de intervenciones políticas diferenciadas de acuerdo con la especie (o las especies) cuya vida debe sobrevalorarse” (Irrera, 2018, p.163).

En esta contribución, me propongo investigar la transformación de las tecnologías de la cría animal entre los siglos XVII y XIX, por detrás de las transformaciones más generales de las lógicas gubernamentales modernas, con el objetivo de contribuir a trazar el perfil de una “biopolítica pensada más allá de la primacía antropológica” (Irrera, 2018, p. 166). Desde la segunda mitad del siglo XVII, la consideración progresiva de la producción animal por parte del Estado de hecho señala que *la estatización del ganado* es una de las figuras que deben integrarse al proceso más general de “estatización de lo biológico” descrito por Michel Foucault. De este modo, voy a continuar el doble proceso de valorización de los animales domésticos que se desarrolló entre los siglos XVIII y XIX: una valorización económico-política, que atribuye una importancia novedosa a la explotación animal en las teorías económicas y las preocupaciones estatales, así como una valoración epistemológica que culmina con la emergencia de las disciplinas dedicadas al estudio de la productividad fisiológica de las razas útiles (medicina veterinaria y zootecnia). Por medio de una investigación genealógica sobre los modos de explotación animal, será posible reconsiderar el campo de aplicación de lo que Michel Foucault denominó “bio-política”. No se trata de extender sus fronteras de forma infinita para hacer su correlato transhistórico de todo *poder sobre la vida*, sino, por el contrario, contribuir a la definición de las condiciones de emergencia históricas del modelo de gobierno que se enfoca en los seres humanos, así como en los otros animales “en tanto seres vivientes”.

Por otro lado, estoy convencida de que una investigación genealógica en torno a las lógicas de gobierno de los animales en la época moderna ofrece la oportunidad de revisar la conexión, de acuerdo con una vía menos emprendida, que existe en algunos aspectos de las investigaciones de Georges Canguilhem y de Michel Foucault. De hecho, la pregunta que guía mi análisis es: ¿Qué lógicas de poder sobre los animales se redefinen en torno a los nuevos modelos epistemológicos de las ciencias de la vida? Georges Canguilhem en particular destacó la importancia de esta reorganización de los saberes en torno al problema de lo viviente que culmina con la epistemologización de las ciencias de la vida, reconociéndola como un evento de gran relevancia para nuestra modernidad. Por otro lado, Michel Foucault identificó, en este mismo “umbral de modernidad biológica”, un punto crucial de transformación en las lógicas gubernamentales.

En este sentido, a partir de las herramientas de la epistemología histórica y de la genealogía, me propongo examinar el modo en que determinadas transformaciones del estatuto epistemológico de los vivientes entre los siglos XVII y XIX se corresponden con otras tantas transformaciones en la lógica de su gobierno.

2. El proceso de estatización del ganado

A partir de finales del siglo XVII, lentamente se lleva a cabo un proceso de valorización económica y política de la cría animal. Este proceso condujo al declive de la idea, que durante mucho tiempo fue preponderante en la literatura agronómica, de que la cría animal solo sería un “mal necesario” (Mayaud, 1997, pp. 11-32), es decir, una estrategia onerosa, pero indispensable para aprovechar mejor los productos de la tierra (en términos de abono y conversión de los recursos que el ser humano no puede consumir directamente). A partir de los años 60 del siglo XVII y luego, durante el transcurso del siglo siguiente, una serie de iniciativas estatales se destinaron al desarrollo de la cría animal, lo que demuestra una consideración del ganado como recurso económico en sí mismo.

Algunos historiadores como André Bourde (1967), Daniel Roche (2008) y Eric Baratay (2011) destacaron la importancia del decreto con el cual el 17 de octubre de 1665, Jean-Baptiste Colbert reformó el sistema de cría equino: con la “Ordenanza del Consejo de Estado para la recuperación de los haras”,³ el ministro de finanzas de Luis XIV confió a ciertas caballerizas seleccionadas algunos sementales valiosos para que mejoraran la raza de los caballos franceses con el fin de reforzar el ejército.⁴ La revolución militar, que se asocia con la formación de los Estados modernos (Parker, 1993), da un primer impulso a la producción centralizada de animales para la caballería: “Respaldar, prevenir su crecimiento, definir sus caracteres, todas estas son las motivaciones principales del poder político” (Roche, 2008, p. 160). Los conflictos armados y la competencia económica entre las naciones que marcaron el siglo XVII llevaron a los Estados a interesarse en la gestión de los recursos animales. Incluso a comienzos del siglo, el tratado más importante de agricultura de la época, el *Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, de Olivier de Serres, no contempla la conveniencia de las intervenciones estatales, ya que el “gobierno del ganado [*bestail*]” se confía a la responsabilidad del “prudente padre de familia”.⁵ Cuando, 60 años después, Gabriel Calloet de Querbrat edita unos folletos sobre la importación de caballos

³ [N.T.] Los haras en Francia son establecimientos destinados a la crianza de caballos.

⁴ Ver Colbert, J-B. (1867), pp. 223-228. También ver el Apéndice en “Arrêt du Conseil d'Etat pour le rétablissement des haras”, pp. 569-570.

⁵ Cf. de Serres, O. ([1600] 1804), con una nueva edición acorde al texto, aumentada con notas y un glosario, p. 149. Cf. Boulaine, J. y Moreau R. (2002).

y animales con lana [*bêtes à laine*] desde Inglaterra y España,⁶ la situación más bien parece haber cambiado. Lejos de limitarse a una cuestión de economía doméstica, el mejoramiento de las razas de ganado y su gobierno ahora es un asunto de Estado, estrechamente vinculado con el poder militar de la nación y con su capacidad de contar con sus propios recursos animales. Mientras Olivier de Serres se lamentaba de la “negligencia” respecto del ganado y exhortaba el “buen cuidado”, “no dejar a nadie atrás” (de Serres, [1600]1804, p. cxc) de las posibilidades que ofrecía el mundo animal, Calloet de Querbrat se dirige directamente a Colbert con el propósito de colmar una escasez de recursos animales que afecta al reino. De hecho, Colbert había manifestado su preocupación sobre el problema de la “carencia de los caballos buenos y bellos”, razón que empujaba a Francia a comprarlos en el extranjero (Colbert, 1867, p.223-224):

Su Majestad, habiendo estimado que la recuperación de los haras en las regiones de su reino es muy importante para su servicio y ventajoso para sus sujetos –tanto por contar en épocas de guerra con el número de caballos necesario para levantar su caballería, como por no haber necesidad de transportar cada año sumas considerables a países extranjeros para comprarlos–, resolvió aplicarle una parte de los cuidados que dedica a la conducción de su Estado y a todo lo que puede hacerlo florecer (Colbert, 1867, p. 206).

Valiéndose de los consejos de especialistas como Alain de Garsault, el Consejo de Estado elige de este modo los mejores haras para asignar sementales con fines de reproducción. Sin embargo, la “Instrucción para la recuperación de los haras” no se limita a anunciar la compra y la distribución de los recursos animales de acuerdo con un plan centralizado. Con el objetivo de garantizar un “cuidado muy particular” (Colbert, 1867, p. 224) a los sementales que donó el Rey, se proporcionan las indicaciones que versan sobre las técnicas de cría. Las instrucciones refieren a: los espacios en los cuales los caballos tienen que ser alojados, las condiciones de luz y temperatura, las formas de colocar los herrajes, de alimentarlos y respecto de la monta. Entre otras cuestiones, el decreto establece que “dicho semental será puesto en la caballeriza más seca y menos húmeda posible: de ser viable, estará solo o, por lo menos, en un espacio separado de la caballeriza común, donde deberá estar cómodo” (Colbert, 1867, p. 224). En el interior del espacio abigarrado de la granja, el Estado logra un espacio celular donde los ejemplares que pertenecen al soberano se separan de los otros caballos y se los individualiza. Esta forma precoz, y más bien rudimentaria, de parcela para el ganado permite someter a los animales a nuevas técnicas de poder y a nuevos procesos de saber.

⁶ Cf., en particular, Calloet de Querbrat, G. (1666); Calloet de Querbrat, G. (1666); y Calloet de Querbrat, G. (1666). Cf. Dessaux, N. (2004).

Sin embargo, el aspecto más importante de las instrucciones que dio Colbert en 1665 implica las operaciones de monta, en la medida en que “lo más importante que debe considerarse en materia de haras (...) es concebir un potrillo similar a dicho semental” (Colbert, 1867, p. 226). La reproducción es la única función a la cual deben destinarse los sementales que asigna el soberano:

La intención del Rey es que los caballos que da y que hace buscar intencionadamente y con cuidados muy particulares en todos los estados de Europa donde los hay en escasez solo sirvan para montar a las yeguas; que no se les corte ni la cola ni las crines; que no se monte a ellos por ninguna razón; y que nadie, de ninguna condición ni calidad que sea, utilice una montura, bajo pena de exponerse al disfavor de Su Majestad, que será advertida por las personas nombradas por él para notificarla en cada región (Colbert, 1867, p. 227).

Esta focalización en el momento reproductivo señala que, en la obra de la recuperación de los haras que ambicionaron Colbert y Luis XIV, la función más importante de los animales es la capacidad de generar una buena herencia y establecer una raza valorizada. Esta empresa se concretiza en un aparato de inspectores e intendentes que controlan el uso de los ejemplares que otorga el rey. De este modo, el gobierno del ganado comienza a salir del campo de la exclusiva competencia del propietario para someterse a un conjunto de reglas emitidas directamente por el soberano y controladas de manera capilar. Además, en este momento la mejora de las razas se convierte en una cuestión de interés nacional. Por estas razones, si tal vez aún no es posible hablar, de acuerdo con la expresión foucaultiana, de una “estatización de lo biológico” (Foucault, 1997, p. 213), en la medida en que estamos por fuera del marco epistemológico de las ciencias de la vida, me propongo considerar el comienzo de un proceso de *estatización del ganado*, que consiste en la asunción del mejoramiento de las técnicas de cría y razas animales por parte del Estado.

3. *Dressage*⁷ y el alma de las bestias⁸

Comienza así un lento proceso de normalización de los procedimientos de cría de animales: desde el punto de vista reproductivo, con el “régimen de los haras”,

⁷ [N.T.] Hemos decidido dejar el término *dressage* en el francés original debido a su polivalencia semántica. Esta palabra viene del verbo *dresser* que puede significar enderezar, entrenar, adiestrar, domar, educar. Es un término que aparece en el léxico foucaultiano tras la publicación de *Surveiller et punir (Vigilar y castigar)*. En su traducción de dicho libro, Aurelio Garzón del Camino ha decidido traducir *dressage* a veces por adiestramiento, otras por educación, otras por encauzamiento de la conducta, otras más por coerción. Si bien esta estrategia facilita la lectura en español, puede ocultar que en Foucault *dressage* se trata de un término técnico que engloba todos estos sentidos al mismo tiempo.

⁸ [N.T.] Utilizamos el término “bestia” [*bête*] de manera intencional ya que así lo recogen los textos que analiza la autora, en donde por lo general se trata de ganado [*bétail*]. Los caballos no siempre ingresan en esta categoría, pero sí son contemplados dentro del grupo de animales de producción.

y desde el punto de vista disciplinario, con el desarrollo de una vasta literatura dedicada al problema del *dressage*, una vez más destinada al mejoramiento de la estrategia militar. La literatura ecuestre, el arte de la caballería y de la herrería habían introducido, ya en el siglo XVI, el problema del entrenamiento del caballo: basta con pensar en los maestros italianos del arte ecuestre renacentista, como Federico Grisone y Cesare Fiaschi⁹. Sin embargo, fue durante el siglo XVII que se multiplicaron y extendieron los tratados consagrados a las técnicas de *dressage*, especialmente en Inglaterra y Francia. En 1658, William Cavendish, duque de Newcastle, escribe *La Methode Nouvelle et Invention extraordinaire de dresser les Chevaux*¹⁰, que pronto se convierte en la referencia esencial en la literatura sobre el entrenamiento de caballos. Cavendish es un oficial del ejército y un hombre político que combina su pasión por la equitación con la necesidad de reformar la milicia a través de una eficiencia y orden nuevos, que encuentren en el *dressage* equino una base fundamental. Para ello, *La Methode* de Cavendish se propone inaugurar un nuevo sistema de *dressage* y de organización del picadero [*manège*], que él denominó “geométrico” y que siguió apareciendo en los tratados de los maestros franceses del siglo XVIII.¹¹ Las numerosas imágenes que acompañan la obra de Cavendish muestran claramente el carácter geométrico de las operaciones de *dressage*, que pasa por la descomposición de los movimientos del caballo en sus partes simples. El análisis de los comportamientos de los animales es, en ese sentido, un requisito previo para enderezarlos. La disección anatómica, modelo hegemónico de observación animal desde el Renacimiento¹², se configura de hecho en el siglo XVII como el correlato técnico del método analítico teorizado por los partidarios de la Revolución científica.¹³ A partir de esta descomposición del cuerpo animal en sus partes simples, se hace comprensible el modelo conceptual del animal-máquina, en tanto *recomposición* del cuerpo a partir de pedazos desarticulados de la observación anatómica.¹⁴

En *La Methode* de Cavendish, publicado veinte años después del *Discurso del método*, de Descartes, estamos frente a un trabajo minucioso de análisis y de

⁹ Cf. Grisone, F. (1551) y Fiaschi da Ferrara, C. (1556). Entre los primeros tratados de equitación británicos, influenciados por la escuela italiana véase Blundeville, T. (1560).

¹⁰ Cavendish, W. (1658). El tratado no será publicado en inglés hasta 1667 bajo el título *A New Method, and Extraordinary Invention, to Dress Horses*, en Londres.

¹¹ Uno de los más importantes expertos en *dressage* del siglo XVIII, que también era erudito y jinete, fue Claude Bourgelat, que hizo referencia a la obra de Cavendish en el título de su libro de 1744: Bourgelat, C. (1744), *Le Nouveau Newcastle ou Nouveau Traité de Cavalerie, géométrique, théorique et pratique*.

¹² Cf. Cunningham, A. (1997); French, R. (1999); y Olmi, G. (2006).

¹³ Basta con pensar en la segunda regla establecida por Descartes en su *Discours de la méthode* (*Discurso del método*) ([1637]1997). No podemos olvidar tampoco que Descartes ofrece una larga demostración de anatomía, cf. Descartes, R. (1997), pp. 46-60.

¹⁴ Cf. Piazzesi, B. (2017), pp. 173-184.

desarticulación de los movimientos del caballo, con el fin de describirlos “geométricamente”. Según esta “anatomía comportamental”, el movimiento se encuentra descompuesto en sus partes mínimas y el ritmo de las operaciones de *dressage* se estructura según una sintaxis rígida. Las reflexiones de Foucault sobre el dominio del poder disciplinario sobre el cuerpo humano también parecen pertinentes para un análisis de las tecnologías de *dressage* animal, especialmente cuando habla del “esquema anatómico-cronológico del comportamiento” que opera en las disciplinas:

El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones está definida; a cada movimiento se le asignan una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está prescrito. El tiempo penetra el cuerpo, y con él, todos los controles minuciosos del poder. (Foucault, [1975] 2009, p. 176)

El análisis minucioso que Cavendish consagra a los diferentes tipos de andar equino, del más lento y cadencioso al trote, del salto a la reverencia, muestra cómo, a partir de una descomposición en sus partes elementales, el movimiento puede ser recompuesto en una larga serie de operaciones disciplinadas. Como lo escribe Foucault, el cuerpo “entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone” (Foucault, [1975] 2009, p. 160). En términos más generales, la correlación establecida por Foucault entre el modelo conceptual del autómatas y el modelo disciplinario del *dressage* resulta aún más pertinente por el cuerpo de los animales:

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos, ya que aquí se trataba de sumisión y de utilización y allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, inteligible. Y, sin embargo, entre uno y otro puntos de cruce. *L'Homme-machine* de La Mettrie es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación [del *dressage*], en el centro de las cuales domina la noción de “docilidad” que une el cuerpo analizable con el cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado. Los famosos autómatas, por su parte, no eran únicamente una manera de ilustrar el organismo; eran también unos muñecos políticos, unos modelos reducidos de poder: obsesión de Federico II, rey minucioso con las maquinillas, los regimientos bien adiestrados y los prolongados ejercicios. (Foucault, [1975] 2009, pp. 158-159)

El modelo epistemológico del animal-máquina y el modelo disciplinario del *dressage* equino parecen confirmar la correlación foucaultiana entre un registro

“anatomo-metafísico” y un registro “técnico-político”, mientras que lo enraiza en un saber-poder del animal.

Sin embargo, estos dos niveles entran en fricción dentro de la obra de Cavendish. Mientras que la descripción (visual y textual) de las técnicas de *dressage* dentro de *La Methode Nouvelle* da una imagen geométrica y mecánica del cuerpo animal y de sus operaciones, su autor reivindica, por su parte, una concepción filosófica del animal que se opone a la de Descartes. William Cavendish y su esposa Margaret Cavendish, nacida Margaret Lucas, conocían personalmente al filósofo francés y le criticaban las tesis sobre el animal-máquina.¹⁵ No es entonces anodino que el elocuente “Prólogo” de *La Methode Nouvelle*, que tiene la ambición de dialogar con los debates filosóficos de la época, esté enteramente consagrado a una valorización de las facultades de “entendimiento del caballo” contra los partidarios del mecanicismo. La argumentación de Cavendish comienza con una paradoja interesante: “Muchas personas rebajan el entendimiento del caballo muy por debajo del de un hombre, que, sin embargo, con sus actos, demuestran que creen que hay un mayor entendimiento en un caballo que en un hombre” (Cavendish, 1658, *Avant-propos*, sin número). Cavendish observa que de hecho, cuando consagramos un tiempo considerable a la educación de los niños, sabiendo que no pueden aprender nada de un día a otro, a menudo perdemos la paciencia demasiado rápido con las bestias. Las mismas personas que niegan (teóricamente) la inteligencia de las bestias, les atribuyen (en la práctica) una cantidad excesiva cuando pretenden obtener una obediencia inmediata del animal dentro del entrenamiento. Similar a la educación de los infantes, el *dressage* es, en ese sentido, una suerte de prototipo de las *tecnologías del aprendizaje animal* y, como tal, se encuentra situado en el punto de articulación entre el *entendimiento* y la *obediencia*. La ruptura, que Cavendish subraya en esta primera frase del prólogo, entre la teoría y la práctica de la inteligencia animal, se retoma y se profundiza en el desarrollo de la argumentación. La figura del Jinete se opone aquí a la del Filósofo, que se limita a considerar la cuestión de la inteligencia animal desde el punto de vista teórico, mientras que los practicantes del *dressage* saben por experiencia directa lo que los animales pueden hacer, aprender, memorizar, elegir... en una palabra, pensar. Los “hombres de letras”, Descartes y Hobbes en primera línea, son así convocados en tanto partidarios de un racionalismo absoluto, que Cavendish llama “monarquía racional”, que impide el reconocimiento de la inteligencia en

¹⁵ Fue a William Cavendish a quien Descartes dirigió una de sus cartas más famosas sobre la ausencia de pensamiento en los animales (carta CDLX, del 23 de noviembre de 1646), cf. Descartes, R. (1976), pp. 568-577. Para las críticas de Margaret Lucas Cavendish al mecanicismo cartesiano véase: Cavendish, M. (1664); cf. Sarasohn, L. (2010).

las acciones de los animales.¹⁶ Los practicantes de la crianza animal y especialmente los expertos en *dressage*, por el contrario, no hacen otra cosa más que “trabajar sobre la razón de un caballo”. El reconocimiento del entendimiento de los animales debe de ir a la par de la paciencia y la delicadeza en el trato con ellos: “Hay que tratarlo con suavidad, y no tomar más que la mitad de sus fuerzas: [...] redúcelo a pequeños pasos, mezclando la suavidad con las ayudas y los castigos” (Cavendish, 1658, *Avant-propos*, sin número).

La contestación explícita del mecanicismo de la parte del mayor teórico del *dressage* equino del siglo XVII nos permite problematizar las consideraciones foucaulteanas sobre la correlación entre mecanicismo y tecnologías disciplinares. Incluso si la descripción del movimiento animal en las operaciones de *dressage* se encuentra ligada al modelo de descomposición-recomposición típico a toda mecánica de cuerpos, aquí se expresa una lógica de poder irreductible al mecanicismo. Esta lógica consiste en admitir que sería imposible la “conducción de las conductas” de los animales sin tomar en consideración la inteligencia. Así pues, en el siglo XVII, encontramos una consideración positiva y productiva de la inteligencia animal dentro de las tecnologías disciplinares. Las palabras que abren el texto de Cavendish son en ese sentido reveladoras de la distancia que separa el nivel político y el nivel epistemológico: los criadores se aprovechan de las facultades más complejas del animal, al mismo tiempo que estas no son positivamente reconocidas desde el punto de vista epistemológico, cosa que sucederá más tarde con la epistemologización de las ciencias de la vida y del comportamiento.

4. “Hay que curar a los animales”

A lo largo del siglo XVIII, las nuevas concepciones del ser vivo empiezan a ligarse a las nuevas lógicas de crianza, entre las que el nacimiento de la ciencia veterinaria representa una etapa importante. Entre 1761 y 1765, Claude Bourgelat fundó las *Écoles* veterinarias de Lyon y de Alfort, gracias a la intercesión de Henri Bertin, ministro de finanzas bajo el reinado de Louis XV. La iniciativa de Bertin y Bourgelat contribuye al proceso de centralización de las operaciones de gobierno animal de manera mucho más vasta y eficaz en comparación a lo que había hecho Colbert con el régimen de los haras.¹⁷ Las escuelas veterinarias se proponen

¹⁶ “Las gentes de letras tendrán gran dificultad en dar a los caballos algún entendimiento; sólo les dan cierto instinto, que nadie escucha (tan temerosos están de su monarquía racional). [...] Creo que la razón de que los que hacen profesión de letras piensen tan poco de las bestias no se debe a otra cosa que al poco conocimiento que tienen de ellas [...]: si las estudiaran, como hacen los jinetes, hablarían de ellas de otra manera.»” (Cavendish, 1658).

¹⁷ El programa del restablecimiento de los *haras* se lanzó varias veces a lo largo del siglo XVIII. En 1717, en particular, se promulgó un nuevo *Règlement du Roy et Instructions touchant l’administration des Haras du Royaume*. Estas medidas, juzgadas por los propietarios excesivamente restrictivas y

reclutar jóvenes criadores y herreros en los diferentes departamentos con el fin de instruirlos sobre la teoría y la práctica de la crianza animal. Este sistema habría posibilitado la presencia generalizada sobre el territorio nacional de técnicos cualificados según una instrucción regular y centralizada. Ellos deben identificar y corregir las prácticas de crianza en las diferentes regiones de Francia, con una aproximación positiva y no represiva: cuidan, corrigen y educan, en lugar de castigar a los jinetes escuderos, como ocurría bajo el régimen de los haras. La reglamentación directa por parte del soberano es sustituida por un control más sutil y más extendido, que encuentra dentro del nuevo saber veterinario un instrumento para establecer procedimientos normalizados de explotación animal. Así pues, en la segunda mitad del siglo XVIII, la normalización de la crianza se acompaña de un esfuerzo de racionalización de los saberes rurales, que implica una transformación lenta y suave de las creencias y costumbres campesinas. En ese sentido, el nacimiento de la ciencia veterinaria indica un primer umbral de positividad de los saberes de la crianza animal, aunque solo sea por el hecho de reivindicar su autonomía frente al resto del saber agronómico del que se separa.

Esta difusión capilar de veterinarios sobre el territorio viene acompañada de una redefinición de su campo de intervención, que llega a su fin entre los años 1780 y 1790. Mientras que Bourgelat (1750-1753), jinete del rey y experto hipiatra, había consagrado su enseñanza veterinaria sobre todo a las enfermedades del caballo, los veterinarios de segunda y tercera generación (como Daubenton, Gilbert o Parmentier) se concentran en los animales domésticos. Esta valorización económica y política de las bestias más humildes, especialmente bovinos y ovinos, es marca de la nueva orientación republicana de la ciencia veterinaria cuyo símbolo es el “pastor Daubenton”, epíteto atribuido al gran científico que había colaborado con Buffon, por su trabajo en la formulación de una ciencia del gobierno de los animales diferente de la aristocrática (Mellah, 2018, 2013; Mellah & Serna, 2017). La otra transformación mayor engendrada por el desarrollo de la ciencia veterinaria, concierne al nuevo estatus epistemológico asignado al animal, en el que se apoya una nueva lógica gubernamental. La ciencia veterinaria concebida por Bourgelat (1798 [1761], 1766, 1767) estaba focalizada en la descripción anatómica de los animales, y su campo de intervención sobre los problemas anatomopatológicos. A partir de los años 1789, el discurso veterinario comienza a tomar en cuenta un abanico más largo de procedimientos enfocados en preservar la salud de los animales: la aproximación anatomopatológica deja paso a la higiene. A partir de este momento, la tarea de la ciencia veterinaria

sin beneficio directo, encuentran una gran resistencia en la población: por esto el 29 de enero de 1790, la Asamblea constituyente decide abolir el régimen de los *haras* (Huzard, año X; Musset, 1909, p. 152).

estará constituida por todo el conjunto de “cuidados para el mejoramiento de los rebaños de Francia” (Daubenton, 1801 [1782], p. 382). El “arte de sanar [guérir]” de Bourgelat (1750-1753, v. II, p. 121) es reemplazado por un nuevo “arte de curar [soigner]”, según la definición de Cabanis (1804, p. 398). En el nuevo imperativo “hay que curar a los animales” (Magne, 1855, p. 438), la dimensión terapéutica se mezcla a la doméstica y familiar. Así, explicitado aún más su dimensión utilitarista, como lo muestra el nuevo nombre de la *Escuela de economía rural veterinaria*, la misión veterinaria asume una connotación explícitamente moral.

El *Discurso* que Nicolas de Neufchâteau pronuncia frente a los estudiantes de la Escuela veterinaria de Alfort en 1799 permite identificar las numerosas innovaciones de la veterinaria republicana y su oposición diametral a aquella del antiguo régimen, tanto desde el punto de vista epistemológico como político. El ministro del Interior bajo el Directorio subraya la discontinuidad entre la veterinaria de antiguo régimen, destinada “a buscar solamente la conservación de los autómatas animados que su lujo encadena a los carros, o que su despotismo enviaba a los combates para servir a las naciones”, y la nueva ciencia veterinaria republicana, que habría por fin “revelado los derechos de los animales” (Neufchâteau, 1799, pp. 313-314).¹⁸ Así, Neufchâteau asocia significativamente la idea del animal autómatas a un equipamiento ideológico del antiguo régimen. Frente a las transformaciones epistemológicas que ven a los animales como seres dotados de funciones fisiológicas específicas, sensibilidad e inteligencia, los modelos políticos que presiden a su gobierno han de ser a su vez repensados. Mientras que el debate sobre el alma de las bestias y posteriormente el sensualismo y vitalismo cuestionaban el edificio filosófico y epistemológico del mecanicismo cartesiano, la medicina veterinaria por otro lado le impugna con respecto a sus implicaciones gubernamentales: la ciencia republicana pretende substituir el antiguo régimen del animal-máquina por un biopoder del animal sensible, un poder a la vez positivo y productor. Esto queda confirmado en 1804, cuando Cabanis inscribe a la misión veterinaria en el seno de la más amplia ciencia medical, haciendo del cuidado de los animales domésticos un deber moral: “¿No es un verdadero deber dar a seres sensibles como nosotros, que tan pacientemente compartimos nuestras labores, todos los cuidados que puedan hacer su vida más dulce? ¿No forman parte de la familia humana?” (Cabanis, 1804, p. 400) El tema de una ética y de una pedagogía del trabajo animal emerge dentro de toda la literatura veterinaria: en la medida en que los animales trabajan para el ser humano deben de ser recompensados con un “tributo moral” (Neufchâteau, 1799, p. 313). Gracias a los servicios y a la docilidad que le regala

¹⁸ Quisiera aprovechar esta oportunidad para dar las gracias a Malik Mellah por señalarme este importante texto y, en general, por compartir conmigo sus amplios conocimientos sobre el discurso veterinario y la historia de la explotación animal.

al ser humano, el animal puede aspirar a convertirse en compañero, incluso formar parte de la “familia humana”.

Esta reconfiguración a la vez epistemológica y moral de la medicina veterinaria lleva consigo una nueva reflexión sobre la salud de los animales que pasa por la cuestión de su sufrimiento. La consideración de la sensibilidad animal va a considerarse como una condición del mejoramiento de su rentabilidad, según la idea de que los animales enfermos o que están sufriendo (ya sea física o moralmente) son menos productivos. Siguiendo esta lógica, Parmentier afirma que: “Nada es más necesario para mantener la salud y el vigor de los animales domésticos que un buen trato” (Parmentier, 1809, p. xxv). La correlación entre salud y producción que encontramos expresada en las palabras de Gilbert, “aumentar sus fuerzas y por consecuencia sus servicios” (Gilbert, citado en Mellah, 2018, p. 712), se vincula posteriormente a los buenos tratos, en una nueva cadena moral-médico-económica.

En ese sentido, las transformaciones epistemológicas que marcan la concepción del ser vivo en el paso al siglo XIX muestran las implicaciones gubernamentales que conciernen tanto a los animales domésticos como a los seres humanos. Que podamos ubicar en este momento el “umbral de modernidad biológica” (Foucault, 2007, p. 173) de las tecnologías de gobierno de los animales queda confirmado por el hecho que es justamente a finales del siglo XVIII que el ganado comienza a ser concebido en términos de “población”¹⁹, especialmente en el contexto de los primeros grandes censos de recursos humanos inmediatamente después de la Revolución (Lavoisier, 1791; Festy, 1961).

5. Globalización(es) de los recursos animales

La reflexión sobre las poblaciones de ganado, concebidas como grupos raciales vinculados a un territorio, es funcional a su puesta en circulación sobre un mercado cada vez más global. A lo largo del siglo XIX, tras las expansiones coloniales, los saberes de la explotación animal (medicina veterinaria, después zoología aplicada y zootecnia) comienzan a plantear el problema de la utilización de los recursos animales en una escala global. En especial, los intentos de aclimatación de los animales provenientes de las colonias, empezado por Buffon y Daubenton, se intensifican en las primeras décadas del siglo XIX y despegaron realmente bajo el Segundo Imperio, con la fundación de la Société zoologique d'acclimatation (1854) y la creación del Jardin d'acclimatation (1860) (Luglia,

¹⁹ Véase por ejemplo el texto de Francourt (1789, pp. 146-182) donde se repasan las diferentes razas bovinas que se ofertan al pueblo francés en función de su pertenencia territorial. En un momento de gran crecimiento demográfico de la nación, Francourt (1789) subraya que la “re población [de los ganados] debe de ser fuertemente promovida (p. 179).

2015). Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1861), naturalista del Museo Nacional de Historia Natural y principal promotor del programa de *Aclimatación y domesticación de los animales útiles*, según el título de su última obra, planea poner la zoología al servicio de la industria. Esta ofrecía un “inventario de innumerables especies de las que el Creador ha poblado la Tierra” (Saint-Hilaire, 1856), mediante el cual se podrían identificar nuevas razas rentables entre las que han sido domesticadas por otros pueblos o las que aún permanecen en estado salvaje. El programa de la Sociedad zoológica de aclimatización se configura como un ambicioso plan de importación de animales exóticos provenientes de las colonias, para someterlos a un lento proceso de adaptación al clima europeo y al servicio del ser humano. En ese sentido, Michael Osborne subraya el rol activo de la Sociedad en la promoción de las operaciones coloniales, cuando define la aclimatación como “la ciencia del colonialismo francés” (Osborne, 1994). Huelga decir que tal proyecto representa un momento significativo en la historia de la globalización de los procesos de apropiación de animales.

La cuestión de la *aclimatación*, que ha sido ampliamente estudiada, se acompaña de aquella, menos estudiada, de la *domesticación* que juega por lo tanto un rol importante en la constitución de los ideales de la puesta en trabajo de los animales a escala global (Piazzesi, 2020). A través de la conceptualización de la “domesticación”, término que es introducido en francés tan solo en 1830 (Dureau de La Malle, 1830, pp. 50-67), se trata de pensar una tecnología que, modificando profundamente los instintos, permite el desarrollo de un poder a la vez suave y durable sobre los animales. La domesticación se opone diametralmente a la depredación. Mientras que la reducción en cautividad de los animales, el más rudimentario de los modos de gobierno animal, “se reduce casi a la privación de su libertad”, la doma (que es preludio de la domesticación) “comienza el día en que su amo puede dejar de encadenar su cuerpo, porque ya ha encadenado su voluntad” (Saint-Hilaire, 1838, p. 367). La doma es en efecto un “estado activo que supone la posibilidad de doblegarse a nuevas costumbres, el conocimiento del amo y como consecuencia un cierto grado de inteligencia y voluntad” (Saint-Hilaire, 1838, p. 367; Blanckaert, 1992, pp. 347-383). Las facultades más complejas de los animales como la sensibilidad, la afectividad, la inteligencia, el instinto, la voluntad, representan así un instrumento, más que un obstáculo, de un nuevo tipo de poder. La valorización de esta forma de relación consiste en el hecho de someter al animal en sus “fuerzas morales” (Esquiros, 1847). La verdadera domesticación consiste a fin de cuentas en un estado de amansamiento que se transmite a la progenitura: así, cuando la costumbre se transforma en necesidad y la necesidad en instinto, una doble interiorización y naturalización del poder se lleva a cabo. No solamente el imperativo de la docilidad se interioriza a través

de la costumbre, como es en el caso del *dressage*, sino que ésta se transforma en un patrimonio hereditario.

La domesticación, que representa para estos teóricos el tercer y último estadio de las formas de la apropiación del ser humanos sobre la naturaleza, se relaciona a su vez al origen de la civilización, según la idea, común en el siglo XVIII, de que los seres humanos abandonaron su condición salvaje, o incluso animal, al abandonar sus costumbres depredadoras en favor de una forma de apropiación suave y durable de otras especies. Es a través de esta “civilización de las bestias”, para utilizar la fórmula de Bernardin de Saint-Pierre, que los seres humanos llegaron a civilizarse a sí mismos (Bernardin de Saint-Pierre, 1792). La domesticación se relaciona a la civilización según una suerte de “desdoblamiento utópico”, utilizando una expresión de Michel Foucault ([1975] 2009, p. 315). Esta se concibe a la vez como algo *original* y al mismo tiempo *por venir*: representa a la vez un momento ancestral en la historia de la civilización humana y el horizonte posible de su realización. Es en esta dimensión abiertamente utópica que autores como Fourier, Esquiros, Comte, Michelet y Meunier, se apropian del concepto de domesticación para hacer de él la clave de la “reunión armoniosa de la naturaleza viviente” (Michelet, 2856, p. x).

Entre los años 1830 y 1860, se dibuja un modelo de explotación de los animales a escala global que responde al problema de la globalización de recursos animales impulsada por la política colonial del Segundo Imperio. Se trata de una respuesta universalista basada en la creencia de una “perfectibilidad indefinida” de los seres vivos y que llega incluso a sostener la idea del “cosmopolitismo” de los animales. Es por esto que será ampliamente refutada por quienes sostienen el poligenismo dentro de la Sociedad de antropología de París (Blanckaert, 2009) así como por los teóricos de la zootecnia. La nueva ciencia zootécnica (que tiene su primera cátedra en 1849 y que tuvo su auge entre los años 1860 y 1870) descansa sobre una lógica totalmente distinta (Baudement, 1849, 1862; Sanson, 1863, 1878-1888). Rechazando toda concepción universalista, la zootecnia propone un modelo basado en la radicalización de los caracteres raciales como premisa de una optimización productiva centrada en lo que, retomando un concepto de las teorías feministas, podríamos llamar una radical *división biológica del trabajo*. Así pues, los partidarios de la zootecnia proponen la optimización del rendimiento animal a través de la especialización de las razas, la mecanización de las operaciones de crianza y la circulación de recursos animales a escala global en tanto productos acabados. La rápida industrialización de los medios de transporte brindará a este modelo de explotación animal una red tecnológica capaz de aprovechar los recursos animales de las colonias sin renunciar al imperativo de la especialización de razas. El viaje en 1876 del *Frigorifique*, el primer navío refrigerado en transportar un cargamento de carne

entre el Nuevo y Viejo mundo (Tellier, 1910), representa un evento simbólico de un modelo completamente nuevo de globalización de recursos animales, que sigue siendo en gran parte en el que nos encontramos hoy día.

6. Conclusiones

A modo de conclusión, me gustaría retomar algunas de las cuestiones teóricas implicadas en la historia de las formas de explotación animal que hemos esbozado, aunque sea brevemente. En primer lugar, esta historia muestra una multiplicidad de lógicas de gobierno animal y una pluralidad de dispositivos biopolíticos que se entrelazan en torno a los seres vivos. Esto confirma la necesidad de reconocer la historicidad de toda forma de poder del ser humano sobre otros animales, poder que está atravesado por discontinuidades profundas, a pesar de sus raíces de larga duración. Una investigación epistemológica y política de los modelos de explotación animal permite rastrear la creación de un terreno común para pensar las lógicas gubernamentales animales y humanas en la era moderna. En el horizonte biopolítico común, la crianza animal se revela ya no al margen, sino en el centro de las formas de funcionamiento del poder, hasta el punto de proporcionar modelos técnicos y epistemológicos transferibles al gobierno de los seres humanos. Esos modelos van del *dressage* del caballo, modelo disciplinario radical formulado entre el siglo XVI y XVII que ha influido las tecnologías del cuerpo humano en la época clásica, a la selección zootécnica que, en la segunda mitad del siglo XIX, representa un modelo epistemológico para Darwin y un modelo político para el eugenismo. Entre estos dos polos extremos, anatomo-político (el primero) y biopolítico (el segundo), se abre una temporada de valorización epistemológica y política de la crianza animal. De este modo, hemos seguido el proceso de inversión económica y política en determinadas especies que se inició en la segunda mitad del siglo XVII, y que fue acompañado, a lo largo del siglo siguiente, por una aceptación epistemológica de los seres vivos en general, y del ganado en particular. Al final de este largo proceso, y en vísperas del nacimiento de la zootecnia, Jules Rieffel exclama: “Se ha dicho que el ganado es un mal necesario: pero pronto se dirá que el ganado es el primero de los bienes; *a pecu pecunia*” (Rieffel, 1847, p. 757). Esta frase marca la clausura de una larga fase de valorización del animal: una valorización múltiple, no sólo en tanto bien, sino que también en calidad de compañero de trabajo, ser sensible, símbolo republicano, compañero en una utopía socio-ecológica... Ésta anuncia también el advenimiento de una nueva concepción economicista del ganado, pronto

anunciada por los teóricos de la zootecnia bajo el principio de la subordinación de las leyes fisiológicas del animal a las leyes económicas del mercado.²⁰

El estudio histórico-epistemológico de las ciencias aplicadas tales como la medicina veterinaria, la zoología aplicada y la zootecnia, ofrece en ese sentido nuevos puntos de contacto y de fricción entre la historia de las ciencias de la vida y las tecnologías biopolíticas, que quedan aún por explorar.

Bibliografía

- Agulhon, M. (1981). *Le sang des bêtes : le problème de la protection des animaux en France au XIXe siècle. Romantisme*, 31.
- Amborg, J. (2022). *Le serin amoureux. Sexe, reproduction et race chez Buffon. Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n. 54 (número especial "Animalité", editado por Silvia Sebastiani).
- Baudement, E. (1849). *Programme d'un cours de Zootechnie*.
- Baudement, E. (1862). *Les races bovines au Concours universel agricole de Paris en 1856. Études zootechniques*, 2 vol., Imprimerie Impériale: París.
- Baratay, E. (2011). *Bêtes de somme: des animaux au service des hommes*. Le Seuil: París.
- Bernardin de Saint-Pierre, J-H. (1792). *Mémoire sur la nécessité de joindre une ménagerie au Jardin National des Plantes de Paris*. Didot le Jeune: París.
- Blanckaert, C. (1992). Les animaux «utiles». En Saint-Hilaire, I. G. (ed.): *La mission sociale de la zootechnie*, *Revue de synthèse*, n. 3-4, pp. 347-383.
- Blanckaert, C. (2009). *De la race à l'évolution: Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*. L'Harmattan: París.
- Blundeville, Sir T. (1560). *A Newe Booke containing the Arte of Ryding and breaking greate Horses*. Willyam Seres: Londres.
- Boulaine, J. y Moreau, R. (2002). *Olivier de Serres et l'évolution de l'agriculture*. L'Harmattan: París.
- Bourde, A. J. (1967). *Agronomie et agronomes en France au XVIIIe siècle*. SEVPEN: París.
- Bourgelat, C. (1744). *Le Nouveau Newcastle ou Nouveau Traité de Cavalerie, géométrique, théorique et pratique*. Bousquet: Lausana y Ginebra.

²⁰ Véase la definición formulada por André Sanson (1863): "la zootecnia [...] es la fisiología veterinaria subsumida a las leyes económicas que reinan la producción y explotación lucrativa de los animales" (p. 428).

- Bourgelat, C. (1750-1753). *Éléments d'hippiatrique, ou nouveaux principes sur la connoissance et sur la médecine des chevaux*. Declaustre et Duplaine: Lyon.
- Bourgelat, C. ([1761]1798). *Elémens de l'art vétérinaire. Précis anatomique du corps du cheval, comparé avec celui du boeuf et du mouton*. Huzard: París.
- Bourgelat, C. (1766). *Zootomie ou anatomie comparée à l'usage des élèves des écoles vétérinaires*. Vallat-la-Chapelle: París.
- Bourgelat, C. (1767). *Art vétérinaire, ou Médecine des animaux*. Vallat-la-Chapelle: París.
- Cabanis, P. J-G. (1804). *Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine*. Imprimerie de Crapelet: París.
- Calloet de Querbrat, G. (1666a). *Advis. On peut en France eslever des chevaux aussi beaux, aussi grands et aussi bons qu'en Allemagne et royaumes voisins*. Langlois: París.
- Calloet de Querbrat, G. (1666b). *Beaux chevaux. 1 Qu'on peut en avoir en France d'aussi beaux qu'en Espagne, Angleterre, Dannemarc... 2 Que cependant on peut tirer un tiers plus de profit qu'on ne fait de la nourriture de ceux de France. 3 Le moyen de le faire*. Langlois: París.
- Calloet de Querbrat, G. (1666c). *Moyen pour augmenter les revenus du royaume de plusieurs millions [...] dédié à monseigneur Colbert*. Langlois: París.
- Cavendish duc de Newcastle, W. (1658). *La Méthode Nouvelle et Invention extraordinaire de dresser les Chevaux, les travailler selon la nature et parfaire la nature par la subtilité de l'art*. Jacques van Meurs: Anvers 1658.
- Cavendish, M. (1664). *Philosophical Letters*. Londres.
- Colbert, J-B (1867). *Instruction pour le rétablissement des haras du 17 octobre 1665*. En *Lettres, instructions et mémoires*, vol. IV. Librairie impériale: París.
- Cunningham, A. (1997). *The Anatomical Renaissance: The Resurrection of the Anatomical Projects of the Ancients*. Scolar Press, Aldershot.
- Daubenton, L. J-M. ([1782] 1801). *Instruction pour les bergers et pour les propriétaires des troupeaux*. París.
- de Francourt, M. (1789). *Observations sur la population des bestiaux et leurs différentes espèces*. En *Mémoires de la Société Royale d'agriculture*.
- de Lavoisier, A. L. (1791). *De la richesse territoriale du Royaume de France*.
- de Saint-Pierre, J. H-B. (1792). *Mémoire sur la nécessité de joindre une ménagerie au Jardin National des Plantes de Paris*. Didot le Jeune: París.

- de Serres, O. ([1600] 1804). *Le Théâtre d'agriculture et mesnage des champs dans lequel est représenté tout ce qui est requis et nécessaire pour bien dresser, gouverner, enrichir et embellir la Maison rustique (1600)*. Huzard: París.
- Descartes, R. (1976). Correspondance. Juillet 1643-Avril 1647. En Adam, Ch. y Tannery, P. (eds.): *OEuvres de Descartes*. Vrin: París.
- Descartes, R. (1997). *Discours de la méthode*. Vrin: París.
- Dessaux, N. (2004). Penser l'amélioration animale au XVIIe siècle: les brochures de Gabriel Calloet-Kerbrat. *Anthropozoologica*, 39(1).
- Doron, C-O. (2013). Biopolítica y zootecnia. *Historia y Sociedad*, 25.
- Doron, C-O. (2016). *L'homme altéré. Races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*. Champ Vallon: Ceyzérieu.
- Dorlin, E. (2006). *La matrice de la race : Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. La Découverte: París.
- Dureau de La Malle, A. (1830). De l'influence de la Domesticité sur les animaux depuis le commencement des temps historiques jusqu'à nos jours. *Annales des sciences naturelles*, t. XXI, Crochard: París 1830
- Esquiros, A. (1847). *Paris ou les Sciences, les Institutions et les Moeurs au XIXe siècle*, vol. 2. Imprimeurs unis: París.
- Festy, O. (1961). *Les animaux ruraux en l'an III. Dossier de l'enquête de la Commission d'agriculture et des arts*. Paul Hartmann: París.
- Fiaschi da Ferrara, C. (1556). *Trattato dell'imbrigliare, maneggiare e ferrare cavalli...*, Anselmo Giaccarelli. Boloña.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard: París. [trad. esp.: *Vigilar y castigar*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, 2009].
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Gallimard: París. [trad. esp.: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Trad. de Ulises Guiñazú. Siglo XXI Editores, 2008].
- Foucault, M. ([1976]1997). "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France*, Gallimard/Seuil: París. [trad. esp.: *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, 2002].
- Foucault, M. (2001). *Titres et Travaux*, (París, 1969. Présentation de M. Foucault por sí mismo durante su candidatura en el Collège de France), En *Dits et écrits I*, 1945-1975. Gallimard: París.
- French, R. (1999). *Dissection and Vivisection in the European Renaissance*. Ashgate: Aldershot.

- Grisone, F. (1551). *Ordini di cavalcare et modi di conoscere le nature de' cavalli, emendare i vitii loro, et ammaestrargli per l'uso della guerra & commodità de gli uomini*. Venecia.
- Huzard, J-B. (1802). *Instruction sur l'amélioration des chevaux en France, destinée principalement aux cultivateurs*. Huzard: París.
- Irrera, O. (2018). Decentrare la biopolítica. Note per una genealogia coloniale dell'ecología política. En Pelgreffi, I. (ed.), *Ecología. Teoría, natura, política*. Kaiak Edizioni: Tricase.
- Luglia, R. (2015). *Des savants pour protéger la nature. La Société d'acclimatation (1854-1960)*. PUR: Rennes.
- Magne, J-H. (1855). Qualités des boeufs français ; amélioration des races. En *Recueil de médecine vétérinaire*, vol. II.
- Mayaud, J-L. (1997). L'élevage bovin : d'un mal nécessaire à la spécialisation. En Paillat, M. (ed.). *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation*. Autrement: París.
- Mellah, M. (2013). Portrait du berger en figure républicaine ou comment faire entrer l'animal domestique en Révolution. *Annales historiques de la Révolution française*, n. 374, pp. 85-110.
- Mellah, M. y Serna, P. (2017). Réinventer l'harmonie politique de tous les êtres vivants: un projet révolutionnaire et zootechnique (1792-1820). *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n. 54.
- Mellah, M. (2018). *L'Ecole d'économie rurale vétérinaire d'Alfort (1766-1813). Une histoire politique et républicaine avec l'animal domestique* [Tesis de Doctorado en Historia, bajo la dirección de Pierre Serna]. Universidad Paris I Panthéon Sorbonne.
- Michelet, J. (1856). *L'oiseau*. Hachette: París.
- Musset, R. (1909). L'administration des haras et l'élevage du cheval en France au XVIIIe siècle (1715-1790). *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 13(2).
- Olmi, G. (2006). *Representing the Body: Art and Anatomy from Leonardo to Enlightenment*. Bononia University Press: Boloña.
- Osborne, M. (1994). *Nature, the Exotic and the Science of French Colonialism*. Indiana University Press: Bloomington.
- Parker, G. (1993). *La révolution militaire. La guerre et l'essor de l'Occident, 1500-1800*. Gallimard: París.
- Parmentier, A-A. (1809). Discours préliminaire. En: *Nouveau cours complet d'agriculture théorique et pratique contenant la grande et la petite culture*,

l'économie rurale et domestique, la médecine vétérinaire, etc. ou dictionnaire raisonné et universel d'agriculture.... Deterville: París.

Roche, D. (2008). *La culture équestre de l'Occident, XVIe-XIXe siècle*, vol. 3. Fayard: París.

Piazzesi, B. (2017). La conoscenza degli animali. En Mormino, G., Colombo, R. y Piazzesi, B. (eds.): *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*. Cortina: Milán.

Piazzesi, B. (2020). *Domesticare gli istinti. Une genealogia del discorso etologico* [Tesis de Doctorado en Filosofía bajo la dirección de Roberto Esposito]. École Normale Supérieure de Pise.

Rieffel, J. (1847). Chronique agricole de novembre. *Journal d'agriculture pratique et de jardinage*, vol. IV.

Saint-Hilaire, I. G. (1838). Domestication des animaux. En Leroux, P. y Reynaud, J. (eds.): *Encyclopédie nouvelle, ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, vol. 8. Gosselin: París 1834-1841, vol. IV (CONST-ÉPIC).

Saint-Hilaire, I. G. (1856). *Lettres sur les substances alimentaires et particulièrement sur la viande de cheval*. Masson: París.

Saint-Hilaire, I. G. (1861). *Acclimatation et domestication des animaux utiles*. La Maison Rustique: París.

Sanson, A. (1863). De l'importance de la zootechnie. En Joigneaux, P. (ed.): *Le livre de la ferme et de maisons de campagne*. Masson: París.

Sanson, A. (1878-1888). *Traité de zootechnie ou économie du bétail*, 5 vol., La Maison Rustique: París.

Sarasohn, L. (2010). *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish : Reason and Fancy during the Scientific Revolution*. Johns Hopkins University Press: Baltimore.

Sebastiani, S. (2013). *The Scottish Enlightenment. Race, Gender and the Limits of Progress*. Palgrave/Macmillan: Nueva York.

Serna, P. (2017). *Comme des bêtes. Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*. Fayard: París.

Tellier, C. (1910). *Histoire d'une invention moderne : le frigorifique*. Delagrave: París.

BENEDETTA PIAZZESI

Benedetta Piazzesi es una Doctora en Filosofía cuya tesis en la Scuola Normale Superiore di Pisa, en Italia, se llamó “Domesticare gli istinti. Una genealogia del discorso etologico” (“Domesticar el instinto: Una genealogía del discurso etológico”), y tuvo por tema la historia de los saberes etológicos entre los siglos XVII y XIX en sus vínculos con las técnicas de cría, lo cual le valió el premio nacional Laveglia. Seguidamente, continuó sus estudios de posdoctorado en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF), de Nápoles, con un proyecto sobre la historia del concepto de la domesticación. En la actualidad, Piazzesi cuenta con una beca postdoctoral Marie Skłodowska-Curie (MSCA), de la Unión Europea, cuyo proyecto se llama “GOVERN-ANIMALITY. History of Animal Governmentality: Models of Animal Exploitation and Resistance in Europe (18th-19th Centuries)” [GOVERN-ANIMALITY. Historia de la gubernamentalidad animal: Modelos de explotación y resistencia animal en Europa (siglos XVIII y XIX)] y trata de la historia de las lógicas de gobierno de los animales entre dichos siglos, a la vez que busca vincular la historia de las ciencias de lo viviente, la historia de las tecnologías de cría y la historia de las nociones económicas sobre el animal.

**A VIDA DAS CRIATURAS INFAMES:
O GRAU ZERO DA NATUREZA**

**LA VIDA DE LAS CRIATURAS INFAMES:
EL GRADO CERO DE LA NATURALEZA**

**LIFE OF INFAMOUS CREATURES:
THE ZERO DEGREE OF NATURE**

Enviado: 30.05.2024

Aceptado: 8.10.24

Thiago Ranniery

Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FE/UFRJ) e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Educação da mesma instituição (PPGE/UFRJ). Diretor do Laboratório de Estudos Queer em Educação (LEQUE/UFRJ).

Email: t.ranniery@gmail.com

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

Composto por oito partes tão independentes quanto conectadas, este ensaio reúne fragmentos extraídos de escritos de Michel Foucault, incluindo um livro deveras conhecido, *As palavras e as coisas*, mas também dois textos menores, em torno de um ponto muito circunscrito, a saber, uma surpreendente interpretação da biologia molecular presente em duas resenhas de livros de teorias da evolução que Foucault escreveu. Na contracorrente da maioria das exegeses acadêmicas, a biologia molecular não é tratada, aqui, como um saber para penetrar e governar a microfísica do tecido social em níveis jamais antes inimaginados. Ao contrário, genes, moléculas, ligações químicas, bactérias são mobilizadas como figuras exorbitantes e a meta decisiva da biologia molecular consiste precisamente em levar à cabo uma eliminação da matriz centrada no humano como modelo fundamente da história.

Palavras-chave: evolução, biologia molecular, biohistória, ontologia selvagem.

Compuesto por ocho partes tan independientes como conectadas entre sí, este ensayo reúne fragmentos extraídos de los escritos de Michel Foucault, entre ellos un libro muy conocido, *Las palabras y las cosas*, pero también dos textos más pequeños, en torno a un punto muy circunscrito: una sorprendente interpretación de la biología molecular presente en dos reseñas de libros sobre teorías de la evolución que escribió Foucault. Contrariamente a la mayoría de las exégesis académicas, la biología molecular no se trata aquí como un saber para penetrar y gobernar la microfísica del tejido social a niveles nunca antes imaginados. Por el contrario, los genes, las moléculas, los enlaces químicos y las bacterias se movilizan como figuras exorbitantes y el objetivo decisivo de la biología molecular consiste precisamente en llevar a cabo una eliminación de la matriz centrada en el ser humano como modelo fundamental de la historia.

Palabras clave: evolución, biología molecular, biohistoria, ontología salvaje.

Composed of eight parts that are as independent as they are interrelated, this essay brings together fragments from Michel Foucault's writings, including the famous book, *The Order of Things*, but also two smaller texts, around a very limited point, namely a surprising interpretation of molecular biology that is present in two book reviews of evolutionary theories that Foucault wrote. Contrary to most academic interpretations, molecular biology is not treated here as a knowledge that can penetrate and govern the microphysics of the social fabric at unprecedented levels. On the contrary, genes, molecules, chemical bonds, bacteria are mobilized as exorbitant figures, and the decisive goal of molecular biology is precisely to carry out an elimination of the human-centered matrix as the fundamental model of history.

Keywords: evolution; molecular biology; biohistory; wild ontology

Em certo ponto de sua conhecida digressão, Montaigne (2000) informa que completara 39 anos e 15 dias, que talvez esteja no meio do caminho de sua vida e que é impossível saber quantas formas de surpresa a morte guarda em sua manga: “Todos os dias caminham para a morte; o último chega a ela” (Montaigne, 2000, p. 141). Foi um pouco como aprendi lendo *Mausoléu*, o arquivo montado por Hans Magnus Enzensberger, (1976). Composto por 37 baladas, o poeta-ensaísta está interessado em captar a atmosfera – uma zona indistinta na qual vivos e mortos trocam mensagens truncadas – de memórias de além-tumba, resíduos de histórias que ficaram por contar. As peças do livro não são inteiramente criadas por Enzensberger. São retiradas, extraídas, recuperadas do interior da história do progresso; fragmentos coletados pelo autor a partir de um todo maciço, pretensamente homogêneo. A herança desta montagem deve, em grande parte, à noção de ruína de Walter Benjamin e ao seu monumental projeto inacabado de citações, *Passagens*. Porém, em um ensaio posterior, Enzensberger (1995) afirma que os artistas que se colocaram como tarefa a mobilização das ruínas não fizeram o suficiente: “a chamada *Trümmerliteratur* – a literatura das ruínas – não cumpriu exatamente o que prometia” (p. 74).

Inspirado neste exercício de coletar citações “para recolher ossos e pó dos túmulos” (Benjamin, 2006, p. 554), pretendo reunir fragmentos extraídos de escritos de Michel Foucault, incluindo um livro deveras conhecido, *As palavras e as coisas*, mas também dois textos menores, em torno de um ponto muito circunscrito, a saber, uma surpreendente interpretação da biologia molecular presente em duas resenhas de livros de teorias da evolução que Foucault escreveu. O primeiro foi publicado em 1970, ano que Foucault assumiu a cadeira no Collège de France, apenas um mês antes de começar o curso *A vontade de saber*, o segundo publicado em 1976, logo após ter terminado o curso *Em defesa da sociedade*. Na contracorrente da maioria das exegeses acadêmicas, incluindo aquelas sustentadas com Foucault, a biologia molecular não é tratada, aqui, como um saber para penetrar e governar a microfísica do tecido social em níveis jamais antes inimaginados. Ao contrário, genes, moléculas, ligações químicas, bactérias são mobilizadas como figuras exorbitantes e a meta decisiva da biologia molecular consiste precisamente em levar à cabo uma eliminação da matriz centrada no humano como modelo fundamente da história.

Considerável parte do que vou apresentar é nada mais do que um conjunto de notas de leitura, anedotas exageradamente pessoais, impressões diarísticas, efeito-Foucault (Rago, 1995), por assim dizer, desde quando um estudante de Biologia se viu às voltas com a leitura de Foucault; leitura que tem me levado a um constante e até mesmo compulsivo retorno. Em repetidas tentativas de

escrever sobre Foucault e as ciências biológicas, quase sempre sinto algum desconforto. Dado certo ar de obviedade do tema, fiquei surpreso com a minha dificuldade de falar sobre esse assunto. Comecei a desconfiar que uma abordagem na qual a inovação biotecnológica penetra globalmente na vida das pessoas avança muito rápido para uma paisagem unilinear e inevitável e oblitera às vidas das criaturas infames “na própria forma segundo a qual as expulsaram do mundo” (Foucault, 2015a, p. 206).

Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos. [...] . Assim é a infâmia estrita, aquela que, não sendo misturada nem de escândalo ambíguo nem de uma surda admiração, não compõe com nenhuma espécie de glória. (Foucault, 2015a, p. 206)

1. Quatro epígrafes

Tenho em minhas mãos um título, intelectualmente sequestrado, impossível de passar despercebido, do famoso ensaio *A vida dos homens infames*. Confesso, entretanto, que vou dar uma pequena volta e realizar uma digressão para explicitar a rasura. Vou apresentar, de partida, quatro citações que arrolei inicialmente como epígrafes. Como eram muitas, seu conjunto me forçou a criar uma sessão própria. A primeira é uma pergunta contida no conhecido texto de 1969, *O que é um autor*, quando Foucault (2001a) dispara: “Dentre os milhões de traços deixados por alguém após sua morte, como se pode definir uma obra?” (p. 275). A outra é um trecho conhecido de uma conversa com Werner Schroeter, em 1982, quando Foucault (2016a) comenta os estados da paixão:

É um estado, é alguma coisa que lhe cai em cima, se apodera de você, o agarra pelos ombros, não conhece pausa, não tem origem. Na verdade, não se sabe de onde vem. A paixão chega assim. É um estado sempre móvel, porém, não ruma para um ponto dado. Há momentos fortes e momentos fracos, momentos levados à incandescência. Flutua. Balança. É uma espécie de instante instável que se prossegue por razões obscuras, talvez por inércia. No limite, busca manter-se e desaparecer. A paixão se dá todas as condições para continuar e, ao mesmo tempo, destrói-se a si mesma. Na paixão, não se é cego. Simplesmente, nestas situações de paixão, nós não somos nós mesmos. Não tem mais sentido ser si mesmo. Vemos as coisas completamente diferentes (pp. 102-103).

Essas são as duas epígrafes que repito para mim quando penso como leio Foucault, o quanto me provocou. Quanto as outras duas, uma delas, ao meu ver, é incontornável e resume, de certa maneira, o trabalho com o saber. É um trecho particularmente cortante de uma entrevista de 1966 a Claude Bonnefoy intitulada *O homem está morto?* A certa altura da conversa, Foucault (2016b) diz:

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

É menos sedutor falar do saber e de seus isomorfismos do que da existência e de seu destino, menos consolador falar das relações entre saber e o não saber do que falar da reconciliação do homem com ele mesmo numa iluminação total. Mas, depois de tudo, o papel da filosofia não é forçosamente o de adocicar a existência dos homens e prometer-lhes algo como uma felicidade. (p. 154).

A quarta é a resposta que gosto de dar quando me perguntam qual é afinal a importância de Foucault em meu trabalho sobre gênero, sexualidade e ciências, perturbado por uma afirmação dele na mesma entrevista: “[...] se falamos tanto de barbárie contemporânea é pelo fato de as máquinas, ou de algumas instituições, nos parecerem não humanas” (Foucault, 2016b, p. 154). Se Foucault disse tão pouco sobre as questões chamadas de ecológicas e ambientais, menos ainda sobre as criaturas mais-que-humanas, talvez, mais como consequência, enquanto seu trabalho é apreciado em vários lugares da teoria social e política contemporânea, o seu impacto ainda estaria para ser apreciado e longe do que se poderia esperar dentro deste emergente campo de estudos? Minha última epífrase acolhe sem responder plenamente esta questão. Trata-se de uma frase atribuída a Bob Dylan quando perguntado sobre o que significavam as suas músicas e aquelas letras gigantescas. Na tirinha para a revista *Doonesbury*, de autoria do quadrinista Gary Trudeau, há uma conversa telefônica entre o então presidente dos Estados Unidos, Jimmy Carter, e Dylan. A voz de Dylan aparece apenas em off enquanto Carter o descreve com a autêntica voz americana. Dylan responde: *eu só queria rimar, cara!*¹

Cheguei não sei bem o porquê nessa tirinha depois de ler sobre a viagem de Foucault ao Vale da Morte na Califórnia nas memórias de Simon Wade (2019). Em conjunto, essas epígrafes se centram na paixão de trabalhar com Foucault – como descreveu Rosa Bueno Fischer (2012) –, mas um pouco como ele próprio compara a experiência alucinatória no Vale da Morte com fazer sexo com um estranho. “O contacto com um corpo estranho proporciona uma experiência da verdade do que estou a viver” (Wade, 2019, p. 55), declara Foucault a um Wade apaixonado. Essas epígrafes dizem, sobretudo, de uma forma de passividade que se converte em exigência, abrindo um caminho sinuoso sobre aprender como e entre amigos, sobre quem e como eles nos conduzem ao que somos, sobre quem e como eles descobriram os signos aos quais somos sensíveis; deixam no ar a pergunta sobre quais os signos de uma obra levam alguém a trabalhar com ela. *Não dá mais para segurar, explode coração* – termina a música de Gonzaguinha na voz de Maria Bethânia que tocava no MP3 quando li Foucault pela primeira vez.

¹ A tirinha pode ser encontrada na versão desta história contada pelo jornalista Paul Hebert (2024) para a revista *Doonesbury*.

2. Eu sou, eu sou, eu sou o temor da cabeça aos pés²

Por toda essa paixão, temi mais de uma vez em dar andamento a este ensaio. Não sou filósofo, não sou antropólogo, não sou historiador. Sou no máximo um operador do signo, como penso que todo professor seja – e devo dizer, logo, um professor de ciências e biologia que, na sua graduação, foi obrigado a ler *As palavras e as coisas*. Digo “obrigado” porque o texto, apresentado como aquele no qual Foucault traça as condições de possibilidade da transformação epistemológica da História Natural em Biologia e localiza a posição de Cuvier nesta história, estava entre as leituras obrigatórias da disciplina *Metodologia Científica* para o curso de Ciências Biológicas. Em debate posterior sobre a obra, Foucault (2015b) declara: “Chamo de filosofia humanista, [...] qualquer filosofia que pensa que a sexualidade é feita para amar e proliferar” (p. 238). Admirei a beleza daquele livro, mas, confesso, fiquei tonto. A cabeça doeu por vários dias. Estava no primeiro período do curso de licenciatura, tinha apenas 16 anos. Era jovem, e embora isto não seja uma desculpa, o fato é que não entendi muita coisa. Algo absolutamente misterioso havia, contudo, me atraído de uma vez por todas, como se estivesse profundamente tocado, revirado – seria isto aquilo que Foucault (2001b) chamou de “imobilidade deslumbrada” (p. 236) com a qual as sereias tocam aqueles que as escutam, ao comentar sedução pela obra de Maurice Blanchot, em *O pensamento exterior?*

Seja de que forma for, seria preciso colocar em perspectiva a minha leitura de Foucault: esta é uma leitura que nunca se viu exatamente compromissada com o estimado rigor conceitual, nunca foi propriamente sistemática. Tem sido, devo reconhecer, uma leitura errática, de quem foi abrindo os livros que foi adquirindo e os textos que foram me chegando a esmo, aceitando que as flechas disparadas caíram em algum lugar que não sabe muito bem qual é. É uma leitura mais intuitiva, para não dizer apressada, que descontextualiza sistematicamente formulações e ignora muito do contexto no qual foram articuladas. Leio Foucault andando em cima de uma corda bamba, dizendo mais do que sei, escrevendo no limite entre o saber e a ignorância. Enfim, não sou, nem no sentido qualitativo, nem no sentido quantitativo, um leitor estudioso de Foucault. Eu apenas me apaixonei por Foucault.

² Refrão alterado da música *Dê um rolê* de Moraes Moreira e Galvão de 1971 na voz de Gal Costa. Espero explicitar o motivo de ter alterado a palavra “amor” do verso original por “temor”.

3. Ler de novo, ler mais uma vez

A fora minha leitura indisciplinada, por que um súbito medo diante de reler *As palavras e as coisas?* - tomando de empréstimo o título do romance de Peter Handke (1988), *O medo do goleiro diante do pênalti*. Confessei a uma amiga meu interesse geral para este texto – Foucault e a biologia – e ela me perguntou: *você vai trabalhar com As palavras e as coisas?* Sem rodeios, respondi: *Claro não! Vou fazer outra coisa*. Certamente, aprendemos que a problematização da Biologia tem reconhecido papel de destaque na centralidade que a vida e as ciências da vida ocupam na filosofia política contemporânea e fez com Foucault explorasse conceitos como os de biopolítica e biopoder. A introdução desses conceitos, de certa forma, é herdeira dos exercícios em torno da biologia, nos quais Foucault debate as ideias de espécie, meio e população e introduz os temas da sexualidade, da morte e do indivíduo, como o fez em comunicação apresentada na Jornada Cuvier em maio de 1969 (Foucault, 2015b). Como ainda não lembrar da aula inaugural no Collège de France, em *A ordem do discurso* (Foucault, 2013a), em dezembro de 1970, na qual comenta aspectos do trabalho de Mendel? *Então, por que cargas d'água você está adiando tanto a escrita do texto?* - perguntou minha terapeuta, com seu jeito delicado e ironia amigável, prevendo que empurraria a tarefa e escrevia este ensaio de forma assoberbada nos últimos dias de prazo. E ela continuou, enquanto me apontava um exemplar de *As palavras e as coisas* na estante do consultório: *mas o que tem neste livro que você não quer ler de novo?*

Ler de novo... escrito, assim, com reticências, ler mais uma vez. Talvez, o medo viesse daí: reler, ler novo, ler mais uma vez, ler não para que pudesse realizar uma higiene conceitual. É que ler de novo era toda uma outra coisa, ler de novo abria toda uma outra coisa. Não queria ratificar conceitualmente ou preencher o que já mais ou menos sabia sobre a Foucault e a constituição das ciências biológicas. Quer dizer, o sistema de classificação biológica dentro de uma abordagem comum à episteme moderna, presente também na linguística e na economia, pertencendo todas a um mesmo evento arqueológico. Esta tarefa já foi realizada com muito mais propriedade do que poderia fazer – como os ensaios de Vera Portocarrero (2009) em *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Ler outra vez me apavorava porque intuitivamente sentia que a leitura de *As palavras e as coisas* abria algo que não aconteceu, uma história que não tinha se contado. A cada palavra que colocava neste ensaio, não conseguia me desvencilhar do livro, como se a obra tivesse estendido um grande tecido emaranhado em minha pele, e suas palavras não fossem mais do que um entremeado de fios úmidos que roçam no meu rosto como a baba de um pequeno animal desconhecido, a de um cachorro, talvez.

4. Caixa de ressonâncias

Fui inicialmente formado como biólogo marinho. Minha área de especialização era ecologia trófica e biologia reprodutiva de peixes do litoral do estado de Sergipe, Nordeste do Brasil. Embora os dias de trabalho de campo, navegando em mares e rios, tenham sido muito sedutores, o que mais me interessou foram as questões do laboratório de ictiologia que minha orientadora chamou de conceituais. Quando, contudo, atravessava os blocos que separavam o Departamento de Biologia da universidade para conversar com amigos historiadores, filósofos e sociólogos uma sensação me tomava: as descrições dos laboratórios de ciências me pareciam excessivamente descritas de fora ou externalistas, como aprendemos, uma vez, a chamar nos debates de história das ciências (Maia, 2013; Condé, 2017). O que se fazia dentro da caixa-preta, para usar a expressão popularizada por Bruno Latour (2001), era, sentia eu, chapado e homogêneo demais e a natureza era, de súbito, deixada para atrás. Porém, no famoso capítulo de abertura de *As palavras e as coisas*, quando Foucault (2007) escreveu, páginas e páginas sobre a representação, o visível e o invisível, as múltiplas perspectivas em torno do quadro *As meninas* de Diego Velázquez, foram duas breves menções ao cachorro que prenderam minha atenção ao ler a obra de novo.

Na primeira, Foucault (2007) nota como “a princesa mantém-se de pé no meio de uma cruz de Santo André, que gira em torno dela com o turbilhão dos cortesãos, damas de honra, animais e bufões” (p. 15). Logo antes de registrar que um grande X se forma no quadro, Foucault destaca que:

no ponto superior esquerdo estaria o olhar do pintor e, à direita, o do cortesão; na ponta inferior, do lado esquerdo, está o canto da tela representada de costas (mais exatamente, o pé do cavalete); do lado direito, o anão (com o calçado deposto sobre o dorso do cão). (p. 16).

Porque Foucault é Foucault cuja atenção aos detalhes é conhecida é que não consigo atribuir a quase invisibilidade do cão a alguma desatenção. É um problema de linguagem, diz Claire Hout (2016), ao especular dar um nome ao mastim de Luís XV, colocá-lo para conversar com Foucault e retomar a relação dos filósofos cínicos, vastamente lidos por Foucault, com os cães. Ainda que, diga-se de passagem, em um ensaio discreto, de 1973, Foucault (2013b) centre nos cães considerável parte de seu comentário sobre as pinturas de Rebeyrolle e a força do fugir, afirmando que a pintura “quando faz passar uma força que cria a história, ela é política” (p. 82). Não sem razão, Hout (2016) chama atenção para o capítulo *Os insensatos* de *História da Loucura* e como, a potência crítica da loucura

emerge do “perigo imaginado sob as espécies de uma liberdade animal” (Foucault, 2019a, p. 153). Foucault (2019a) continua:

O animal no homem [...] não funciona como um indício do além. [...] A animalidade que assola a loucura despoja o homem do que nele pode haver de humano, mas não para entregá-lo a outros poderes, apenas para estabelecê-lo no grau zero de sua própria natureza. (pp. 153-154)

Escolhi o subtítulo o “grau zero da natureza” porque foi relendo *História da Loucura*, que pude perceber o motivo de *As palavras e as coisas* ter me pegado de jeito, exatamente por Foucault (2007) argumentar que, num mundo pós-religioso, “[t]ransferindo sua mais secreta essência do vegetal ao animal, a vida abandona o espaço da ordem e volta a ser selvagem. Revela-se mortífera nesse mesmo movimento que a volta à morte. Mata porque vive. A natureza já não sabe ser boa” (p. 382). *A natureza já não sabe ser boa*. Fiquei anos com esta declaração me perturbando. Só convidado a reler, arrumei coragem para enfrentá-la. Nos amplos sobrevoos que marcam *As palavras e as coisas*, Foucault rastreia como a episteme moderna toma forma em torno de um núcleo de não-saber e de não-ser, que liberta tanto quanto enquadra. No capítulo onde está esta passagem, Foucault (2007) traça a história do pensamento sobre a natureza e mostra como um fragmento do antinatural pode ser encontrado em todas as histórias naturais.³ Expondo uma ruptura entre as narrativas do século XVIII de “uma gradação progressiva” (p. 378) e as noções do século XIX de “descontinuidade radical” (p. 379), Foucault (2007) propõe que, uma vez introduzida a historicidade na natureza, o conceito a “constitui como que um modo de ser fundamental” (p. 299) que se exprime “sob a forma da animalidade” (p. 381). O animal é aquela forma de ser que é “portadora [da] morte” (p. 382) e, como tal, “só pertence à natureza quando encerra em si um núcleo de contranatureza” (p. 382).

Esta peça central, uma versão que Foucault (2007) liga a Sade, abraça a sexualidade como morte, como potencial para o mal e como um modo de incorporação e conhecimento que é orientado ambivalentemente para o não-ser. Foucault (2007) dá um nome a esta ambivalência, “uma ontologia selvagem que buscasse dizer o ser e o não-ser indissociáveis de todos os seres” (p. 383), e sugere que, numa equação de reversibilidade da modernidade, a vida está sempre em

³ Ver os trabalhos histográficos de Zeb Tortorici (2018) sobre a bestialidade e a sexualidade na América Espanhola e de Joan Cadden (2017) sobre a circulação da sodomia nos mais de 100 manuscritos de *Problemata* de Aristóteles e outros textos correlatos na Europa Medieval. Embora muito diferentes, ambos os trabalhos realizam uma leitura à contrapelo do arquivo da sexualidade e mostram as fronteiras borradas entre natural e antinatural além dos limites legíveis da teologia, do Estado e da lei.

perigo de “volta[r] a ser selvagem” (p. 382). A expressão “voltar a ser” é sedutoramente ambígua: tanto a vida selvagem já passou, mas se pode retornar a ela, quanto a vida selvagem está sempre por vir. Que selvageria é essa que ameaça engolir a vida ou que acompanha o conhecimento da morte? E qual é o significado dessa ontologia selvagem que leva o corpo, como diz Foucault (2007), “para uma forma precária” (p. 383) e ameaça destruir-nos metafisicamente antes de encontrarmos o nosso fim inevitável? Se a vida excede as tentativas de conhecer e classificar, se escapa à ordem que se tenta impor-lhe, uma experiência de finitude vivida dentro dessa ontologia selvagem é, por sua vez, uma forma de ser que está, segundo Foucault (2007), “[d]o outro lado de todas as coisas” e até “aquém mesmo daquelas que podem ser” (p. 383). É uma desordem das coisas, nos termos de Jack Halberstam (2020), que emerge e toma a sua forma medonha nas sombras lançadas pelo próprio projeto que deseja e exige ordem em primeiro lugar.

5. Hello, it's me!

Fui também intelectualmente alimentado por um campo de estudos, a teoria queer, no qual a abertura promovida por Foucault levou a notar a proveniência muito recente de formas de desejo organizadas de acordo com a lógica homossexual-heterossexual (Halperin, 1990). Seguindo o primeiro volume do *História da Sexualidade*, não foram poucos aqueles e aquelas que afirmaram que o homossexual emergiu de uma nova lógica do corpo que via um personagem, uma figura, onde existia apenas um conjunto de comportamentos, como nos impressionantes trabalhos de Eve Sedgwick (1992) e David Halperin (1995). A classificação formal do homossexual não se limitou, entretanto, a desviar as vastas redes de desejo e atividade sexual que constituíam, e continuam a constituir os *selves* modernos, os agrupando ordenadamente nos flancos da orientação sexual. A compreensão dos corpos empreendidos pela sexologia moderna também resultou em outro domínio de desorganização,⁴ um conjunto de categorias remanescentes que parecem pitorescas e estranhas para nós, hoje.

O pântano de tais perversões - que incluem “zoófilos”, “zooerastas”, “automonossexualistas”, entre muitos outros, citados por Foucault (2012, p. 43) naquele primeiro volume do *História da Sexualidade* -, é varrido do mapa pela

⁴ Benjamin Kahan (2019) argumenta que concentramos esforços exagerados na epistemologia sexual a fim fornecer uma história da sexualidade e, ao fazê-lo, afirma o autor, ignoramos outras histórias, que não são facilmente localizáveis na virada decisiva para o personagem homossexual que Foucault narra. Kahan volta-se para a etiologia, ou para o exame das causas de certas orientações sexuais, para expor uma explosão de explicações múltiplas e contraditórias da sexualidade passou a existir simultaneamente.

força da especificação que desce sobre o campo dos “estranhos nomes de batismo” para nunca mais retornar. Estão no século XXI, mas as desorganizações do desejo e do sexo continuam a impactar o projeto de classificação sexual. O que fez Halberstam (2012; 2023) defender, mais de uma vez, que nos falta uma linguagem, um léxico para escrever as formas e registrar aqueles corpos e seres que se congregam ou se dispersam em torno dos limites de uma história da sexualidade que deu nomes e ordem ao caos, e ao fazê-lo não estaremos simplesmente localizando figuras subjugadas ou a celebrando uma situação impertinente e subversiva. Ao invés disso, eu me pergunto se não poderíamos estar engajados em formas desordenadas de escrever a história de seres e criaturas que estão além dos termos mais ou menos humanistas de suas épocas. Embora o nosso arco contemporâneo tenha se inclinado para o reconhecimento e a inteligibilidade, as criaturas infames tramam uma malha selvagem, têm um curso diferente através da história, aparecem apenas no limite da definição, oscilando dentro e fora do sentido, tendendo à perplexidade; perplexidade que tomou conta de Foucault.

A perplexidade, como uma forma desconhecimento e desorientação, não é uma declaração política, é o espaço afetivo proporcionado por a ausência de significado e direção. Esta desorientação tem sido central para a maioria dos investimentos teóricos queers no desejo e no sexo, mas, ainda assim, poucos trabalhos lidam com o que acontece quando a natureza não é mais o que era no domínio da sexualidade. Quando e por que deixamos a natureza para trás? Por que, como Preciado (2014) se pergunta, continuamos a “estudar e descrever o sexo como parte da história natural das sociedades humanas” (p. 23)? A nossa agora familiar narrativa sobre a história da sexualidade, movendo-se entre múltiplas modalidades do desejo e dos corpos pode, em última análise, ser repensada em termos das perversões que foram e vem sendo varridas para baixo do tapete mesmo dentro dos projetos de classificação da diversidade sexual e de gênero? – termos que falam de “ecologias de incorporação muito mais instáveis do que aquelas que temos subscrevido até em então” (Halberstam, 2020, p. 14)? O que está em jogo são figurações de modos de ser que fraturam o conhecimento especializado do Homem. Nos laboratórios de ciências, gosto de imaginar que Foucault escutou, assim, o verso da canção de Adele: *Hello, from the Other side/ olá, do outro lado [...] Olá, você pode me ouvir? Estou na Califórnia, sonhando sobre quem costumávamos ser [...] Eu esqueci como era antes do mundo cair aos nossos pés.*

6. Ovo

Com esse espírito cambaleante, me lancei a leitura. Qual não foi a minha surpresa, ao saltar de um dito e escrito para outro, encontrar uma resenha elogiosa de Foucault (2015c), chamada *Crescer e Multiplicar* sobre livro *A lógica da*

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

vida: uma história da hereditariedade do biólogo molecular François Jacob, cuja revisão técnica da tradução brasileira é assinada por Roberto Machado. A “mais notável história da biologia que já foi escrita”, escreveu um Foucault (2015c, p. 272) entusiasmado com os motivos pelos quais a genética e a biologia molecular haviam solapado nossos fundamentos mais seguros e exigido pensar de outro modo “a vida, o tempo, o indivíduo, o acaso” (p. 268) ao introduzir conceitos como “a organização, o tempo, o gene e a molécula” (p. 268). História da biologia, insiste Foucault (2015c), e não apenas, como indica o subtítulo modesto, uma história da hereditariedade, pois exige pensar “o ser como o jogo calculável do acaso e da reprodução” (p. 272). O título da resenha brinca com a lei cristã, *crescei e multiplicai-vos*, para afirmar que a biologia molecular era o “novíssimo testamento” (p. 269) causando uma chaga: *multiplicai, multiplicai, multiplicai*. O motivo da ferida é mais atual do que nunca: não é somente descentrar humano, a biologia molecular “nos ensina que o descontínuo não somente nos delimita, mas nos atravessa: ela nos ensina que os dados nos governam” (p. 268).

Tudo isso me soou surpreendente e bastante diferente da genética que aparece, por exemplo, com Nikolas Rose (2013), cujo argumento se ancora no recuo ou arrefecimento do determinismo biológico de outrora para, ao traçar as coordenadas de um novo estilo de pensamento, descrever o diagrama de poder que incide diretamente sobre a entrada e reconfiguração da vitalidade na política em termos moleculares e somáticos. Mesmo na etnografia de Hallam Stevens (2013) sobre a transformação tecnológica dos laboratórios de biologia molecular, centrados, agora, em algoritmos, computadores e bancos de dados, este espaço aberto indeterminável se torna a plataforma descentrada de um governo molecularizado que faz e fabrica a vida. Susan McKinnon (2021) demonstrou ainda como esse novo discurso da genética é congruente ao discurso neoliberal, cuja associação sonha com progressivamente solapar a diferença e a contingência. O próprio Rose (2017) afirmou, contudo, que as mudanças nos estilos de pensamento das ciências da vida – se é que ainda faz sentido este termo –, abriam uma nova oportunidade para uma relação com ciências sociais.

De fato, conheci o trabalho de Jacob, pesquisador do Instituto Pasteur, em Paris, na notação quase anedótica que Gilles Deleuze e Félix Guattari fazem na introdução de *Mil Platôs*. Pouco antes de afirmarem que “o rizoma é uma antígenologia” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 28), evocam o argumento de Jacob de que as transferências de material genético por intermédio de vírus e as fusões entre células têm resultados análogos àqueles dos “amores abomináveis apreciados na Antiguidade e na Idade Média” (Jacob, 1983, p. 290), os mesmos a que Foucault faz menção em *História da Loucura*. No início da década de 1960, Jacques Monod e François Jacob mapearam os intrincados processos de

autorregulação que determinam como os genes são expressos ou suprimidos. Juntos, se dedicaram ao conceito de sítios regulatórios de DNA de bactérias e vírus: células diferentes funcionam de maneiras diferentes em momentos diferentes e isso também é regulado por genes. No meio do caminho, especularam que, para a informação genética ser convertida durante a formação das proteínas, a tradução do DNA dependeria da existência um mensageiro, indicando a existência do que conhecemos como RNA mensageiro: “a intenção de uma *Psyché* foi substituída pela tradução de uma mensagem” (Jacob, 1983, p. 10). Escrevo “especularam” porque foi preciso uma série de experimentos mal sucedidos, conta Jacob (1988a), e somente após um outro colega, André Lwoff, entrar no circuito, e sugerir aumentar a quantidade de magnésio para os ribossomos não se desintegrarem durante os experimentos, que foi possível isolar a molécula de RNA mensageiro. Pelo trabalho, os três ganharam o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina em 1965.

O entusiasmo de Foucault tem suas razões. Publicado apenas um ano antes de *Arqueologia do Saber*, as ressonâncias com *A lógica da vida* são notáveis. Quando Jacob (1983) escreve a história da constituição da biologia molecular, afirma “uma época se caracteriza mais pela natureza das questões que coloca do que pela extensão dos seus conhecimentos” (p. 7). Em sua autobiografia, Jacob (1988b) falou ainda sobre as ciências do dia, aquele que apresenta descobertas em seminários e artigos, como uma progressão linear de observações científicas até a conclusão final: *voilà, habemus* conhecimento! Nela, não disfarçou sua preferência pelas ciências da noite, aquelas que apresentam como o processo de produção do conhecimento científico acontece, em uma profusão confusa, selvagem, intuitiva, questionadora, onde construímos e logo depois demolimos hipóteses esperançosas.

A ciência da noite é uma espécie de oficina do possível, onde o que será o material de construção da ciência é trabalhado [...], onde os fenômenos ainda são meros eventos solitários sem ligação entre eles [...], onde o pensamento faz o seu caminho ao longo de passagens sinuosas e vias tortuosas, na maioria das vezes levando a lugar nenhum. (Jacob, 1998, p. 123)

No laboratório, Jacob (1998) descreve uma série de experimentos batizados de nomes jocosos como a indução erótica do prófago ou o experimento *Pyjama*, escrito com “y”, expondo como o conhecimento é uma montagem de pequenas histórias desses experimentos que acontecem isoladamente, uma montagem de histórias mais ou menos fortuita, de acontecimentos independentes, de experimentos sem relação aparente entre si, que se cristalizam propiciando um evento, uma ruptura de pensamento, ou nos termos de Foucault (2015c), “uma grande reaprendizagem do pensamento” (p. 172) – um tipo de trabalho do

laboratórios de biologia molecular de incorporação e colagem de pequenos eventos que amplificados fez Paul Rabinow (1996) compará-lo ao que Lévi-Strauss (1989) chamou de bricolagem. Descrevendo os mecanismos de evolução de genes e bactérias, Jacob (1983) apela a expressão bricolagem molecular, transpondo-a para as práticas de duplicação e recombinação de elementos pré-existentes que formam mosaicos: “a mais modesta das bactérias já constitui uma coalização de um número enorme de moléculas” (Jacob, 1983, p. 304). Eis um ponto instigante de entrada: informações moleculares circulando a fim de ver como elas são amplificadas em formas políticas de vida em um jogo que já está em andamento. Este processo de amplificação e duplicação foi, para mim, o gatilho para a mudança entre escalas.⁵ Somos, nós, nossos corpos, a maquinaria das nossas células, agora, a nau dos insensatos.

Minha atenção foi, de um lado, atraída por Jacob descrevendo eloquentemente a caixa de ferramentas da vida como peças, que através da evolução, passam por arranjos e rearranjos, construindo circuitos reguladores genéticos complexos, em que o desvio e o fortuito não podem ser expurgados, resultando na miríade de formas de vida da Terra: “a história mais espantosa que se pode contar [...] Muito mais espantosa que qualquer romance policial ou ficção científica” (Jacob, 1983, p. 97). Seriam as bactérias intelectuais selvagens diante do poder? Espécies de *bricoleur* do mundo? Do outro lado, fui atraído por um Foucault (2015c) que, ao declarar “sim, o ovo é anterior à galinha” (p. 269), afirma com todas as letras:

a bactéria: uma máquina de reproduzir, que reproduz seu mecanismo de reprodução, um material de hereditariedade que infinitamente prolifera a si mesmo, uma pura repetição anterior à singularidade do indivíduo. No curso da evolução, o ser vivo foi uma máquina de reduplicação, bem antes de ser um organismo individual. (p. 269)

No Instituto Pasteur, Jacob (1998) conduziu experimentos sobre a *lise* de bactérias: os genes dos vírus governam a funções necessárias à multiplicação e formação de partículas infecciosas e que as bactérias lisogênicas tem a capacidade de serem imunes, incapazes de serem reinfetadas pelos mesmos vírus. Essas

⁵ Encontrei a mesma ideia na companhia Eduardo Kohn (2013), em *How to forest thinks*, onde as tensões entre as formas de vida são amplificadas pela vida dos sinais, ou em *Avian Reservoirs* quando Frederick Keck (2020) segue vírus e caçadores de vírus pelo globo. Transpondo conceitos-chave de caçadores-coletores para campos virológicos, expondo como o sacrifício e o animismo compreendem as práticas cotidianas de granjas avícolas voltadas para ler e decifrar os sinais gerados por animais a fim de gerenciar as incertezas onde as relações entre humanos e animais são instáveis.

bactérias contém toda a informação necessária para a produção de um genoma viral, sob a forma uma cópia em geral única, integrada ao cromossomo bacteriano. Sob certas condições físico-químicas, as bactérias podem disparar a produção do ciclo completo viral, sendo este evento letal. Esta descrição chega ser filosófica à sua maneira, a introdução de um outro viral, uma cópia de um estranho outro dentro de si mesma que, se aciona a imunidade, pode ser acionada de forma descontrolada, levando à morte. Mimeses queer? Imagine, mesmo que por um instante, substituir os termos filosóficos e psicanalíticos das famosas passagens dedicadas a paródia e a imitação em *Corpos que importam* de Judith Butler (2019) por nome de uma bactéria, um gene ou macromolécula. Na transcrição desses códigos, Foucault mostra que biologia molecular “localizou erros, esquecimentos, inversões como mancas de um escriba distraído” (Foucault, 2015c, p. 270). Esse texto esburaco do mundo, este texto trôpego, é escrito sob a forma tradutória de fragmentos, duplicados e amplificados, de comunicações moleculares, lidos pelas próprias reações, em meios físico-químicos aquecidos, cujo “acaso joga com o descontínuo” (Foucault, 2015c, p. 270). Não há leitor, nem sentido, só sentidos: “é inútil falar de uma linguagem, mesmo que fosse da natureza” (Foucault, 2015c, p. 272).

Jacob (1983) abre *A lógica da vida* com uma epígrafe de Diderot sobre o ovo. O que me veio à mente foi o enigmático conto *O ovo e a galinha* de Clarice Lispector (1999): “O ovo não tem um si-mesmo. Individualmente ele não existe” (p. 52); “Por isso a galinha é o disfarce do ovo. Para que o ovo atravessasse os tempos a galinha existe” (p. 53). “Viver leva à morte. Então o que a galinha faz é estar permanentemente sobrevivendo. Sobreviver chama-se manter luta contra a vida que é mortal” (p. 54). “O meu mistério é que eu ser apenas um meio, e não um fim, tem me dado a mais maliciosa das liberdades” (p. 58). Com que Jacob (1983) concordaria, dizendo “um organismo é apenas uma transição, uma etapa entre o que foi e o que será” (p. 10).

7. A nuvem

Minha outra pequena história gira em torno de um texto ainda menor de Foucault. Trata-se de uma resenha da obra, sem tradução para o português, *De la biologie à la culture* (Da biologia à cultura), originalmente publicados em 1976, do geneticista e antropólogo Jacques Ruffié (1993a; 1993b),⁶ conhecido por ter construído o sistema de tipificação sanguínea. Por muito tempo, este pequeno texto de apenas três páginas me fez lembrar trechos da música *Nuvem passageira*

⁶ Pelo que pude localizar, a obra foi inicialmente lançada em volume único e depois dividida em dois volumes na segunda edição de 1993.

de Hermes de Aquino, de 1976, curiosamente do mesmo ano de publicação da resenha de Foucault. Cito alguns versos de memória: *Eu sou nuvem passeira/ Que com o vento se vai/ Eu sou como um cristal bonito/ Que se quebra quando cai/Sou um castelo de areia na beira do mar*. Versos que, mesmo sem querer, ressoam outra célebre citação de *As palavras e as coisas*, segundo a qual, na curva do século XVIII, “então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (Foucault, 2007, p. 535).

Na resenha, Foucault (2016c) usa explicitamente os argumentos de Ruffié (1993a, 1993b) sobre como a hematotipologia dissolve a ideia de raça e se desloca do indivíduo para a população a fim de problematizar uma escrita da história contra o racismo de estado e a biopolítica, algo que chamou de biohistória. Foucault (2016c) dispara: “É preciso conceber uma humanidade na qual não são as raças que se justapõem, mas as nuvens de populações que se entremeiam, emaranhando um patrimônio genético de tanto mais valor quanto mais acentuado for seu polimorfismo” (p. 400). Trata-se de uma recusa da “história unitária e mitológica da espécie humana através do tempo” (p. 400), que versões da teoria da evolução popularizaram nos livros didáticos, mas histórias de uma criatura biocultural, talvez, para falar com Samantha Frost (2016), melhor apresentadas através “da comunicação e do polimorfismo” (Foucault, 2016c, p. 401). Invocando o ecólogo Ernest Mayr, Foucault (2016c) afirma que “a humanidade é um pool de genes intercomunicantes: populações, quer dizer, conjuntos de variações, não cessam ali de se formar e se desfazer” (p. 40). Estranha fórmula: a humanidade é entremeio de populações, elas mesmas, mais-que-humanas. No solo da biologia molecular, se pode apostar que tudo que prometia o acabamento do humano se desvanece na nuvem de comunicação multivocal e troca perversa das moléculas e ligações bioquímicas. Pode Foucault revolucionar a escrita da história⁷ das criaturas infames da T/terra, exatamente, elas, as bactérias e seus aparentados menores?

Li essa resenha, imaginando várias situações. O que aconteceria, por exemplo, se reescrevemos o belo projeto de Mathew Chrulw e Dinesh Joseph Wadiwel (2016), intitulado *Foucault e os animais*, em termos de *Foucault e os microrganismos*? Se fracassei miseravelmente em localizar pistas de que Foucault teria lido Lynn Margulis, a formuladora da teoria da endossimbiose ou vice-versa, mesmo que livros como *O que é a vida?* e *O que é sexo?*, escritos em parceria com o filho, Dorion Sagan, estejam repletos de citações de filósofos, não seria forçoso especular o que teria acontecido se tivessem se cruzado na Califórnia. Em *O que é o sexo?*, Margulis e Sagan (2002a) criticam a centralidade do indivíduo

⁷ Referência ao ensaio de Paul Veyne (1982), *Foucault revoluciona a história?*

como conceito para pensar a evolução que não passaria de uma fantasia poderosa da promessa da felicidade capitalista estadunidense. Juntos, em um capítulo que conta com uma epígrafe de François Jacob, eles insistem que é preciso “recusa[r] o centro do palco aos seres humanos e outros mamíferos e não descarta[r] sumariamente os primeiros quatro bilhões de anos da história do nosso planeta” (Margulis e Sagan, 2002b, p. 73) quando se trata de contar a história da vida na Terra.

O sexo tal como conhecemos, afirmam Margulis e Sagan (2002a), o sexo copulatório, chegou tarde ao cenário evolutivo, resultado da entrega das bactérias, elas mesmas agregadas selvagens de moléculas, à reprodução. Trata-se, sobretudo, de um tropeço, uma espécie de acidente, quando as bactérias se recusaram retornar ao equilíbrio dinâmico (Margulis e Sagan, 2002b). O crescimento desenfreado e assustador associado ao câncer que toma conta do corpo de nossos familiares e amigos, é, na verdade, dizem Margulis e Sagan (2002a), o *modus operandi* da vida na T/terra que foi interrompido e reescrito pela sexualidade a um custo: o beijo da morte. É preciso fundir-se, vincular-se, para sobreviver. O que levou a estranheza, o sexo com estranhos, para dentro do funcionamento do coração da célula é resultado do testemunho da experimentação sexual entre bactérias. Do próprio Ruffié (1988) em um livro chamado *O sexo e a morte*, um dos poucos traduzido em português, que comprei em um sebo por um preço irrisório, percebi que havia grifado duas citações que dizem: “A sexualidade e a morte são, portanto, os dois pólos de um ciclo vital que forma, ao longo das gerações, uma longa cadeia cuja origem se perde na noite dos tempos” (p. 23); “O sexo e a morte são os dois atributos que pagamos ao progresso evolutivo. São dois fenômenos complementares, mas surpreendentemente contrastados. O primeiro ocorre na alegria, no prazer, na esperança; o segundo no sofrimento, no horror e no vazio” (p. 214).

Este encontro do sexo com a morte, conta Ruffié (1988), foi captado por Baudelaire – de quem Foucault (2015d), sabemos, extraiu a modernidade como atitude em relação ao seu tempo – e por toda uma literatura escrita por homossexuais e mulheres que nasceu, para ele, usando um vocabulário freudiano, de serem levados a sublimar seus impulsos diante da dificuldade generalizada de reconhecer que a conexão entre evolução e sexualidade não é sinônimo de reprodução e genitalidade. Não somente a biologia oferecia comprovação empírica de algo que há muito a literatura já mapeou, mas a literatura é um dispositivo evolutivo vital, através do qual as criaturas voltam do lado de lá, se multiplicam, se fazem falar, dão *seus olás*. A vida das criaturas infames conserva vestígios dessa história tortuosa e estranha, uma ontologia selvagem, rindo de um mundo sexual centrado na continuidade do humano no

tempo. Sua excepcionalidade reprodutiva é solapada: havia sexo antes do indivíduo.

O sexo nada mais é que recombinação e embaralhamento de informações, comunicação polimorfa e encarnada de ligações, moléculas e criaturas, tradução de sinais. O vínculo entre sexo e reprodução é contingente, disparam Margulis e Sagan (2002a). O que as bactérias e tantas outras criaturas infames fazem é mostrar que o “universo está permanentemente no cio” (Margulis e; Sagan, 2002a, p. 14), que um passado promíscuo continua a habitar a profundidade de nossas células. O estarrecedor marquês de Sade, afirmam a dupla, está em todas as partes dessa malha. Para ser franco, quando as narrativas de Sade são comparadas a histórias dessas criaturas, a vida sexual do Marquês soa enfadonha e monótona. Até as nossas mais desvairadas fantasias não raras são triviais. Sobre essa monotonia Steven Shaviro (1997), evocando a célebre citação de *As palavras e as coisas*, sugere:

Consideremos, por exemplo, o percevejo-de-cama, *Climex lectularius*, os machos dessa espécie copulam dando estocadas e fazendo perfurações no abdômen de seus companheiros de espécie. Cada cópula é uma ferida. As vítimas dessas agressões, tanto machos quanto fêmeas, ficam marcadas para sempre, e pelo resto da vida carregam em seu sistema circulatório os espermatozoides dos seus agressores. Como disse Howard Ensign Evans, ‘a imagem de um bando de percevejos-de-cama divertindo-se dessa maneira, enquanto aguardam seus banquetes de sangue – copulando com qualquer dos sexos e, ao mesmo tempo, alimentando uns aos outros com seu sêmen – faz Sodoma parecer tão pura quanto o Vaticano’. Nem Sade imaginou um cenário desses. Não há aí nada do culto californiano do eu! Nós, humanos, devemos dar graças por não sermos encarados pelos percevejos-de-cama como parceiros sexuais, mas apenas como alimento [...]. Não existe nenhuma linha divisória clara entre corpo e pensamento, ou a natureza e a cultura, assim como não há nenhuma entre a água e a terra. A linguagem e a sexualidade não são estruturas abstratas e límpidas que, há muito, as chamadas ciências do homem imaginam que sejam. São, antes, forças em contínua agitação de nosso corpo [...] essa é a marca do social, seja nos sapos, nos humanos, nas bactérias. Falar de cultura humana é basicamente o mesmo que falar de uma cultura de bactérias. Somente os que se deslumbram com os tipos móveis de Gutenberg ou com a imagem do Homem que se harmoniza com eles, poderiam imaginar outra coisa. Agora, porém, o Homem está à beira de desaparecer: está sendo apagado aos poucos [...]. (pp. 37-38)

Como Foucault (2015c) disse, nas primeiras palavras sobre *A lógica da vida*, “o saber não é feito para consolar: ele decepiona, inquieta, secciona, fere” (p. 267). E, ainda, a biologia molecular “não foi indulgente com tudo aquilo que

havíamos reunido a nossa volta para conjurar o imprevisível” (p. 267). As ciências biológicas já não podem mais ser boas.

8. Todo carnaval tem seu fim!

Quero concluir recolhendo outra citação conhecida de Foucault, desta vez, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971:

A história será efetiva à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos, multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, é feito para cortar. (Foucault, 2013c, p. 72-73)

Sou seduzido pela ressonância com a abertura da resenha do livro *A lógica da vida*. Impregnada em mim uma pergunta: podemos usar as ferramentas que Foucault nos lançou para cortar os estratos do saber das ciências biológicas e, assim como escreveu em *A vida dos homens infames*, “do choque de palavras” (Foucault, 2015a, p. 202), fazer nascer um relato das ciências com “um certo efeito misto de beleza e terror” (p. 202)? De certo modo, estou me interrogando se que aquilo que podemos dizer que sabemos das bactérias ou mais amplamente das criaturas da Terra, em suas muitas formas perversas, não é deglutido, quase sempre, em nada mais do que um registro do seu “encontro com o poder” (Foucault, 2015a, p. 203). O que acontece às nossas histórias das práticas científicas da biologia se partíssemos, então, “em busca dessas espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas próprias o são, e difíceis de discernir” (p. 203)? Se enfim nós nos interessássemos pela “história minúscula” (p. 203) dessas criaturas infames? A tarefa de escrever as histórias minúsculas dessas carnes heterotópicas das criaturas infames, não as fantasiosas, mas as “histórias tornadas irreais e fantásticas” (Palmié, 2002, p. 97), tem como pré-requisitos acolher o fracasso e a prontidão para aceitar o caráter descontínuo, inacabado e provisório desse esforço, particularmente quando as relações de poder ocluem o próprio objeto dessas ciências.

Já falamos muito de biopoder, biopolítica, necropolítica. Há trabalhos dignos e esforçados nesse sentido; vários, sem dúvida, urgentes e necessários. Tenho dúvidas, contudo, se uma genealogia das ciências biológicas, hoje, está predestinada apenas a ampliar a tradição analítica. E se ao invés de afirmar o que o saber das ciências biológicas pode dizer do governo da vida no presente, perguntássemos se a crítica, o ensaio, a pesquisa podem nos trazer a inquietação,

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

a instabilidade que Foucault conclamou na famosa entrevista, *O filósofo mascarado*, e, quem sabe, ter como horizonte mais produzir biohistórias do que falar sobre as histórias das ciências biológicas.

Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma ideia; ela acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o voo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria, não os julgamentos, mas sinais de existência; ela os provocaria, os tiraria do seu sono. Às vezes, ela inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela trataria a fulguração das tempestades possíveis. (Foucault, 2015e, p. 317)

Fogo, grama, vento, espuma do mar, tempestade, água... E se tudo isso não for exatamente metafórico ou alegórico? Que se faça notar: em um minúsculo ensaio sobre a água, Foucault (2019b) nota uma mutação, na qual a loucura, na modernidade, “deixou de ter um parentesco aquático e passou a ter um parentesco afim com a fumaça” (p. 209). Seria um eco de Foucault de um dos mais impressionantes capítulos de *A queda do céu*, quando Davi Kopenawa (2018) descreve que aquilo que o povo da mercadoria faz é exatamente fumaça – “fumaça do ouro”, “fumaça das epidemias”, “fumaça do fogo”, “fumaça do metal”? Pode, então, nossa tarefa da crítica arrancar essas criaturas e forças, hoje, infames do nosso sono humanista e trazê-las consigo, fazê-las multiplicar, escutá-las, ler seus sinais, escutar seus soluços, se deixar tomar por elas? Como uma parte dos adolescentes da minha geração, cresci viciado na banda *Los Hermanos*. É um pouco como na música *Santa Chuva* de Marcelo Camelo. Talvez a chuva não seja mais santa, mas o enunciado, de alguma forma, pode “diagnosticar o estado do pensamento” (Foucault, 2015f, p. 36). A música entoava: *vai chover, de novo deu na tv/que povo já se cansou/ de tanto o céu desabar e pede a um santo daqui/ Que reza ajuda de Deus, mas nada pode fazer. [...] Meu coração vai se entregar à tempestade.*

Bibliografia

Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Butler, J. (2019). *Corpos que importam: sobre os limites discursivos do sexo*. São Paulo: n-1 Edições.

Cadden, J. (2017). *Nothing Natural Is Shameful: Sodomy and Science in Late Medieval Europe*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

Condé, M. L. (2017). *Um papel para a história: o problema da historicidade da ciência*. Curitiba: ED. UFPR.

Chrulew, M. e Wadiwel, D. (2016). (Orgs). *Foucault and Animals*. Leiden: Brill.

Deleuze, G. e Guattari, F. (2011). *Mil platôs*. Volume I. São Paulo: Editora 34.

Enzensberger, H. M. (1976). *Mausoleum: Thirty-seven Ballads from the History of Progress*. Nova York: Urizen Books.

Enzensberger, H. M. (1995). *Guerra Civil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Fischer, R. M. B. (2012). *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão*. Belo Horizonte: Autêntica.

Foucault, M. (2001a). O que é um autor? In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e Escritos, volume III: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (pp. 264-298). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2001b). O pensamento exterior. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e Escritos, volume III: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (pp. 219-242). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2007). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2012). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Foucault, M. (2013a). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

Foucault, M. (2013b). A força de fugir. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume VI: Repensar a política* (99. 82-86). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2013c). Nietzsche, a genealogia e a história. In: Machado, R. (Org.). *Microfísica do poder* (pp. 55-86). São Paulo: Graal.

Foucault, M. (2015a). A vida dos homens infames. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume IV: estratégia poder-saber* (pp. 199-217). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2015b). A posição de Cuvier na História da Biologia. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume II: Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento* (pp. 200-240). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

- Foucault, M. (2015c). Crescer e multiplicar. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume II: Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento* (pp. 267-272). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2015d). O Que São as Luzes? In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume II: Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento* (pp. 351-369). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2015e). O filósofo mascarado. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume II: Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento* (pp. 314-321). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2015f). O que é um filósofo?. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume II: Arqueologia das Ciências Humanas e História dos Sistemas de Pensamento* (pp. 35-36). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2016a). Conversa com Werner Schroeter. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume VII: Arte, epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (pp. 102-114). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2016b). O homem está morto? In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume VII: Arte, epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (pp. 151-156). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2016c). Bio-história e biopolítica. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume VII: Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina* (pp. 399-401). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2019a). *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (2019b). A água e a loucura. In: Motta, M. B. (Org.). *Ditos e escritos, volume I: Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise* (pp. 205-210). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Frost, S. (2016). *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Halberstam, J. (2012). *Gaga Feminism: Sex, Gender, and the end of Normal*. Boston: Beacon Press.
- Halberstam, J. (2020). *Wild Things: The Disorder of Desire*. Durham: Duke University Press.
- Halberstam, J. (2023). *Trans*: uma abordagem curta e rápida sobre a variabilidade de gênero*. Salvador: Editora Devires.

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

Halperin, D. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.

Halperin, D. (1995). *Saint Foucault: towards a gay hagiography*. Nova York: New York University Press.

Handke, P. (1988). *O medo do goleiro diante do pênalti*. São Paulo: Brasiliense.

Hebert, P. (2024). Dylan, Doonesbury, and Me. *Reading Doonesbury*. Disponível em:
<https://readingdoonesbury.com/2024/03/19/4169/>.

Huot, C. (2016). Chinese Dogs and French Scapegoats: An Essay in Zoonomastics. In: Chrulew, M.e Wadiwel, D. (Orgs). *Foucault and Animals* (pp. 37-58). Leiden: Brill.

Jacob, F. (1983). *A lógica da vida: uma história de hereditariedade*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Jacob, F. (1988a). *O jogo dos possíveis: ensaio sobre a diversidade do mundo vivo*. Lisboa: Gradiva.

Jacob F. (1988b). *The statue within: an autobiography*. New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press.

Jacob, F. (1998). *O rato, a mosca e o homem*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kahan, B. (2019). *The Book of Minor Perverts: Sexology, Etiology, and the Emergences of Sexuality*. Chicago: University of Chicago.

Keck, F. (2020). *Avian Reservoirs: Virus Hunters & Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*. Durham: Duke University Press.

Kohn, E. (2013). *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

Kopenawa, D. (2018). *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Latour, B. (2001). *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC.

Levi-Strauss, C. (1989). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.

Lispector, C. (1999). *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco.

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

- Maia, C. A. (2013). *História das Ciências: uma história de historiadores ausentes – pré condições para o aparecimento dos science studies*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Margulis, L. e Sagan, D. (2002a). *O que é sexo?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Margulis, L. e Sagan, D. (2002b). *O que é a vida?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- McKinnon, S. (2021). *Genética neoliberal: uma crítica antropológica da psicologia evolucionista*. São Paulo: Ubu Editora.
- Montaigne, M. (2000). *Os ensaios*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes.
- Palmié, S. (2002). *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham: Duke University Press.
- Portocarrero, V. (2009). *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Preciado, P. (2014). *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições.
- Rabinow, P. (1996). *Making PCR: a Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rago, M. (1995). O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social*, 7(1-2), 67-82.
- Rose, N. (2013). *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus.
- Rose, N. (2017). Políticas da própria vida e o futuro das práticas médicas. *Interface*, 21(60), 221-30.
- Ruffié, J. (1988). *O sexo e a morte*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ruffié, J. (1993a). *De la biologie à la culture I*. Premier volumen. Paris: Flammarion.
- Ruffié, J. (1993b). *De la biologie à la culture II*. Deuxième volumen. Paris: Flammarion
- Sedgwick, E. K. (1992). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California.
- Shaviro, S. (1997). *Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism*. Nova York: Serpent's Tail.
- Stevens, H. (2013). *Life Out of Sequence: A Data-Driven History of Bioinformatics*. Chicago: University of Chicago Press.

A vida das criaturas infames. O grau zero da natureza

Thiago Ranniery

Tortorici, Zeb. (2018). *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*. Durham.: Duke University Press.

Veyne, Paul. (1982). *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Wade, S. (2019). *Foucault in California: wherein the great French philosopher drops acid in the Valley of Death – a true story*. Berkley: Heyday Books.

THIAGO RANNIERY

Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Educação. Coordenador do PPGE/UFRJ. Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Sergipe com Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais e Doutorado em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pós-Doutorando Júnior com bolsa do CNPq (UERJ, 2017-2018). Jovem Cientista Nosso Estado da FAPERJ desde 2018 (2018-2021/2022-2025). Pesquisador Produtividade do CNPq Nível 2 desde 2022. Coordenador do Laboratório de Estudos Queers em Educação na UFRJ. Líder Pesquisador do BAFO! Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo, Ética e Diferença na UFRJ.

IDEOLOGÍAS DE CONTAGIO Y COMUNIDADES DE VIDA¹

IDEOLOGIAS DE CONTÁGIO E COMUNIDADES DE VIDA

IDEOLOGIES OF CONTAGION AND COMMUNITIES OF LIFE

Enviado: 11.09.2024

Aceptado: 16.09.24

Vanessa Lemm

Doctora en filosofía. Universidad de Greenwich, Londres (UK).

Email: v.lemm@greenwich.ac.uk.

Traducido por:

Andrés Leonardo Padilla Ramírez

Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Universidad de Buenos Aires (Argentina) – Filósofo. Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

Email: andrespadillaramirez@gmail.com.

Julieta Campos

Traductora de francés. I.E.S. en Lenguas Vivas “Juan Ramón Fernández” (Argentina).

Email: julieta.camed@gmail.com.

¹ Este capítulo está basado en la conferencia “Contagio y comunidad de vida” que Vanessa Lemm presentó en el Taller Internacional *Aesthetic & Critique III: Thinking in Pandemic Times: Contagion as Metaphor*, desarrollado el 27 y 28 de mayo de 2021 en la Universidad de Friburgo publicado en inglés “Ideologies of Contagion. and Communities of Life” in *The Viral Politics of Covid 19: Nature, Home and Planetary Health*, eds. Vanessa Lemm and Miguel Vatter, 145-160. London: Palgrave Macmillan, 2022.

En este artículo Vanessa Lemm se aproxima a diversas interpretaciones filosóficas a propósito de la pandemia de COVID-19, atravesadas por un entusiasmo, un optimismo y un deseo de mejoramiento desde los cuales –no pocas veces– se apelaba a un tradicional retorno, resurgimiento y renovado interés por el humanismo y su anhelo de progreso moral. Frente al contagio-propagación de estas perspectivas, Lemm arriesga otra aproximación que no tendría como fundamento aquella figura del sujeto moderno –“agente racional, social y moral”– desde el cual se establecerían instituciones políticas por encima de la naturaleza (representación de la naturaleza como enemigo a combatir). Para Lemm –en compañía del *corpus* nietzscheano y su *homo natura*– la naturaleza humana resultaría inseparable de interrelaciones con el entorno natural y, en lugar de reinstituir la división naturaleza/cultura como barrera inmunitaria que protegería de los virus, se pensaría la vida humana haciendo parte de comunidades de vida más amplias.

Palabras clave: ideología, contagio, comunidades, pandemia.

Nesse artigo Vanessa Lemm se aproxima de diversas interpretações filosóficas sobre a pandemia da COVID-19, atravessadas por entusiasmo, otimismo e por um desejo de melhoria, as quais – não raras vezes – apelavam a um tradicional retorno, ressurgimento e renovado interesse pelo humanismo e sua ânsia de progresso moral. Frente ao contágio-propagação destas perspectivas, Lemm arrisca outra abordagem que não teria como fundamento aquela figura do sujeito moderno – “agente racional, social e moral” – a partir do qual as instituições políticas se estabeleceriam acima da natureza (representação da natureza como um inimigo a ser combatido). Para Lemm – na companhia do *corpus* nietzschiano e de seu *homo natura* – a natureza humana seria indissociável das interrelações com o ambiente natural e, em vez de reinstituir a divisão natureza/cultura como barreira imunológica que nos protegeria dos vírus, a vida humana é assim considerada como parte de comunidades de vida mais amplas.

Palavras-chave: ideologia, contágio, comunidades, pandemia.

In this article, Vanessa Lemm approaches several philosophical interpretations respecting the COVID-19 pandemic, crossed by enthusiasm, optimism and a desire to recover where –not unfrequently– a traditional return, a re-emergence and a renewed interest in humanity and its longing for moral progress are invoked. Faced with the contagion-spreading of these perspectives, Lemm risks another approach that would not have at its foundation the figure of the modern subject – “a rational, social and moral agent” – from whom political institutions would be established above nature (representation of nature as an enemy to fight against). To Lemm –along with Nietzsche’s *corpus* and his *Homo natura*– human nature would be inseparable from interrelations with the natural environment

and instead of reinstitute the nature/culture division as an immune barrier that would protect us from viruses, human life would be considered as part of broader communities of life.

Keywords: ideology, contagion, communities, pandemic.

1. Ideologías contagiosas: La esperanza de un *Aufbruch* ['resurgimiento'] hacia una nueva revolución

En 2020, al comienzo de la pandemia, académicos y científicos de todas las disciplinas a lo largo del mundo, desde el hemisferio sur hasta el hemisferio norte, atravesando fronteras políticas y culturales, han entonado una misma canción: "¡Hay tanto que podemos aprender del virus!"; "las crisis son 'momentos para la reflexión'" (Münkler y Münkler 2020, p. 101); ... "La pandemia es una oportunidad para mejorarnos a nosotros mismos" (Benvenuto 2021a, p. 128). Teóricos e intelectuales de un amplio espectro de disciplinas –que van desde la historia, la filosofía y el psicoanálisis hasta la economía, las ciencias políticas y los estudios sobre los medios de comunicación– siguen siendo optimistas y ven muchos aspectos positivos derivados de la pandemia de coronavirus, desde la forma en que la humanidad ha afrontado hasta ahora dicha pandemia, hasta las enormes oportunidades que presentaría para la humanidad y para el planeta².

Para Jean-Luc Nancy, la "lupa viral amplía las características de nuestras contradicciones y de nuestras limitaciones" (2021a, p. 65). Es un "excelente momento para ponerse al día" (*ibíd.*, p. 90). Algunos psicoanalistas hablan de "una revalorización viral de todos los valores" (Nobus 2021, p. 97) y Julia Kristeva está "preparada" para una "revalorización de la vida", "para un nuevo arte de vivir que no será trágico, sino más bien complejo y exigente" (Kristeva 2021, p. 104). Roberto Esposito nos recuerda que el virus nos confía la importante tarea de "establecer la vida, una y otra vez: *¡vitam institutere!*" (2021, p. 87). "Todos estamos en el mismo barco", exclama Slavoj Žižek (2020, p. 5). ¡No perdamos esta oportunidad única para la revolución! Las pandemias son grandes laboratorios de innovación social (Preciado 2020, p. 175).

² Véase, por ejemplo, Fernando Castrillón y Thomas Marchevsky (2021), quienes describen la pandemia como una "catástrofe suprema" que presenta "una gran oportunidad para cambiar el curso de las cosas" (pp. 5-6). Su esperanza está puesta en que la "enorme pausa en la vida inducida por la pandemia" (debido a los encierros y similares) (*ibíd.*, p. 5) pueda "llegar a romper la caja cerrada, fatídica y llena de culpa del homogéneo tiempo vacío de los historicistas, permitiéndonos un momento mesiánico de disrupción, ruptura, discontinuidad al modo de Benjamin" (*ibíd.*): "Si existe algo que podamos llamar Esperanza, puede que surja de las cenizas rebeldes de nuestra experiencia actual y no de un retorno ordenado a lo que teníamos antes" (*ibíd.*, p. 6).

Las oleadas de entusiasmo, de optimismo (*Aufbruchstimmung*) y de esperanza en un futuro mejor son notables a la luz de una pandemia tan devastadora y mortal como la del coronavirus, especialmente si incluimos su desastroso impacto en el bienestar social y económico de la población de todo el mundo³. Las olas infecciosas de sentimiento esperanzado que recorrieron el mundo al principio de la pandemia confirman, como nos recordaba Žižek, que "el espíritu es un virus" (2020, p. 79) y que las ideologías –ya sean kantianas o hegelianas, liberales o comunistas, seculares o religiosas– son contagiosas y pueden propagarse como fuego⁴.

Žižek ofrece probablemente el relato más destacado de cómo una idea hegeliana puede "tomar el mundo". Como señaló un colega mío, mientras todos intentábamos averiguar cómo ponernos una máscara, Žižek ya había publicado un libro en el que abogaba por el contagio de un "virus ideológico": "el virus de pensar en una sociedad alternativa, una sociedad que vaya más allá del Estado-nación, una sociedad que se actualice en forma de solidaridad y cooperación global" (2020, p. 39). El coronavirus, cree Žižek, "nos obligará a reinventar el comunismo basándonos en la confianza en la gente y en la ciencia" (2020, p. 39).

Al igual que Žižek, Nancy también se detiene en la esperanza del advenimiento del comunismo y rebautiza el "coronavirus" como "comunovirus" (2021b). Este cambio de nombre ilustra de una buena manera el potencial revolucionario que Nancy ve emerger de la pandemia: en lugar de "corona", que "evoca viejas historias monárquicas e imperiales", Nancy imagina "*Commune*" [comuna] que sirve para "destronar a la 'corona', sino directamente para decapitarla" (*ibid.*, p. 89), invocando así el gran espíritu de la Revolución Francesa.

Para Nancy, el comunovirus es una especie de doble agente del comunismo: por un lado, "ha permitido a China demostrar la eficacia del aspecto colectivo y estatal de su sistema" (*ibid.*, p. 89) y, por otro lado, nos devuelve al significado original de Marx del comunismo: "la posibilidad de que los individuos lleguen a ser propiamente ellos mismos" en y a través de su comunidad con otros (2021b,

³ Para ejemplos de "esperanza optimista", véase Lisa Herzog, quien escribe "En el 'mundo después de Corona', que la tarea que tienen por delante nuestras sociedades es transformar las dependencias –que ha revelado el Corona– en estructuras verdaderamente solidarias y epistemológicamente justas. La esperanza optimista es que algunos patrones de pensamiento obsoletos, especialmente el hiperindividualismo competitivo, puedan finalmente dejarse de lado" (2020, p. 114); y Gert Scobel (2020). Scobel interpreta la pandemia como un "*relevante Geschichtszeichen*" (un signo relevante de la historia) al modo de Kant (2020, p. 167). Véase también Vera King para un compromiso crítico con la esperanza de un "después" de la pandemia (2020, p. 124).

⁴ Sobre el contagio como "principio de 'reproducción cultural'", véase también Krämer (2020), especialmente pp. 34-36.

p. 90)⁵. Nancy insiste en que "el virus nos comunica. Esencialmente nos pone en pie de igualdad, nos reúne en la necesidad de adoptar una postura común". Nancy concluye que, sí, "es bueno que el 'comunovirus' nos obligue a plantearnos esta cuestión [la cuestión de la comunidad]" (ibíd., p. 91).

Entre los académicos alemanes se ha anunciado una "nueva *Aufklärung*", una nueva Ilustración. Esta nueva Ilustración avanza a través de lo que Markus Gabriel formula como el "imperativo virológico":

En vista de la peligrosidad médica de la situación, enseguida se percibió un consenso general en forma de gigantesca ola de solidaridad en el sentido de que es nuestra obligación incondicional hacer todo lo que podamos, casi a cualquier precio económico, para proteger de las enfermedades graves a las personas especialmente amenazadas y, de este modo, proteger también nuestro sistema sanitario de verse desbordado. Llamo a esta visión moral el "imperativo virológico". (2020, p. 139)⁶

El imperativo virológico de Gabriel es una especie de "brújula moral" que permitirá a la humanidad afrontar los grandes retos de nuestro tiempo, desde el cambio climático hasta la desigualdad social. Esta es la *frohe Botschaft*, la "noticia alegre": "[N]os hemos dado cuenta (*erkannt*) de que somos capaces del progreso moral (*zu moralischem Fortschritt fähig*)" (2020, p. 139). Los virulentos debates sobre los mandatos de vacunación y la división de la sociedad que se ha derivado de ellos en Alemania –y en todo el mundo– arrojan una enorme sombra sobre las pretensiones universalistas de un "imperativo virológico".

2. Infección peligrosa: el retorno del humanismo

El llamamiento a un replanteamiento de la comunidad, a la solidaridad y la cooperación mundiales, viene acompañado de un resurgimiento del humanismo. No cabe duda de que la pandemia de coronavirus ha desencadenado un renovado interés por lo que significa ser humano y por la cuestión de qué se requiere para proteger nuestra humanidad.

Probablemente, Agamben fue uno de los primeros en preguntarse si una sociedad que ha sustituido la política por la economía y que opera en nombre de una "seguridad sanitaria abstracta y presumiblemente ficticia" a expensas "de las relaciones sensibles, del rostro, de la amistad, del amor" puede aún "definirse legítimamente como humana" (citado en Castrillón y Marchevsky, 2021, p. 8). Pero, ¿qué entendemos por humano?

⁵ Para Nancy, lo que está en juego en esta revolución es nada menos que el potencial de nuestra liberación, es decir, "la posibilidad de una desarticulación de los valores capitalistas y, por tanto, la posibilidad de un movimiento desde la acumulación de capital hacia la trascendencia del individuo" (2021b, p. 90).

⁶ Véase también Krämer: "La pandemia nos ha iluminado" (2020, p. 39).

Para Byung-Chul Han, la respuesta es sencilla: somos seres racionales (2020). Frente a Žižek, Han replica que el virus no derrotará al capitalismo, sino que necesitamos una verdadera "revolución humana":

Somos **NOSOTROS, PERSONAS dotadas de RAZÓN**, quienes tenemos que repensar y restringir radicalmente el capitalismo destructivo, y también nuestra ilimitada y destructiva movilidad, para salvarnos a nosotros, para salvar el clima y nuestro bello planeta. (2020, p. 111, énfasis original)

La postura de Han sobre la naturaleza humana coincide con la de muchos de sus colegas alemanes, que ven en la capacidad de superación moral el rasgo distintivo del ser humano. Que los humanos seamos portadores de una "moral superior" nos permitirá superar los retos de la pandemia. Para Gabriel, esta "moral superior" denota nuestra capacidad de cambiar sistemáticamente nuestro comportamiento, dependiendo de la constatación de que "debemos hacer absolutamente algunas cosas y abstenernos absolutamente de otras" (2020, p. 140).

En cambio, para Nancy, la respuesta a la pregunta sobre el ser humano no es simple, sino "compleja". Gracias a la pandemia, "incluso estamos descubriendo que los seres humanos vivos son mucho más complejos y difíciles de definir de lo que los habíamos descrito hasta ahora" (2021a, p. 65). Complejidad aparte, el "momento de ponerse al día" de la pandemia revela que no somos animales solitarios: "Necesitamos reunirnos, tomar algo y visitarnos" (Nancy, 2021b, p. 89). Al final, tal vez a falta de una respuesta mejor, Nancy vuelve a Platón: "Los humanos somos bípedos, no tenemos plumas y estamos dotados de lenguaje" (*ibid.*, p. 65); demasiado finitos y, por tanto, ni sobrehumanos ni transhumanos. Es en esta finitud donde debemos buscar nuestra infinitud. Esta parece ser la conclusión de Nancy. Entre paréntesis, creo que Nancy arremete aquí contra Esposito y su noción de biopolítica (que carece de complejidad).

Esposito sintetiza la respuesta a la cuestión del ser humano en el lema "*Vitam instituere*": "En un momento en que la vida humana parece amenazada y dominada por la muerte, nuestro esfuerzo común solo puede ser el de 'establecerla' una y otra vez" (2021, p. 87). Por "establecer la vida", Esposito entiende el acto de crear nuevos significados. A nuestro primer nacimiento biológico le sigue un "segundo" nacimiento, la institución de la vida política a través del lenguaje. Para Esposito, este segundo nacimiento dota a la "vida biológica de un horizonte histórico". Esposito añade rápidamente que:

este horizonte no contrasta con el mundo de la naturaleza, sino que lo atraviesa en toda su extensión. El espacio del *logos*, y luego del *nomos*, por muy autónomo que sea en su riqueza de configuraciones, nunca se ha separado del espacio del *bios*. Al contrario, su relación se ha estrechado cada vez más hasta el punto de que es imposible hablar de política sustrayéndola del ámbito en el que se genera la vida.

El primer nacimiento anuncia el segundo en la medida en que este último está enraizado en el primero. (2021, p. 87)

Esposito insiste en que solo a través del segundo nacimiento el ser humano llega a ser verdaderamente humano como parte de un mundo común⁷. Mientras que en *Bios*, Esposito concebía la vida humana como parte de un *continuum* de vida, ahora señala categóricamente que el ser humano no es "mera biología". ¿Ha cambiado Esposito su concepción de la vida al reducirla a la vida humana, instituida o establecida? ¿Lo que da forma a la vida humana ya no ocurre en y a través de la participación de la vida humana en la pluralidad de diversas formas de vida, en y a través de una comunidad de vida planetaria o cósmica más allá de la división naturaleza/cultura? *Zoe*, ahora "mera vida biológica", parece haber sido despojada de su poder normativo y de su capacidad de dar forma⁸.

En resumen, el renovado interés por el humanismo desencadenado por la pandemia es muy tradicional. Aborda al ser humano a través de la figura del sujeto moderno, un agente racional, social y moral capaz de liderar la revolución del futuro. Dotado de lenguaje y de la capacidad de establecer instituciones políticas por encima de la naturaleza, el ser humano emerge de la crisis como vencedor de la pandemia. En la otra cara de esta tendencia, encontramos una imagen de la naturaleza representada como el enemigo, por ejemplo, a través de personificaciones de un "virus miserable" que amenaza con romper el "patrón de relaciones comunes" (Esposito 2021, p. 88), "un agente de libre comercio activo, combativo y eficaz" (Nancy, 2021a, p. 64) que estamos llamados a "derrotar", "eliminar" (Nancy, 2021b, p. 91) y "erradicar" por medio de la tecnología y la ciencia. Estamos siendo atacados por "las fuerzas ciegas [de la naturaleza] que amenazan con devorarnos" (Esposito, 2021, p. 88) y, por lo tanto, estamos llamados a dar un paso al frente en defensa de nuestra humanidad.

⁷ Por eso sostiene que "la vida humana no puede reducirse a la simple supervivencia", a la "vida desnuda": "Habiendo sido establecida desde el principio, nuestra vida nunca coincide con la mera materia biológica, ni siquiera cuando está aplastada contra ella" (2021, p. 88).

⁸ Esposito insiste en que, en cambio, "lo que da [a la vida humana] este carácter formal –algo distinto de la mera biología– es su pertenencia a un contexto histórico, constituido por relaciones sociales, políticas y simbólicas. Lo que nos establece desde el principio, lo que nosotros mismos establecemos continuamente, es este patrón simbólico dentro del cual todo lo que hacemos adquiere sentido y significado para nosotros y para los demás" (2021, p. 87). El virus nos confía, dice Esposito, no solo el reto de seguir vivos, protegiendo el primer tipo de vida, sino también, y más importante, de proteger el segundo "tipo de vida", es decir, "el carácter social de nuestra relación con los demás" (*ibíd.*). La sociabilidad humana, el tejido común entre los humanos, es la pieza central del nuevo humanismo de Esposito. Durante una pandemia, necesitamos proteger nuestra humanidad a distancia: "unidos por una distancia común" (*ibíd.*).

3. Diagnosticar la enfermedad: el futuro de una ilusión

Estoy de acuerdo con Žižek en que el lenguaje de la "guerra" y la "conquista" no es útil para describir la crisis actual⁹: "El virus no es un enemigo con planes y estrategias para destruirnos, no es más que un estúpido mecanismo que se autorreplica " (2020, p. 105)¹⁰. Volveré sobre la supuesta estupidez del virus al final. También comparto la duda de Žižek de que "la epidemia nos hará más sabios" (*ibíd.*, p. 3). No saldremos de la pandemia "más racionales y en sintonía con la ciencia", como han sugerido algunos colegas en Alemania (Schulze 2020, p. 307). Todos estamos demasiado familiarizados con la dialéctica de la Ilustración y sabemos que sería ingenuo creer que "en última instancia, sin embargo, Corona será derrotado por la ciencia (médica)" (*ibíd.*, p. 307).¹¹

En cambio, el verdadero problema del retorno al humanismo es que parece poner en práctica nuestra incapacidad para aceptar el hecho de nuestra irrelevancia humana en el universo.¹² Como argumenta convincentemente Benvenuto:

[L]o cierto es que estas heridas del narcisismo humano [originalmente] postuladas por Freud agigantan a su vez el narcisismo humano: cuanto más se reconocen los seres humanos como marginales y aleatorios, más surge la idea de su poderío desesperado como forma de compensación. (2021b, p. 96)

Como sabemos por la genealogía de la moral de Nietzsche, responder al sinsentido de la vida es asunto de la religión, otra enfermedad que se propaga por contagio. Al dar a los seres humanos algo en lo que creer, algo que esperar, pero también algo o alguien a quien culpar de su sufrimiento, la religión ha conseguido hacernos la vida soportable de un modo que no se diferencia de la

⁹ Véase también Roitman (2021).

¹⁰ Para una perspectiva diferente sobre este punto, véase Chadarevian y Raffaetà (2021).

¹¹ Véase también Karl-Heinz Leven, historiador de la medicina, quien sostiene que "la creencia en la vacuna contra el corona como solución al problema es para un historiador de la medicina tan realista como la creencia en la existencia del Santo Grial" (2020, p. 96).

¹² Véase también Žižek sobre este punto: "Lo realmente difícil de aceptar es el hecho de que la epidemia actual es el resultado de la pura contingencia, que simplemente ha ocurrido y no hay ningún significado oculto. Si vemos las cosas desde una perspectiva más amplia, somos una especie que no posee una importancia especial" (2020, p. 14). Y continúa más adelante: "Lo que deberíamos aceptar y asumir es que hay una subcapa de la vida, la vida presexual estúpidamente repetitiva de los virus, que nunca muere, que siempre ha estado ahí y siempre estará con nosotros como una sombra oscura, como una amenaza a nuestra propia supervivencia, y que estalla cuando menos lo esperamos. E incluso, a un nivel más general, las epidemias víricas nos recuerdan que nuestra vida es, en última instancia, contingente y absurda: aunque construyamos espléndidos edificios espirituales, cualquier estúpida contingencia natural como un virus o un asteroide puede acabar con todo ... por no mencionar la lección de la ecología, que es que nosotros, la humanidad, también podemos contribuir a ese final de manera inadvertida". (*ibíd.*, p. 52).

esperanza de una revolución, el advenimiento del comunismo o el auge de la nueva Ilustración. ¿Estamos ante un nuevo apego religioso al humanismo?

Leven sostiene que, en la modernidad, la posición de la religión ha sido ocupada por una especie de religión sustitutiva, una *Ersatzreligion*, según la cual la humanidad no queda impune en la era del Antropoceno. La "naturaleza" o "el planeta Tierra" ocupa el lugar de una autoridad superior que "devuelve el golpe" castigando al ser humano. Desde este punto de vista, la pandemia es un castigo "divino" por los crímenes que la humanidad ha cometido contra la "naturaleza" (Leven, 2020, p. 92).¹³ Žižek resume los fundamentos religiosos de esta postura como "lo que tú me hiciste a mí, yo te lo hago a ti".¹⁴ (2020, p. 81).

Probablemente Benvenuto tenga razón en que, al final, nuestra reacción ante la pandemia no difiere mucho de la de las llamadas sociedades primitivas, según las cuales la idea de morir de muerte natural es inconcebible:

[L]as teorías que acusan al ser humano –siempre, pase lo que pase– como causa primera de sus propios males siguen la misma lógica que la de los Jíbaros, que se niegan a aceptar la idea de una muerte natural sin intervención humana. (2021b, p. 93)

Pero para Benvenuto, "culpar a los seres humanos de todos los males es la otra cara de la divinización del Hombre" (ibid.). La lección que podemos extraer del análisis psicoanalítico que hace Benvenuto de nuestra reacción a la pandemia es que "los seres humanos divinizados autoproducen su propia diabolización" (ibid., p. 95). En otras palabras, "Dios no ha muerto" o, como señalaba Nietzsche: "permanece" ([1882] 2018 aforismo 110, pp. 169-171), vuelve y sigue volviendo como una enfermedad contagiosa, ya sea en forma de creencias religiosas, de verdades científicas o de ideologías políticas contra las que tenemos que seguir luchando.¹⁵

¹³ Véase también Benvenuto (2021b, 96) y, sobre la necesidad de designar culpables, véase Alloa (2021).

¹⁴ "Quizá esto sea lo más inquietante que podemos aprender de las epidemias víricas en curso: cuando la naturaleza nos ataca con virus, en cierto modo nos está devolviendo nuestro propio mensaje. El mensaje es: lo que tú me hiciste a mí, yo te lo hago a ti".

¹⁵ Por lo tanto, no estoy de acuerdo con las afirmaciones de Nancy de que el "virus confirma la ausencia de lo divino" o que ya no entendemos las pandemias como un "castigo divino" (Nancy 2021a, 65). A la luz de la crítica de Benvenuto a la religión, podemos encontrar que el propio análisis de Nancy de la enfermedad autoproducida de Europa traiciona un trasfondo extrañamente supersticioso: "La muerte que nosotros [Europa] exportamos con guerras, hambrunas y devastación, que creíamos confinada a otros pocos virus y a los cánceres, ahora nos espera a la vuelta de la esquina" (2021a, 65). ¿Está sugiriendo Nancy que el virus se está vengando de Europa por todos los males que Europa ha cometido contra la humanidad?

4. Comunidades de vida

Sin embargo, ¿cuáles son algunas de las alternativas posibles a los discursos religiosos o ideológicos sobre la pandemia y sobre el futuro de la humanidad? Si hay algo que podemos aprender de la pandemia es que somos parte fundamental de la naturaleza (Kirksey, p. 2020). George Monbiot, activista ambientalista y político, especula que esta pandemia “podría ser el momento en que comencemos a vernos a nosotros mismos, una vez más, gobernados por la biología y la física, así como dependientes de un planeta habitable” (*ibid*).¹⁶ La pregunta abierta es ¿en qué sentido deberíamos permitir que la biología y la física “nos gobiernen”?

Interpreto esta aseveración de acuerdo con la figura de *Homo natura* en Nietzsche. *Homo natura* significa “texto básico” de la naturaleza humana y Nietzsche describe su propia tarea filosófica como una renaturalización del ser humano, una retraducción del ser humano de regreso a la naturaleza. Para Nietzsche, esta tarea implica una des-deificación de la naturaleza que lleva a la comprensión de que la naturaleza es caos: “no hay leyes en la naturaleza. Solo hay necesidades” (Nietzsche, [1882] 2018; aforismo 109 pp. 167–168). Nietzsche se refiere a la física como una respuesta no religiosa al sinsentido de la vida: “La física de la gran vida” como una nueva ciencia del ser humano. Desde luego, Nietzsche no defiende un enfoque científicista del naturalismo.¹⁷ Por el contrario, la cuestión para Nietzsche es cómo la “necesidad” en la naturaleza se vincula con la creatividad humana. De acuerdo con él, “tenemos que llegar a ser los mejores aprendices y descubridores de todo lo legal y necesario en el mundo: tenemos que ser *físicos*, para poder ser *creadores*” ([1882] 2018, aforismo 335, pp. 261–264). Por consiguiente, la concepción de la naturaleza humana de Nietzsche, el texto básico del *homo natura*, no se basa en las relaciones sociales, sino en las relaciones físicas y biológicas. Sin embargo, no debemos separar la política –el autogobierno humano– del hecho de que la naturaleza humana no puede reducirse al tejido de las relaciones sociales entre humanos, como lo sugieren los nuevos humanistas, sino que es inseparable de nuestra interrelación con el entorno natural. Estamos vinculados con y somos dependientes de una diversidad innumerable de especies de vida, que incluyen virus, hongos, minerales, y más. Somos “mera biología”, somos “mera física”, somos “multiespecie” (Kirksey, 2014; Kirksey and Helmreich, 2010), razón por la cual, de acuerdo con Chadarevian y Raffaetà, “necesitamos entender que el mundo social y biológico están intrínsecamente conectados” (2021, p. 5). En vez de reinstaurar la división naturaleza/cultura como una barrera inmunitaria que nos protege de los virus, necesitamos pensar en la vida humana como parte de comunidades de vida más amplias.

¹⁶ Agradezco a Miguel Vatter por indicarme esta cita. Véase También Vatter (2021).

¹⁷ Véase mi argumento extendido en Lemm (2020).

Probablemente, los cínicos antiguos fueron de los primeros en reconsiderar seriamente el lugar del ser humano dentro del cosmos y lo que significa vivir de acuerdo con las leyes de la naturaleza, es decir, estar “gobernados” por la naturaleza. Diógenes de Sinope, a quien conocemos por haber acuñado el término *cosmópolis*, intentó demostrar a través del ejemplo de su vida que aquello que constituía su mayor riqueza y salud no era su participación en la vida de la *polis*, sino su ciudadanía en el cosmos. Mientras que la primera se fundamenta en la separación entre naturaleza y ley, *physis* y *nomos*, la cosmópolis de Diógenes se refiere a la comunidad de vida en donde todos y cada uno están conectados a todos y a cada uno, al mismo tiempo que todos y cada uno es diferente y distintivo en sus propios términos. Desde el punto de vista de la cosmogonía cínica, es imposible considerar una forma de vida de manera independiente de todo el resto y, sin embargo, todas las formas de vida son radicalmente singulares.

Actualmente, esta perspectiva planetaria sobre comunidades de vida tal vez está mejor retratada en el modelo de Una sola salud. De acuerdo con este modelo, se concibe la salud humana de manera inseparable de la salud planetaria y la mejor manera de evitar futuras pandemias es protegiendo la salud ambiental y la integridad de los sistemas ecológicos. En efecto, la idea de Una sola salud es interesante en tanto que nos desafía a replantear nuestro lugar dentro del medioambiente y destaca nuestra dependencia de la salud de otras formas de vida no humanas. Sin embargo, la pregunta sobre lo que representa para los humanos ser parte de comunidades de vida más amplias sigue abierta.

El compromiso crítico de Carl Eduard Scheidt con las nuevas formas de sociabilidad que surgieron durante la pandemia agrega una perspectiva interesante a la cuestión sobre el modo en que interactuamos con nuestro ambiente natural (2020, pp. 46-47). De acuerdo con el autor, la práctica de saludarse de mano demuestra que nuestra comprensión de la sociabilidad humana debe tomar en consideración aspectos psicobiológicos y psicosomáticos. Del mismo modo que los animales y las plantas, los humanos reaccionan a su “ambiente social no solo a través de sus comportamientos y emociones psicosociales, sino también a través de sus cuerpos, por ejemplo, biológicamente” (*ibid.*, pp. 46-47). Scheidt comprende la sociabilidad en términos de sincronización y armonización de ritmos biológicos. En el acto de estrechar nuestras manos, por decirlo de algún modo, ponemos a prueba si –y de qué modo– nuestros ritmos biológicos están sincronizados y armonizados. Sin embargo, ¿cómo se estrechan las manos con un virus? ¿O cómo podemos sincronizar o armonizar nuestros ritmos biológicos con los de un virus “mortal”? Aunque estoy de acuerdo con la evaluación de Scheidt con respecto de la naturaleza encarnada o personificada de la naturaleza en nuestras interacciones

sociales, me pregunto si las ideas de “armonía” y “sincronización” no son ejemplos de proyecciones antropomórficas sobre la naturaleza o, en otras palabras, si son re-deificaciones de la naturaleza. Después de todo, a la naturaleza o al universo les puede importar muy poco si estamos armonizados o sincronizados con ellos.

Birgit Meyer, una etnóloga alemana, también sugiere una “noción alternativa de lo social que se base en la interconexión material y física del ser humano entre sí a la vez que con otros seres vivos y sustancias” (2020, p. 151). En efecto, para Meyer el desafío frente al virus mortal es permanecer abiertos a “otras narrativas [agregaría, no teleológicas] sobre los vínculos entre virus y humanos” (*ibid.*, p. 154), comprendiendo que los virus actúan como “un medio de una red, a través de la cual se extiende la infección, pero donde la inmunidad también se hace posible” (*ibid.*, p. 152). Una narrativa de este tipo requeriría que nos mantuviéramos abiertos al contagio y resistiéramos los gestos de inmunidad negativos de apertura y abandono. Como lo expresa María Galindo, una activista feminista boliviana: “El coronavirus es un miedo al contagio” (2020, p. 120) y, por lo tanto, “Nuestra única alternativa real es repensar el contagio” (p. 125).

Si este es el camino que queremos emprender, entonces la distinción de Žižek entre un nivel de vida “más elevado” o “más bajo” y su descripción del virus en tanto “vida en su nivel más estúpido de repetición y multiplicación” (2020, p. 79),¹⁸ a mi parecer, no resultan muy útiles. No estoy segura de que haya nada “estúpido” en la repetición de la naturaleza; después de todo, probablemente nuestro lenguaje y nuestra razón provengan de una capacidad “mimética”, de acuerdo con Walter Benjamin. ¿Realmente existe algo así como una “repetición estúpida” después de lo que Derrida y Deleuze nos enseñaron a propósito de la relación inherente entre iterabilidad, diferencia y novedad? (Ansell-Pearson 1997). Y, por supuesto, incluso las más recientes vacunas ARNm contra el coronavirus “copian” el código genético del patógeno para permitir que nuestras células creen antígenos que estimulen nuestras propias respuestas inmunitarias. ¿Estamos tratando de copiar aún más que el “estúpido virus copiador”? Esta puede ser una razón por la cual es tan fuerte la fobia cuasi

¹⁸ “Un virus está vivo en su función para replicarse, pero es una especie de vida a nivel cero, una caricatura biológica no tanto de la pulsión de muerte como de la pulsión de vida en su nivel más estúpido de repetición y multiplicación. Sin embargo, los virus no son formas elementales de vida de las que surgen otras formas más complejas; son puramente parásitos, se replican infectando a organismos más desarrollados (cuando un virus nos infecta a nosotros los humanos tan solo le servimos de fotocopiadora) (...) un resto de las formas más bajas de vida que surge como producto del mal funcionamiento de mecanismos superiores de multiplicación y los persigue (los infecta), un resto que no siempre puede reintegrarse al momento subordinado de un nivel de vida superior”.

religiosa contra la vacunación: refleja la necesidad humanista característica de ser más “racional” que el “virus estúpido”.

Sin embargo, la iterabilidad derrideana no solo está en juego en niveles virales e inmunológicos. También ayuda a comprender la religión como un fenómeno viral de proporciones cósmicas. Si la religión es una ilusión inevitable, como dice Freud, o “Dios permanece muerto”, como dice Nietzsche, entonces tal vez sea apropiado considerarla desde una perspectiva cósmica. Hacia el final de “Fe y saber”, Derrida cita a Bergson con el propósito de interpretar el cosmos como una “máquina de hacer de dioses”, pero tal vez se interprete mejor como una “máquina de duplicar dioses” ([1995] 1997, p. 78). La religión no (solo) es un artefacto autoinmunitario humano. Existe en ella, o al lado de ella, una dimensión de confianza indeconstruible en el otro que Derrida refiere con la fórmula “n+Uno”. Por supuesto, la fórmula puede leerse de diferentes modos. Una manera de comprenderlo es que la religión y la razón, todo lo que asociamos con el Uno, emerge de la repetición “estúpida” y “viral” de la materialidad, que Derrida denomina con el nombre platónico *khora* y que recuerda el estatus de la viralidad entre organismos vivos y no vivos. Y, de forma alternativa, también puede decirse que las racionalidades y relaciones son solo copias y simulacros (*n+*) de Una Naturaleza en la cual todo es constantemente confiado a alguien más, embebidos en una comunidad de vida y muerte.¹⁹

Ya que comencé cuestionando el nuevo entusiasmo que provocó esta pandemia, la esperanza en un *Aufbruch* o revolución, me gustaría terminar con una palabra más “alegre” con respecto a la desesperación y la melancolía. Walter Benjamin se refirió a la Edad Barroca, en la cual reflexionó sobre la desesperación de las guerras religiosas, como una época en que se abandonaba toda esperanza en la salvación futura y en la alegría de la vida (2019). Esta edad dio lugar al *Trauerspiel*, u “obra luctuosa”, en la cual se expresaba un nuevo “drama del destino” donde la historia se revelaba a sí misma como un proceso sin fin de acumulación de ruinas, en la ausencia total de cualquier ilusión de progreso moral. La variante alemana del *Trauerspiel*, dado su trasfondo luterano, fue particularmente buena en su descripción de la mortificación de la naturaleza. Tal vez debamos permitirnos pensar que el coronavirus ejemplifica esta mortificación de la naturaleza; funciona como *memento mori*. Pero lo interesante sobre el libro de Benjamin es que concluye con una nota más hispana, solar: se trata de la *ponderación misteriosa* en la cual se rechaza la existencia de la maldad dentro de y encarnada en la naturaleza con la justificación de que la creación es buena. Por otro lado, la maldad se introdujo en el deseo humano de conocer “lo bueno y lo malo”: nuestro reclamo es ser “animales racionales”, lo que nos lleva

¹⁹ Sobre el significado de la fórmula “n+Uno” en Derrida, véase Naas (2012) y Vatter (2020).

a creer en la existencia del mal y, por lo tanto, a cometerlo. Tal vez esta sea la única lección que este virus “estúpido” esté tratando de enseñarnos.

Bibliografía

- Alloa, E. (2021). “Coronavirus: A Contingency that Eliminates Contingency”. En: *Critical Inquiry* (pp. 47-52). <https://doi.org/10.1086/711440>.
- Ansell-Pearson, K. (1997). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Posthuman Condition*. London and New York: Routledge.
- Benjamin, W. ([1928] 2019). *Origin of German Trauerspiel*. Trans. Howard Eiland. Cambridge, MA: Harvard University Press. [trad. esp.: El origen del 'Trauerspiel' alemán. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Abada Editores, 2012].
- Benvenuto, S. (2021a). “The Virus and the Unconscious: Diary from the Quarantine”. En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 128–134. Londres: Routledge.
- Benvenuto, S. (2021b). “Satanization of Man: The Pandemic and the Wound of Narcissism”. En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 92–96. Londres: Routledge.
- Castrillón, F. y Marchevsky, T. (2021). “Introduction: Of Pestilence, Chaos and Time”. En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 1–20. Londres: Routledge.
- de Chadarevian, S. y Raffaetà, R. (2021). “COVID-19: Rethinking the Nature of Viruses”. En: *History and Philosophy of the Life Sciences* 43(1). <https://doi.org/10.1007/s40656-020-00361-8>.
- Derrida, J. ([1995] 1998). “Faith and Knowledge: The two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone” [“Fe y saber: Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”]. En: *Religion*, Derrida, J. y Vattimo, G. (eds.), pp. 1–78. Trans. David Webb. Palo Alto, CA: Stanford University Press. [trad. esp.: *La religión*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Ediciones de la Flor, 1997].
- Esposito, R. (2021). “Vitam Instituere”. En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 87–88. Trans. Emma Catherine Gainsforth. Londres: Routledge.

- Gabriel, M. (2020). "Das Virus als soziale Entität". En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 137–146. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Galindo, M. (2020). "Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir". En *Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, Pablo Amadeo (ed.), pp. 119–128. Buenos Aires: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Han, B-C. (2020). "La emergencia viral y el mundo de mañana". En: *Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, Pablo Amadeo (ed.), pp. 97–111. Buenos Aires: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Herzog, L. (2020). "Wir Abhängigen". En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 109–116. Bielefeld: Transcript Verlag.
- King, V. (2020). "Ewiger Aufbruch oder Einbruch einer Illusion". En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 117–126. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Kirksey, E. (ed.) (2014). *The Multispecies Salon*. Durham: Duke University Press.
- Kirksey, E. (ed.) (2020). "The Emergence of COVID-19: A Multispecies Story". En: *Anthropology Now* 12(1), pp. 11–16. <https://doi.org/10.1080/19428200.2020.1760631>.
- Kirksey, E. y Helmreich, S. (2010). "The Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp. 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.
- Krämer, S. (2020). "Brennspiegel, learn-Labor, Treibsatz?" En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 31–42. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Kristeva, J. (2021). "Humanity is Rediscovering Existential Solitude, the Meaning of Limits, and Mortality". En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 101–104. Londres: Routledge.
- Lemm, V. (2020). *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Leven, K-H. (2020). "Die Welt mit und nach Corona: medizinhistorische Perspektiven". En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—*

- Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 91–100. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Meyer, B. (2020). “Religion und Pandemie”. En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp.147–156. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Monbiot, G. (25 de marzo de 2020). “COVID-19 is Nature’s Wake-up Call to Complacent Civilisation”. *The Guardian*.
- Münkler, H. y Münkler, M. (2020). “Der Einbruch des Unvorhersehbaren und wie wir uns zukünftig darauf vorbereiten sollten”. En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 101–108. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Naas, M. (2012). *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the Two Sources of Religion, Science, and the Media*. New York: Fordham.
- Nancy, J-L. (2021a). “A Much Too Human Virus. In *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*”. En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 63–65. Trans. Agnès Jacob. Londres: Routledge.
- Nancy, J-L. (2021b). “Communovirus”. En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 89–91. Trans. David Fernbach. London: Routledge.
- Nietzsche, F. ([1882] 1974). *The Gay Science, With A Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*. Trans. Walter Kaufmann. Nueva York: Vintage Books. [trad. esp.: *La ciencia jovial*. Trad. de José Jara. Editorial Universidad de Valparaíso, 2018].
- Nobus, D. (2021). “A Viral Revaluation of Values?” En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 97–100. Londres: Routledge.
- Preciado, P. B. (2020). “Aprendiendo del Virus”. En: *Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*, Pablo Amadeo (ed.), pp. 163–185. Buenos Aires: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Roitman, J. (2021). *Framing the Crisis: COVID-19*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3952226>.

Ideologías de contagio y comunidades de vida

Vanessa Lemm

- Scheidt, C-E. (2020). "Abschied vom Handschlag". En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 43–50. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Schulze, G. G. (2020). "Was bleibt?" En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 297–308. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Scobel, G. (2020). "Die Corona-Krise als philosophisches Ereignis: Sieben Thesen". En: *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie—Perspektiven aus der Wissenschaft*, Kortmann, B. y Schulze, G. G. (eds.), pp. 165–176. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Vatter, M. (2020). *Divine Democracy: Political Theology After Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press.
- Vatter, M. (2021). "One Health and One Home: On the Biopolitics of COVID-19". En: *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*, Castrillón, F. y Marchevsky, T. (eds.), pp. 79–82. Londres: Routledge.
- Žižek, S. (2020). *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*. Londres: OR Books. [trad. esp.: *Pandemia: La covid-19 estremece al mundo*. (Edición EPUB) Trad. de Damià Alou. Anagrama, 2020].

VANESSA LEMM

Vanessa Lemm es Vicerrectora y Decana Ejecutiva de la Facultad de Artes Liberales y Ciencias de la Universidad de Greenwich (Londres, Reino Unido) y Profesora Honorífica de la Facultad de Letras de la Universidad de Melbourne (Australia). Ha publicado numerosos trabajos sobre la filosofía de Friedrich Nietzsche, el pensamiento político contemporáneo, biopolítica y poshumanismo. Es editora de *Nietzsche-Studien* y de la serie de libros asociados en De Gruyter. Es autora de *La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano* (Ediciones Universidad Diego Portales, 2010) y de *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (Fondo de Cultura Económica, 2013). Recientemente ha publicado como coeditora, junto con Miguel Vatter, el volumen *The Viral Politics of Covid-19: Nature, Home and Planetary Health* (Palgrave, 2022), así como *Nietzsche's Natures* (De Gruyter, 2024) con Antonia Ulrich. Su libro *Homo Natura: Nietzsche, antropología y biopolítica* (Edinburgh University Press, 2020) está por aparecer con Herder en octubre 2024.

OATIVISMO LGTB
OS BICHOSAS BICHAS
ASTRANSFEMINISTAS
AS ANIMALISTAS
AS ANTIESPECISTA
AS ANARQUISTA
OS MONSTROS
ASSAPATADO

© 2021 Google

ANARCOMUNITARI



**ENTREVISTA A PAULA FLEISNER:
UNA CONVERSACIÓN (NO ANTROPOCÉNTRICA)
SOBRE PERROS, FEMINISMOS Y COSMOESTÉTICA**

**ENTREVISTA A PAULA FLEISNER:
UMA CONVERSA (NÃO ANTROPOCÊNTRICA)
SOBRE CÃES, FEMINISMOS E COSMOESTÉTICA**

**INTERVIEW WITH PAULA FLEISNER:
A (NON-ANTHROPOCENTRIC) CONVERSATION
ABOUT DOGS, FEMINISMS AND COSMOESTHETICS**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 8.10.24

Entrevista realizada por:

Anahí Gabriela González

Doctora en Filosofía (UNSAM-PARIS VII). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina). Investigadora asistente del CONICET (adjudicada en el 2022, a la espera del alta). Email: anahigabrielagonzalez@gmail.com

Andrés Leonardo Padilla Ramírez

Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Email: andrespadillaramirez@gmail.com

Cassiana Lopes Stephan

Estudiante de posdoctorado en Educación en el Laboratorio de Estudios Queer en Educación (LEQUE) del PPGE de la Universidad Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/Brasil). Este estudio fue financiado por FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Proceso SEI E-26/200.030/2024. Programa Postdoctoral NOTA 10. Email: cassianastephan@yahoo.com.br

Entrevista a Paula Fleisner

Anahí Gabriela González, Andrés Leonardo Padilla Ramírez y Cassiana Lopes Stephan

En esta entrevista, la filósofa Paula Fleisner nos habla de la importancia de Friedrich Nietzsche y de Michel Foucault para el desarrollo de su pensamiento, cuyo talante epistémico-ético-político es poshumanista. Además, Fleisner nos permite pensar en las articulaciones entre los feminismos antiespecistas y la crítica del antropo-andro-centrismo tanto en lo que respecta a la Historia de la Filosofía como en lo que respecta a la forma en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los demás y con el mundo en las inconmensurables instancias de la vida cotidiana. Finalmente, a través de la práctica de una ontología de la materialidad perra, Paula Fleisner nos invita a pensar en la potencia ético-política de las interacciones cosmoestéticas en el Androceno.

Palabras clave: posthumanismo, feminismo antiespecista, ontología perra, cosmoestética.

Nessa entrevista, a filósofa Paula Fleisner nos fala sobre a importância de Friedrich Nietzsche e de Michel Foucault para o desenvolvimento de seu pensamento, cuja verve epistêmico-ético-política é pós-humanista. Além disso, Fleisner nos permite pensar sobre as articulações entre os feminismos antiespecistas e a crítica ao antropo-andro-centrismo tanto no que se refere à História da Filosofia, quanto no que tange à maneira pela qual nos relacionamos conosco, com os outros e com o mundo nas incomensuráveis instâncias da vida cotidiana. Finalmente, por meio da prática de uma ontologia de materialidade canina, Paula Fleisner nos convida a pensar sobre a potência ético-política das interações cosmoestéticas no Androceno.

Palavras-chave: pós-humanismo, feminismo antiespecista, ontologia canina, cosmoestética.

In this interview, philosopher Paula Fleisner talks about the importance of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault for the development of her thought, whose epistemic-ethical-political verve is post-humanist. Furthermore, Fleisner allows us to think about the connections between anti-speciesist feminisms and the critique of anthropo-andro-centrism, both in terms of the History of Philosophy and in terms of the way we relate to ourselves, others and the world in the incommensurable instances of everyday life. Finally, through the practice of an ontology of canine materiality, Paula Fleisner invites us to think about the ethical-political power of cosmoaesthetic interactions in the Androcene.

Key Words: posthumanism, antispeciesist feminism, canine ontology, cosmoesthetics.



Luna y Paula Fleisner

Imagen cedida a RLECA por Paula Fleisner

Querida Prof. y Dra. Paula Fleisner, antes de pasar a la entrevista, nos gustaría decirte que es realmente un honor contar con esta conversación y te agradecemos infinitamente que hayas aceptado participar en nuestro dossier.

Paula Fleisner (PF): El honor es todo mío. Les agradezco enormemente la invitación a participar de este número de la revista. Siempre me sentí cercana a este proyecto, desde el comienzo fui leyendo los números con interés y admiración por las perspectivas y debates que lograron ir abriendo en estos años. Vayan estas respuestas como muestra de mi sincera admiración por el trabajo editorial y los aportes teóricos que nos acercan al hacerlo.

1) Considerando específicamente la propuesta del presente número, cuyo tema es “Nietzsche, Foucault y la crítica al antropocentrismo”, nos gustaría saber, en primer lugar, cuál es la importancia de estos autores para tus investigaciones filosóficas. En tu recorrido, ¿Nietzsche y Foucault fueron importantes para la configuración de una actitud crítica en relación con el antropocentrismo y el humanismo? ¿Estos autores continúan influyendo en tu manera de pensar y de practicar la filosofía?

PF: Mi formación de grado estuvo signada por una apasionada y juvenil lectura de ambos. El primer grupo de lectura del que participé por años estuvo dedicado a la obra de Nietzsche, y no me imagino mi trabajo filosófico sin ese gesto nietzscheano crítico y un poco cómico que aprendí en esa época. Foucault también apareció tempranamente, y *La voluntad de saber*, que fue el primer libro de él que leí y el último sobre el que escribí antes de recibirme, fue un libro fundamental para mí. Ciertamente creo que la crítica a la metafísica y al concepto

moderno de subjetividad, así como la metodología genealógica, fueron determinantes para mis investigaciones posteriores. Pero, sobre todo, y en ambos casos, creo que fue la idea de que la filosofía es un diagnóstico del presente (por contraposición a una analítica de la verdad o a eso que Nietzsche llama la "voluntad de verdad") lo que me ubicó en la herencia de ellos. Porque esa concepción de la filosofía es la que creo que está en la base del antihumanismo de ambos y la que los hace tan actuales, por lo demás.

Uno de mis primeros trabajos de investigación fue el estudio de los animales mencionados en el *Zarathustra*. Con mi amiga Mariana Sanjurjo escribimos un libreto que presentamos como ponencia actuada en unas Jornadas Nietzsche, en la que once de esos animales (el topo, el asno, la araña, la serpiente, el león, el águila, el mono, el tigre, el camello, el perro y la rana) se encuentran en la montaña en el momento de la sombra más corta, el mediodía. Con mi amiga María Giannoni, gran especialista en Foucault, escribimos acerca del escepticismo foucaultiano respecto de los universales antropológicos y acerca de la historia de los modos de subjetivación, es decir, de los modos en que el sujeto se convirtió en objeto de ciertos conocimientos.

En muchos sentidos, esos trabajos signaron todo mi recorrido teórico posterior, mi interés por los límites de la subjetividad, por el arte como episteme, por la animalidad y por la filosofía hecha con amigas.

La crítica de Foucault al humanismo fue determinante, por un lado, para mi elección por un cierto tipo de "nietzscheanismo" no heideggeriano, podríamos decir, y por el otro, para el trabajo sobre el concepto de vida en Agamben que me propuse hacer en la investigación doctoral. De alguna manera, Nietzsche y Foucault fueron también herramientas importantes para los deslizamientos entre mis primeras investigaciones y las más recientes.

2) Nos gustaría profundizar en tu perspectiva sobre la filosofía de la animalidad en la filosofía de Foucault. En el artículo "Apuntes inconclusos para un pensamiento foucaultiano de la animalidad (o... un desafío ladrado al filo del discurso psicoanalítico)", afirmas que el pensamiento de Foucault "no se ocupó de los animales"; sin embargo, como lo desarrollas, su filosofía ha tenido una importancia decisiva para los estudios animales. ¿Podrías indicarnos cuál es la relevancia que tiene su perspectiva genealógica para pensar "las relaciones entre humanismo, especismo y capitalismo" (Fleisner, 2017, p. 2-3)?

PF: Cuando empecé a estudiar filosofía de la animalidad encontré una manera didáctica y provisoria de distinguir dentro de la filosofía francesa contemporánea heredera del pensamiento nietzscheano dos formas de abordaje de la cuestión

animal: una genealógica y otra ontogenética. Dos tipos de lectura no excluyentes pero diferenciables entre quienes piensan el animal a partir de su lugar estratégico en la construcción discursiva de la excepcionalidad humana y quienes tienen un discurso ontológico que busca pensar el fondo común de pura diferencia entre las especies. En la primera forma ubiqué la perspectiva foucaultiana que aborda de manera crítica los discursos humanistas y sus estrategias opositivas, binarias y jerarquizantes para pensar lo humano por contraposición a lo animal. Entonces, ahí el "animal" no es un tema sino una especie de categoría heurística que permite desmontar la producción de la esencia de lo humano. De esta manera, Foucault nos permite hacer una genealogía de la separación entre hombre y animal en la medida en que desmonta la retórica humanista, la episteme occidental antropocéntrica, haciéndonos ver los intersticios, las discontinuidades de los procesos y los pasajes disciplinares. Como portavoz del antihumanismo, encontramos en él un posible aliado del antiespecismo porque permite historizar o "desnaturalizar" las concepciones hegemónicas de lo humano. Por eso, creo que esta perspectiva genealógica evita los riesgos de un nuevo centrismo (por ejemplo, el zocentrismo del que no está exenta cierta parte de la filosofía contemporánea) y con ello hace posible revisar las relaciones existentes entre humanismo, especismo y capitalismo. Como decía en ese artículo que mencionan, creo que Foucault nos proporciona un paradigma de la animalidad no exclusivista, ni sacrificial, ni idealista, justamente en la medida en que está tratando de pensar cómo se produce "la práctica milenaria de lo Mismo y de lo Otro", como dice en *Las palabras y las cosas* a propósito de la monstruosa taxonomía animal de "El idioma analítico de John Wilkins", y no pensando una nueva y ahora sí más fundamental distinción entre lo Mismo y lo Otro. De alguna manera, esa práctica milenaria cuyo funcionamiento describe tan bien Foucault es la práctica inmunitaria que requiere de la separación para la jerarquización excepcionalista que a su vez permite la transformación de todos los cuerpos animales (pero no solo animales) en cuerpos disponibles para el uso de cierto tipo de humanos: el capitalismo como modo especista de producción. Por otro lado, cuando Foucault señala la discontinuidad entre la forma soberana de ejercicio del poder y el biopoder y da toda la discusión en torno a las tecnologías de poder sobre los mecanismos biológicos de la vida, habilita un pensamiento de la doble cuestión de la animalización del hombre y la subjetivación del animal cuyo sustrato es siempre, en ambos casos, el cuerpo material disponible. Por eso, pienso que la biopolítica es también una zoopolítica en el que "el cuerpo de la especie" no es sólo el de la especie humana sino el de todos los animales cuyas vidas desnudadas (despojadas de sus formas específicas, podríamos decir con Agamben) son producidas y reproducidas para el mantenimiento del modo de

producción excepcionalizante de la humanidad. En este sentido entonces, también creo que Foucault abre las puertas a un tipo de filosofía de la animalidad materialista que no parte exclusivamente de un paradigma sacrificial simbólico (que en definitiva reproduce la milenaria práctica de lo Mismo y lo Otro), sino que devuelve la cuestión animal al problema político del sometimiento animal sobre el que está sostenido el circuito del capitalismo especista (me refiero aquí, por ejemplo, al libro de Nicole Shukin, *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*, que busca historizar las lógicas culturales y las logísticas materiales específicas que produjeron a los animales como "formas del capital").

3) Al final de este mismo artículo, "Apuntes inconclusos para un pensamiento foucaultiano de la animalidad (o... un desafío ladrado al filo del discurso psicoanalítico)", tú te refieres a la vida cínica en su vínculo con la animalidad canina. A partir de aquí, ¿podríamos pensar en una ontología del presente en términos de una "ontología canina" que nos retrotraería genealógicamente a la animalidad cínica? ¿la filosofía de la animalidad podría pensarse como un modo de ejercer la crítica en tanto "arte de la inservidumbre voluntaria", de la "indocilidad reflexiva"?

PF: ¡Totalmente! Y la forma en la que Foucault lee el cinismo antiguo creo que puede darnos unas pistas al respecto. Porque podríamos pensar la filosofía de la animalidad ya no sólo como una rama de la filosofía humana que toma al animal como tema de reflexión sino como aquella rama dispuesta a hacer una filosofía animal, asumida desde nuestras características animales. El análisis del *bios kunikos* como ejemplo de vida animal contra-conductual, ingobernable e indomesticable que Foucault ofrece en su último curso puede ayudarnos a pensar ese amor a la sabiduría como crítica desobediente y subversiva. Bazzicalupo habla de un "llamado a devenir-animal" en este modelo cínico de la parresía que habla franco frente al poder y que se sustrae tanto del idealismo platónico como del poder pastoral de disciplinamiento de los cuerpos.

Me gusta, además, que, en su renuncia a la especificidad humana, el cínico imita a los perros cualquiera, no a los productos de la zootécnica que inventa una "vocación biológica" para cada tipo de perro. Los perros cualquiera son perros vagabundos y urbanos, una molestia para la civilidad humana y un recuerdo vivo de una figura indefinida que enfrenta el poder con impudicia y que investiga olfateando. Dice Foucault que el cinismo es una especie de espejo roto para la filosofía antigua y que fue percibido como una banalidad escandalosa. Por eso nos invita a pensar una animalidad baja, rastrera, un poco ridícula, no exotizable como la pantera de Rilke o como los lobos de Deleuze. Pero esa animalidad es también la que ofrece una forma de vida en el escándalo de la verdad, una vida política porque material y físicamente pública, e ingobernable

en su visibilidad absoluta. Me permito citarles un fragmento de la clase del 14 de marzo de 1984 que resume en gran medida lo que me parece más genial de esta lectura foucaultiana:

La animalidad no es un dato, es un deber. O, mejor dicho, es lo que la naturaleza nos ofrece directamente, pero al mismo tiempo es un desafío que debe aceptarse de manera constante. Esa animalidad, que es el modelo material de la existencia, que es también su modelo moral, constituye en la vida cínica una suerte de reto permanente. La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, una manera de ser que debe tomar la forma de una prueba perpetua. La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros.[...]El *bíos philosophikós* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicado como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo (Foucault, 2010, p. 279).

4) Además, nos gustaría entender en qué medida, según tu perspectiva, la crítica al antropocentrismo se entrelaza y confluye con la crítica al patriarcado y al falocentrismo. ¿Existe una especie de complementariedad entre la crítica al antropocentrismo y los feminismos? ¿En qué sentido podríamos hablar de un “feminismo antiespecista” a partir de tu investigación sobre perros y mujeres en narrativas y prácticas artísticas actuales?

PF: Bueno, casualmente Anahí tiene un artículo genial sobre estas cuestiones ("El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género" de A. G. González y M. B. Ballardo publicado en *Astrolabio* este año) que explica bien la importancia de pensar en combinación una crítica del antropocentrismo con la mirada transfeminista si queremos dejar de pensar desde una perspectiva binaria y especista. Dicho de forma mucho más rudimentaria, yo suelo pensar el antropocentrismo como un androcentrismo por la obvia razón de que el famoso *ántropos* que está en el centro y para el cual todo está disponible es de un tipo muy especial: el varón, blanco, heterosexual, burgués, hablante de un idioma estándar, habitante de comunidad reconocida por los estados-nación dominantes y algunas otras características "normalizadas" y percibidas como no-marcadas.

Por ello, suelo plantear como parte de la discusión de las humanidades en torno al nombre de la época geohistórica actual que prefiero llamarla época del Androceno, es decir, la época del extractivismo colonial, patriarcal, especista y, como dice Moira Millán, terricida. Siguiendo de cerca las críticas de Moore y de la colectiva feminista LaDantaLasCanta, que proponen respectivamente el nombre de Capitaloceno y Faloceno para evitar caer en la abstracción neutralizante y homogeneizante de responsabilidades del nombre Antropoceno, yo propongo Androceno para ubicar el nuevo patrón de configuración ambiental a partir de los cambios en las relaciones dominantes de poder y producción, de

clase y de mercancías en el siglo XV, como hace Moore. En este momento histórico puede también ubicarse como parte de las estrategias de conquista global la particular doble domesticación occidental de las mujeres y de los animales. Con las chicas de LaDantaLasCanta me interesa subrayar las particularidades del sujeto de enunciación del proyecto capitalista moderno para no olvidar el entramado de relaciones sociales desiguales, jerárquicas y destructivas que están en la base del actual modo de dominio y exterminio. Leer en simultáneo la historia de la domesticación de animales y mujeres en Occidente, es decir, la historia de la hiper-domesticación de los “animales de compañía” y el confinamiento de las mujeres en los hogares para garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo, es leer un destino semiótico-material común: la subordinación en un proyecto de jerarquización excepcionalista y patriarcal (es decir, especista y machista) que hizo del varón (o, como decía antes, de ciertos varones) el soberano que dispone del uso de los cuerpos construidos como inferiores. Este proyecto, además, se hizo posible con la esclavización y disponibilidad absoluta de otros cuerpos humanos, vegetales, animales y minerales a partir de la conquista de América, como señalan bien Anna Tsing y Donna Haraway al proponer la idea de Plantacionoceno. A partir de este marco me interesa pensar las alianzas canino-femeninas para hacer frente al Androceno y la figuración de relatos interespecíficos desviados del relato androcénico heroico que caracterizó en gran medida las historias de relaciones entre seres humanos y perros. Varios de mis últimos trabajos rastrean en prácticas artísticas y literarias actuales estas formas de vínculo. Tomando como disparador la afirmación de Haraway según la cual “la escritura sobre perros es una rama de la teoría feminista, o viceversa”, creo que estas formas del arte contemporáneo con perros (sean o no “escrituras” en sentido estricto, pues analizo esculturas, piezas de video o películas, además de novelas o poemarios) pueden dar cuenta de un feminismo antiespecista no solo temático, sino también en lo que respecta a la forma misma de construcción relacional o de urdimbre que estas obras ofrecen.

5) Basándonos en tu valioso ensayo “Chicas sueltas y perr@s sin correas. Amor, diplomacia y hospitalidad entre mujeres y canes en algunas prácticas artísticas contemporáneas”, publicado en 2022 en el libro Biopolíticas en el siglo XXI, nos gustaría reflexionar sobre la ambivalencia de la figura canina en relación con nuestro imaginario estético, ético y político en la vida cotidiana.

PF: Tal ambivalencia concierne, como explicas en el ensayo, al juego perspectivístico entre el antropocentrismo y el materialismo posthumano. Entonces, desde la perspectiva antropocéntrica, el perro es valorado debido a su “humilde” obediencia hacia el amo, mientras que, desde la perspectiva del materialismo posthumano, el perro es valorado por su espontaneidad al

desobedecer las imposiciones del humanismo. A partir de esto, nos gustaría pensar el perro en relación con las interacciones interespecies que vivimos cotidianamente. Estamos experimentando, en la actualidad, un cambio en cuanto a la composición de la familia nuclear, ya que muchos humanos, en lugar de tener hijos, consolidan el núcleo familiar a través de la convivencia con perros; no es casualidad que hoy en día veamos las figuras de madres y padres de mascotas proliferar en las redes sociales junto a los perfiles de sus perros y gatos en Instagram y Facebook. ¿Dirías que, en estos casos, la convivencia entre los seres humanos y los perros ocurre únicamente bajo el sesgo antropocéntrico o esta convivencia podría proporcionarnos una interacción cuya materialidad es posthumana? Dicho esto, y basándonos en el artículo ya mencionado, también nos gustaría saber si asocias el antropocentrismo con el idealismo y el posthumanismo con el materialismo.

No sé bien qué decir respecto de la proliferación de perfiles de perros y gatos en las redes sociales porque no uso ni soy consumidora y no conozco más que por descripciones teóricas de colegas las posibles implicancias de estos nuevos modos de subjetivación a través de la hipervisibilización de la así llamada "vida cotidiana". [Sí conozco el hermoso experimento literario de Ursula K. Le Guin, que escribió por años el blog de su gato Pard: altamente recomendable para pensar un posible ejercicio de acercamiento no antropocéntrico, como por lo demás, gran parte de su producción literaria y poética. Pero creo que no debe parecerse mucho a estos padres y madres de mascotas de los que me hablan ustedes, porque en las redes sociales, creo intuir, la figuración funciona de acuerdo a otros criterios].

Por otro lado, estoy segura de que "lo que vivimos cotidianamente" excede ampliamente no sólo lo que es teorizado desde la filosofía o la sociología, sino también lo que es figurado por la literatura o en las prácticas artísticas en general. Entonces, sí, creo que lo que pasa en nuestras casas, en nuestra vida clandestina (que, de todas formas, tiene cada vez menos de clandestinidad y cada vez más de espectáculo, para hacer un comentario cascarrabias *alla* Agamben), probablemente pueda producir formas de convivencia no antropocéntricas que impliquen una relacionalidad no sustancialista y modos de subjetivación posthumanos. Me gusta fantasear que mi vida con la gente que vive conmigo (Luna, León y Bartolo) es, al menos por momentos, un experimento de ese tipo, como parece serlo el poemario de Mary Oliver al que hago referencia en el capítulo que mencionan.

Con respecto a la asociación entre antropocentrismo-idealismo, por un lado, y posthumanismo-materialismo, en efecto, creo que funcionan de esa forma. El antropocentrismo es uno de los pilares del idealismo entendido, por ejemplo,

como lo hace Adorno en *Terminología filosófica*, para quien se trata de una filosofía que deriva toda la realidad del yo y reduce todo el mundo real al espíritu, dividiendo lo alto de lo bajo para ubicar al ser humano en la elite dominante. Por el contrario, el materialismo para Adorno es un "aroma", un gesto decíamos con la Colectiva Materia (me refiero al espacio de estudio que conformamos junto a Noelia Billi y Guadalupe Lucero). El materialismo es toda aquella filosofía que desconfía del espíritu dominador de la naturaleza y que niega el trasmundo, asumiendo que toda experiencia es corpórea (estética). Con la Colectiva Materia nos dedicamos algunos años a pensar el concepto de materialismo posthumano para vincular la idea de un materialismo no dualista que trabaja sobre la capacidad productiva y generativa (también de sentido, es decir, expresiva) de la materia, con las derivas de un posthumanismo crítico que, heredero del antihumanismo del siglo XX, asume lo humano como una "invención reciente" y se declina como un postexcepcionalismo. Ambos tienen en común con el transfeminismo la necesidad de pensar por fuera de los dualismos humano /no humano, máquina /organismo, físico /no físico, como subraya explícitamente Haraway al proponer el *cyborg* como una figura aliada para pensar.

6) En ese mismo ensayo citas los versos que un joven Hegel dedicaba a su perro a propósito de la necesidad de los azotes para imponer la obediencia al amo: "¿Gimes bajo los golpes? Pues obedece a la llamada de tu amo". A la par de hacerse audibles los aullidos del animal, quizás también irrumpe su temblar de terror en medio de los azotes ante la figura del soberano. Frente a la caracterización que realizas de una "estética del humanismo excepcionalista" (que se basaría en una reafirmación de aquel que se ha erigido como fundamento a través del miedo y la dominancia: la soberanía humana androcéntrica que hace temblar de miedo al animal para querer imponer así su dominio y reafirmarse a sí mismo), planteas la posibilidad de otras afectividades y estéticas en las que parece que quien se estremece ya no es el animal sino el *Grund* [el suelo-fundamento] de la excepcionalidad humana: estremecimiento y temblor del soberano, que habilitaría otros horizontes de posibilidad para la comprensión y vivencia de lo sensible y de los afectos no-humanos. ¿Podrías contarnos un poco más a propósito de esta "cosmoestética para el Androceno" que constituye tu investigación en curso?

Ese poema del joven Hegel fue para mí un descubrimiento atroz y fundante para pensar seriamente las implicancias de la estética idealista del humanismo excepcionalista. Vinculando las últimas líneas del poema con las *Lecciones de Jena* (en función de la interpretación que hace Agamben en *El lenguaje y la muerte*) en ese capítulo encontré en Hegel el funcionario de la perrera filosófica que recoge los cadáveres en el carro cuyo olor ayudó al niño Adorno a permanecer del lado

del materialismo no sublimador de la muerte. Este perro conservado en el fragmento poético, pienso, es un ejemplo del funcionamiento de lo que en otro texto llamé símbolo-perro dentro del idealismo humanista. Por un lado, la inestabilidad de las características culturales atribuidas al perro redobla su potencia simbólica. Una combinación perfecta entre el mito del amor incondicional, la sumisión voluntaria y el servilismo instintivo que se derrumba ante el primer paseo sin correa desafiando la virilidad del amo, que se ve obligado a reasegurar su humanidad golpeándolo. Por otro lado, aquí mismo podemos encontrar una imagen poética de la concepción hegeliana de la antropogénesis: el pasaje del animal al hombre puede ser ese perro apaleado que ya no necesita morir para que se active el dispositivo de conservación-superación del animal en el hombre. Ese perro me pareció ese umbral que el hombre suprime y conserva cerca de sí para recortarse una y otra vez sobre el trasfondo de lo viviente. Al poner la filosofía occidental a prueba a partir de su trato de la temática animal, Elizabeth De Fontenay concluye su capítulo sobre Hegel diciendo que su enorme maquinaria metafísica tenía el propósito de dar al hombre todo el poder de vida y de muerte sobre los animales. Al poner a prueba el hegelianismo a partir de sus consideraciones patriarcales, Carla Lonzi, por su parte, sostiene que la dialéctica del amo y el esclavo esconde la jerarquía entre sexos como un dato natural que obliga a las mujeres a subordinarse al planteo clasista. Así vemos que, en el idealismo hegeliano, como decía antes a propósito de la doble domesticación capitalista, la mujer queda subsumida en sus parientes y en el ethos familiar, mientras que el perro es sacrificado para el surgimiento de la conciencia.

La apuesta, entonces, es pensar la humanidad de un modo que no sea metafísico y los perros de un modo que no sea subhumano. Creo que la cosmoestética para el Androceno va un poco en esa línea.

El concepto de cosmoestética surge en mi investigación a partir de la idea de cosmopolítica de Isabelle Stengers y de la idea latouriana de lo Terrestre como nuevo actor político. Me propuse formular una cosmoestética o estética terrestre, entendida como la disciplina filosófica, que, más allá de la estética moderna de espectadores que disfrutan de su reconciliación consigo mismos y de artistas genios ventrílocuos de la "naturaleza", por un lado, redefine la *aisthesis* las capacidades sensoriales y emotivas por fuera de la singularidad humana; y, por el otro, conceptualice las prácticas artísticas en la figuración y el relato de nuevas formas de figurar el hacer continuo y fluido que es el mundo en cuanto que materia significativa relacional, como diría Karen Barad. Esta cosmoestética podría ser una manera de resistir el Androceno contando otras historias, apelando a otras epistemes y otros *sensoria*.

En ese contexto general, si la relación amo/perro y la asociación mujeres/perros han tenido roles simbólicos importantes en la fabricación del mito humanista-varonista, me propuse estudiar ciertas figuraciones de perros y mujeres a partir de una consideración materialista posthumana de la relación entre cuerpos igualmente transformados en disponibles en el contexto del Androceno. Me gustaría alguna vez escribir una filosofía perra feminista y materialista que acompañe esas alianzas cotidianas, impensadas, monstruosas y disidentes entre chic@s y perr@s, una filosofía perra que se ofrezca como testimonio de una forma de vida tan tierna y cuidadosa como feroz e ingobernable.

Bibliografía

- Adorno, T. (1976). *Terminología filosófica I*. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus Ediciones.
- Adorno, T. (1977). *Terminología filosófica II*. Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus Ediciones.
- Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos.
- Borges, J.L. (1981). El idioma analítico de John Wilkins. En: Borges, J.L. (1981). *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fleisner, P. y Sanjurjo, M. (2002). Mediodía en la montaña. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*. Buenos Aires, Eudeba, 2(2), pp. 109-142.
- Fleisner, P. (2024). Rastrear en el baldío. Imaginaciones más que humanas en La bestia ser de Susana Villalba. En: Canseco, A u Santucci, S. (comps.). *El despertar de la teoría a la imaginación*, Córdoba: Colección del CIFFyH de la Universidad Nacional de Córdoba (en prensa).
- Fleisner, P. (2024). Una cosmoestética para el Androceno. Alianzas canino-femeninas en el arte argentino contemporáneo. En Loy B., Bolte, R., Schlünder, S. y Doetsch, H., *Existencias contaminadas: escenarios ecosistémicos del Antropoceno en América Latina* (dentro de la colección Latin American Literature in the World). Berlin: De Gruyter (en prensa).
- Fleisner, P. (2025). Un instante en la vida de cualquier perro vale más que la historia entera de la literatura. Prácticas simpoiéticas en la ficción perrológica de Virginia Woolf. En AA.VV *Políticas y Narrativas del Cuerpo II*, Padova, Cooperativa Libreria Editrice, Università di Padova (en prensa)
- Fleisner, P. (2017). Apuntes inconclusos para un pensamiento foucaultiano de la animalidad (o... un desafío ladrado al filo del discurso psicoanalítico). En *Nadie Duerma. Revista del Foro Analítico del Río de la Plata*, N° 7:

Entrevista a Paula Fleisner

Anahí Gabriela González, Andrés Leonardo Padilla Ramírez y Cassiana Lopes Stephan

“Psicoanálisis al filo”. Disponible en: <http://nadeduerma.com.ar/edicion-8/apuntes-inconclusos-para-un-pensamiento-foucaultiano-de-la-animalidad-o-un-desafio-ladrado-al-filo-del-discurso-psicoanalitico-87.html>

Fleisner, P. (2022). Chicas sueltas y perr@s sin correas. Amor, diplomacia y hospitalidad entre mujeres y canes en algunas prácticas artísticas contemporáneas. En Bavaresco, Agemir (ed.), *Biopolíticas no Século XXI*. Volumen 2. Porto Alegre, Editora Fundacao Fênix, 11- 34. Disponible en: <http://www.fundarfenix.com.br>

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2011). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France 1983-194*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

González, A. y Ballardo, M. (2024). El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género. *Astrolabio*, 33, pp. 106-133. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/41110>

Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

Schukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*. Minnesota: University of Minnesota Press.

PAULA FLEISNER

Es profesora y doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es posdoctora en Ciencias Humanas y Sociales por la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Es docente en la materia Problemas Especiales de Estética en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es autora del libro *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (EUDEBA, 2015). Coordinadora con la Colectiva Materia del libro colectivo *Indisciplina. Estética, política y ontología* en la revista *Documents* (Ragif Editores, 2018) y coordinadora del libro colectivo *El situacionismo y sus derivas actuales. Acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporánea* (Prometeo, 2015). Junto a la Colectiva Materia fue editora de los *Cuadernos Materialistas*. Ha publicado numerosos artículos en libros colectivos y artículos en revistas internacionales especializadas, y ha participado de congresos, encuentros y jornadas y dictado conferencias en diversos lugares de Argentina, Latinoamérica y Europa. Participa de grupos de investigación sobre estética y filosofía contemporánea. Sus investigaciones actuales giran en torno a una “cosmoestética”, es decir, una estética materialista desantropocentrada. Forma parte del colectivo *indisciplinado para la invención de prácticas imaginativas más que humanas* *La Intermundial Holobiente* con el que participó de la *documenta 15*.

**LOS INGENIEROS FORESTALES FRENTE A LAS
DISCUSIONES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE
NATURALEZA Y CULTURA**

**ENGENHEIROS FLORESTAIS E DISCUSSÕES SOBRE A
RELAÇÃO ENTRE NATUREZA E CULTURA**

**FORESTRY ENGINEERS AND DISCUSSIONS ON THE
RELATIONSHIP BETWEEN NATURE AND CULTURE**

Enviado: 02.04.2024

Aceptado: 12.07.2024

Rodrigo Severo Arce Rojas

Doctor en Pensamiento Complejo. Multiversidad Mundo Real Edgar Morin (México).
Universidad Nacional de Ingeniería (UNI) (Perú).

Email: rarce@uni.edu.pe; rarcerojas@yahoo.es

El presente artículo trata de la forma cómo los profesionales forestales se vinculan con las discusiones sobre las relaciones entre naturaleza y cultura. El objetivo es contribuir con el enriquecimiento del marco filosófico, teórico, procedimental e instrumental de las Ciencias Forestales. Para el efecto se realiza una revisión bibliográfica especializada e integra reflexiones previas del autor. De la revisión se encuentra que la desconexión de los profesionales forestales con la discusión académica sobre las relaciones entre naturaleza y cultura se fundamenta en el carácter disciplinario, sectorial y de orientación productivista del sector forestal en las vertientes públicas, privadas, académicas y administrativas que reducen a los bosques a productos o servicios (recursos forestales) y no les permite relacionarse con los bosques como seres vivientes, con un valor intrínseco por sí mismo, independientemente de su utilidad al ser humano.

Palabras clave: bioética forestal, filosofía forestal, ontología forestal, ontologías relacionales.

Este artigo discute como os profissionais florestais se envolvem com as discussões sobre a relação entre natureza e cultura. O objetivo é contribuir para o enriquecimento do arcabouço filosófico, teórico, procedimental e instrumental das Ciências Florestais. Para tanto, é realizada uma revisão bibliográfica especializada, que integra as reflexões prévias do autor. A revisão mostra que o desligamento dos profissionais florestais da discussão acadêmica sobre a relação entre natureza e cultura está fundamentado no caráter disciplinar, setorial e produtivista do setor florestal nos aspectos públicos, privados, acadêmicos e administrativos que reduzem as florestas a produtos ou serviços (recursos florestais) e não permitem que se relacionem com as florestas como seres vivos, com um valor intrínseco em si mesmas, independentemente de sua utilidade para o ser humano.

Palavras-chave: bioética florestal, filosofia florestal, ontologia florestal, ontologias relacionais.

This article deals with the way in which forestry professionals are linked to discussions on the relationship between nature and culture. The objective is to contribute to the enrichment of the philosophical, theoretical, procedural and instrumental framework of Forestry Sciences. For this purpose, a specialized bibliographic review is carried out and integrates previous reflections of the author. The review found that the disconnection of forestry professionals from the academic discussion on the relationship between nature and culture is based on the disciplinary, sectorial and productivist orientation of the forestry sector in the public, private, academic and administrative aspects that reduce forests to products or services (forest resources) and does not allow them to

relate to forests as living beings, with an intrinsic value in itself, regardless of their usefulness to human beings.

Key words: forest bioethics, forest philosophy, forest ontology, relational ontologies.

1. Introducción

Procesos históricos, económicos y políticos han llevado a que la institucionalidad internacional y nacional conciba a los bosques como proveedores de bienes y servicios ecosistémicos que deben ser aprovechados sosteniblemente y conservados con la finalidad de que puedan contribuir al bienestar de las personas y al desarrollo nacional a partir de la contribución económica al PBI.

El fuerte sesgo economicista y productivista que caracteriza al sector forestal ha provocado que muchas de las discusiones de las ciencias sociales y las humanidades que tratan de las discusiones sobre las relaciones entre naturaleza y cultura sean ajenas al sector y por lo tanto no formen parte de la formación y el ejercicio profesional, ni tampoco de la administración pública forestal.

Así, diferentes desarrollos que se han venido dando desde la filosofía (epistemología, ontología, ética, estética), la antropología (ambiental, ecológica), la ecología (social, política), la biología (biocomplejidad, biología cuántica), la política (biopolítica, biodesarrollo), la economía (bioeconomía, ecológica), entre otras disciplinas (o transdisciplinas), no forman parte del debate de los foros forestales, son superficialmente tratadas o apenas empiezan a emerger todavía de manera marginal. Esto es entendible en tanto la formación forestal tiene un fuerte sesgo disciplinario. A lo máximo, existe el reconocimiento de tratar los temas de manera multidisciplinaria pero manteniendo la jurisdicción forestal. De ahí que los principales avances en cuanto al tratamiento de las relaciones entre los seres humanos y los bosques se haya dado fundamentalmente desde otras disciplinas. Ello no niega importantes avances especializados de la profesión forestal pero no lo suficiente como para hacer frente a la complejidad del mundo de los bosques, que no se reduce la profesión forestal.

Algunas de las corrientes de pensamiento que alimentan la discusión sobre las relaciones entre la naturaleza y la cultura, son, entre otras, el organicismo, el Biocentrismo, la Teoría Actor Red, las ontologías relacionales, que en tejido rizomático no lineal sustentan los derechos de la naturaleza.

Específicamente, en la academia forestal peruana, fuertemente antropocéntrica y disciplinaria, prácticamente no existe lugar a discusión sobre las relaciones entre los seres humanos y los bosques más allá del interés de conservación y aprovechamiento. Se obra bajo el principio que los bosques son bienes y ofrecen servicios que deben ser aprovechados para beneficio humano. Se considera que el estudio de las relaciones entre naturaleza y cultura son propias de otras ciencias por lo tanto carecen de interés para la disciplina. Adicionalmente, se considera que su adscripción a la Ingeniería le exige objetividad cuantitativa, predictibilidad, eficiencia y eficacia.

No obstante, aunque de manera aislada, la relación entre los forestales y los bosques ha sido estudiada desde diferentes perspectivas ontológicas, epistemológicas, económicas, políticas, culturales, entre otras (Arce 2024a, 2023a, 2023b, 2023c, 2022a, 2022b, 2022c, 2022d; 2021a, 2021b, 2020a, 2020b, 2020c, 2020d, 2020e, 2020f, 2020g, 2020h, 2020i, 2020j, 2019a, 2019b, Arce y Díaz, 2019, Arce y Yábar, 2023). Asimismo, en el ámbito Latinoamericano el estudio de las relaciones entre los bosques y la cultura es algo que se puede rastrear desde fines del Siglo XX como se muestra en la tabla 1.

Autor(es)	Año de publicación	Título del artículo	Revista	País
Matias Guerrero y Pedro Achondo	2021	El bosque y sus habitantes: una discusión teórica-metodológica transdisciplinar del diálogo multiespecies	Etnobiología, 20 (2), 136-151	México
Juan Skewes, Debbie Guerra, Susana Rebolledo, Lorenzo Palma	2020	La regeneración de los bosques: paisaje, prácticas y ontologías en el sur de Chile	Estudios Atacameños, 65, 385-404.	Chile
Rodrigo Arce	2020	Cultura forestal desde la perspectiva del pensamiento complejo	Bosques Latitud Cero, 1, 69-82	Ecuador
Jennifer Powers	2019	¿Serán vulnerables los bosques tropicales secos a los cambios climáticos, y cuáles serán sus efectos sociales?	Cuadernos de Investigación UNED, 11, 1, S18-S23	Costa Rica

Autor(es)	Año de publicación	Título del artículo	Revista	País
Aida Rivera	2016	Etnografía acerca de la manera en que se piensan y representan los bosques: reseña al libro <i>How Forests Think: Towards an Anthropology beyond the Human</i> , de Eduardo Kohn	Boletín de Colombia Antropología, 31(52), 325-328	Colombia
Andrés Meza	2011	Bosques y sociedad: en la búsqueda de la anhelada conjunción.	Chile Forestal, 354, 8-11.	Chile
Pablo Morales	1997	El hombre y sus relaciones adaptativas en Bosques Pluviales: Uso del páramo andino y la selva amazónica DIVA-ECUADOR	Revista Sarance	Ecuador

Tabla 1. Selección de artículos que abordan el estudio de las relaciones entre los bosques y la cultura. Fuente: elaboración propia.

La tabla muestra que las discusiones entre naturaleza y cultura generalmente se dan desde disciplinas distintas a la Ingeniería Forestal.

Es propósito del presente artículo enriquecer el marco filosófico, teórico, procedimental e instrumental de las Ciencias Forestales con los aportes de la academia sobre aspectos básicos de la discusión acerca de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, de tal manera que pueda enriquecer innovadoramente sus marcos de pensamiento y actuación en la perspectiva socioecológica de una Bioética Forestal y de una Ética Biocultural.¹

¹ Aquí se entiende la Bioética forestal como una ética aplicada que estudia las implicancias morales de la relación entre los seres humanos y los bosques (Arce, 2020b, p.116).

2. Metodología

La investigación es cualitativa, descriptiva e interpretativa. El enfoque metodológico es el de la complejidad, porque aborda las interrelaciones desde la interdisciplina e indisciplina y desborda el marco disciplinario de las Ciencias Forestales en tanto se preocupa en estudiar lo diferente, lo singular, lo desconocido, lo borroso (Maldonado, 2014). El ámbito geográfico alude fundamentalmente al Perú aunque se recoge la discusión sobre las relaciones entre naturaleza y cultura a nivel Iberoamericano. Es atemporal. Las palabras de búsqueda fueron ontología relacional, ontología política, epistemología forestal, naturaleza y cultura, entre otros. Para tal efecto se realizaron búsquedas bibliográficas principalmente en ProQuest (<https://www.proquest.com>), Academia.edu (<https://www.academia.edu>), ResearchGate (<https://www.researchgate.net>), Redalyc (<https://www.redalyc.org>), SciELO (www.SciELO.org) y Google Académico (<https://scholar.google.com/>). Para el caso peruano se toma como referencias artículos relacionados publicados especialmente en la Revista Forestal del Perú. El análisis curricular de las facultades forestales en el Perú ha sido explorado por Arce (2018) en el artículo sobre “Complejidad y desarrollo forestal”. Una profundización del análisis de la formación forestal se presenta en el artículo “Aportes del pensamiento complejo a la educación forestal en el Perú” (Arce, 2020a).

El problema que se aborda es la desconexión de los profesionales forestales de la discusión sobre las relaciones entre naturaleza y cultura. La pregunta de investigación fue ¿cuáles son los fundamentos y las implicancias de la desconexión de los profesionales forestales de la discusión académica sobre las relaciones entre naturaleza y cultura?

Para dar respuesta a la pregunta de investigación primero se revisa brevemente el estado del arte de las discusiones académicas sobre las relaciones entre naturaleza y cultura, luego los fundamentos de la interrelacionalidad entre naturaleza y cultura, la naturaleza como asunto político a la naturaleza como sujeto político, y finalmente se presentan las implicancias de la desconexión de los profesionales forestales de la discusión académica sobre las relaciones entre naturaleza y cultura.

3. Resultados

3.1. Breve estado del arte de las discusiones académicas sobre las relaciones entre naturaleza y cultura

El estudio de las relaciones entre los humanos y la naturaleza en las ciencias sociales y las humanidades es de larga data. Es así que a lo largo de la historia de la humanidad se han desarrollado diferentes formas de cómo se concibe la naturaleza. Algunas de ellas son: a) naturaleza como creación divina (Creacionismo), b) naturaleza como un medio (Mecanicismo), o c) la naturaleza está viva (Organicismo) (Harvey, 2018; Maldonado, 2021a, 2021b). Por su parte, Escobar (2007) reconoce una Naturaleza Orgánica, una Naturaleza Capitalista y la Tecnonaturaleza.

Otras de las formas de expresar estas relaciones son: a) el ser humano desde la naturaleza, b) el ser humano en la naturaleza, c) el ser humano con la naturaleza, d) el ser humano sobre la naturaleza, que es la concepción hegemónica actual (Castillo, Suárez y Mosquera, 2017). Con el advenimiento de la vida artificial y el posthumanismo se ha llegado a una nueva concepción, que es: e) el ser humano a pesar de la naturaleza, lo que en buena cuenta pretende superar su condición biológica. Bajo la perspectiva del posthumanismo, todas las ontologías se reducen a información y algoritmos (Pérez, 2019; Gaitán, 2021). Desde el punto de vista de las relaciones entre humanos y los animales, López (2022) plantea las siguientes etapas: a) Animismo (hasta la revolución agrícola), b) Teísmo (de la revolución agrícola al fin del Medioevo), c) Humanismo (del Renacimiento a la actualidad), d) Posthumanismo (de la conexión cibernética global a la actualidad).

Las relaciones entre naturaleza y cultura han llevado a diferentes propuestas tales como a) primero la cultura, b) primero la naturaleza (Sierra, 2021), c) no hay diferencias entre naturaleza y cultura. Coccia (2021b), por ejemplo, plantea que es la naturaleza la que ha generado artefactos y técnica incluso antes de la presencia humana por lo que no son atributos exclusivamente humanos. Dadas estas tensiones se plantea tanto el mito de la naturaleza como el mito de la cultura. En una perspectiva de monismo ontológico y de continuidades se habla entonces de una biocultura, un sistema socioecológico o un sistema complejo adaptativo. Otros prefieren decir que, reconociendo que somos parte de la naturaleza, a veces somos más naturaleza o a veces somos más cultura, reconociendo que muchos atributos anteriormente considerados exclusivamente humanos no lo son tanto, aunque se entiende que en diferentes grados. La clave está en no compararlos necesariamente con el modelo humano puesto que la vida se ha puesto de manifiesto bajo diferentes modalidades. Algunas funciones y atributos serán exclusivamente humanos y también habrá especificidades. Como señala Maldonado (2023), son más las cosas que unen que las que separan. Ahora bien, es importante reconocer que

no se trata de fusionar las diversas ontologías sino de reconocer el valor de la diversidad para una convivencia más dialógica (González, 2015).

Por su parte, Descola (2002, 2011) realiza una propuesta de clasificación de las ontologías desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Para ello cruza dos conceptos básicos: el de interioridad (moralidad, subjetividad) y fisicalidad (materialidad). Cuando la interioridad y la fisicalidad son semejantes o continuas se habla de Totemismo, cuando ambas categorías son diferentes o discontinuas se habla de Analogismo, cuando la interioridad es semejante pero la fisicalidad es diferente se habla de Animismo y, finalmente, cuando la interioridad es diferente y la fisicalidad es semejante se habla de Naturalismo. A ello se añade la propuesta de perspectivismo de Viveiros de Castro (2003), mediante el cual se considera que todos los animales son gente o se ven a sí mismos como personas, es decir humanos, lo que cambia es la perspectiva de cómo uno ve al otro. Aunque lo humano es lo común, lo que cambia es la forma externa o envoltorio que es además cambiante. Con ello se da cuenta de que no existe una única y dominante forma de relacionarse con la naturaleza y de la importancia de reconocer el valor de la diversidad ontológica, que se traduce en el multinaturalismo y el pluriverso.

Las diferentes posturas éticas transitan entre perspectivas antropocéntricas, biocéntricas, ecocéntricas e incluso de cosmocéntricas. Por su parte, Maldonado (2014) recogiendo los enfoques de la complejidad señala que se está hablando de sistemas que, o son acéntricos, o son policéntricos. En la misma dirección Giraldo y Toro (2020) mencionan que no se trata de caer en dicotomías entre Antropocentrismo y Biocentrismo sino del reconocimiento de la relacionalidad, de los continuos procesos de transformación y de encuentro entre cuerpos o la materialidad continua entre humanos y los otros-que-humanos.

Ahora bien, aunque hay pueblos no occidentales que tratan a los no humanos como personas, no se enmarcan en categorías fijas, porque se puede verificar una multiplicidad de relaciones con diversa capacidad de agencia (Descola, 2012). Guerrero y Achondo (2022) señalan que los bosques poseen un complejo entramado de relaciones entre humanos y no humanos.² Esas relaciones pueden ser explicadas de manera disyuntiva o desde manera relacional partiendo desde una alteridad radical. Las perspectivas relacionales reconocen a los bosques como socioecosistemas, como sistemas socioecológicos,

² Tanto Descola (2012), Kohn (2007), como Viveiros de Castro (2003) documentan las relaciones complejas entre los seres humanos (pueblos indígenas) y los bosques. Por su parte de la Cadena (2018) y de la Cadena, Risør y Feldman (2018) mencionan la categoría "seres tierra" que alude al reconocimiento de entidades de la naturaleza como seres vivos con capacidad de agencia.

como espacios bioculturales. Las relaciones entre humanos y no humanos (otros-que-humanos)³ son explicadas desde diferentes perspectivas filosóficas, epistémicas y ontológicas (Rozzi, 2012, 2016, 2019).

Hay que dejar claro que todos los intentos de clasificación, algunas dicotómicas, en la práctica no son categorías fijas, por cuanto se mezclan categorías, tampoco son uniformes dentro de un mismo grupo y van cambiando en el tiempo, conforme exista mayor articulación con los mercados (Bogado y Drechsel, 2021).

Todas estas perspectivas superan ampliamente la separación entre naturaleza y cultura o sociedad humana y naturaleza porque lo que existe es más bien un entramado de relaciones, tal como lo sustentan la epigenética o el enfoque eco-evo-devo (Descola, 2011; Maldonado et al., 2019). Como señala Maldonado (2021a): “Según el organicismo, no existe ninguna división o separación alguna entre los seres humanos y la naturaleza, y ésta debe ser vista como un proceso de transformaciones de la forma” (p.18). Menciona además que “la biosfera, es un sistema vivo, o bien que exhibe vida, o bien que exhibe inteligencia” (p.18). Consecuentemente, se puede afirmar que no hay distinción entre naturaleza y cultura (Milesi, 2013; Escobar, 2007, 2011, 2014). En tal sentido, es necesario reconocer que el ser humano es parte de la tierra, está interconectado con ella y es interdependiente (Rodríguez y Quintanilla, 2019).

En general, de lo que se trata es de trascender una visión antropocéntrica y abrirse a otras perspectivas como el Biocentrismo, el Ecocentrismo o el Cosmocentrismo, que incorporan el valor intrínseco de la vida en tanto la naturaleza tiene valores independientemente de la valoración humana (Martínez y Acosta, 2017). Ello implica el reconocimiento del carácter político de la naturaleza, lo que en buena cuenta significa la complejización de la política (Maldonado, 2018).

De ahí la necesidad de profundizar el conocimiento y la reflexión actual sobre la vida. Coccia (2021a) señala que la vida en general es una sola y lo que se verifica son continuos procesos de transformación. Es por ello que se hablaría más bien del reconocimiento de las múltiples identidades. Esto es perfectamente entendible cuando actualmente se reconoce lo difícil que es definir los conceptos de vida y de especie. La ciencia de punta no trabaja con conceptos acotados y se centra más bien en problemas, desde la complejidad en

³ Álvarez et al. (2023) señalan que la expresión “otros-que-humanos” ha sido propuesta por el filósofo argentino Ricardo Rozzi con el propósito de a) superar la ontología disyuntiva que reduce la naturaleza a objeto separado del ser humano, b) incluir a los seres bióticos y abióticos tal como se conciben en las ontologías relacionales de varios pueblos indígenas de América Latina, y c) incluir las imágenes, símbolos, culturas y dominios lingüísticos de la realidad.

problemas de frontera, es decir, aquellos que no pueden ser abordados única y exclusivamente desde perspectivas unidisciplinarias.

De otro lado, se precisa reconocer que Occidente ha impulsado fuertemente la primacía del “yo” pero esto no es así en todas las culturas. Hay culturas que dan predominancia al “tú” o al “nosotros”. La filosofía africana del Ubuntu implica “ser en el otro” lo que en buena cuenta es la construcción de un nosotros solidario y recíproco alejado de la exacerbación del individuo. Pero aún la propia concepción del individuo tiene problemas, porque somos holobiontes, lo que implica que nuestra humanidad está impregnada de otras vidas como bacterias y virus que hacen posible la vida humana. Es decir, nuestra humanidad también está constituida de animalidad, vegetalidad y mineralidad. Somos un tejido de relaciones en la trama de la vida. En ese sentido se plantea que, si bien es cierto que hasta ahora se ha privilegiado la valoración de lo humano, es importante que se reconozca el carácter holobionte de los humanos, lo que en buena cuenta implica aceptar que somos ecosistemas y somos biodiversidad. Asimismo, se requiere reconocer la “humusnidad” que es un neologismo para graficar el vínculo de interrelaciones entre lo humano, el otro-que-humano o lo más que humano. Es una forma de reivindicar la etimología de lo humano que viene de humus y que alude a la procedencia y pertenencia a la Tierra, al suelo, a los elementos químicos compartidos.

El reconocimiento de la diversidad, a diferencia del pensamiento único que busca un mundo homogéneo, permite reconocer las múltiples realidades ontológicas, una pluriversidad. Un mundo en el que quepan diferentes mundos como afirma el movimiento zapatista. No se trata pues de caer en reduccionismos ni de antropocentrismo ni de un Biocentrismo mal entendido que devalúa al ser humano. Un Biocentrismo profundo también incluye al ser humano como parte de la trama de la vida en un tono más horizontal, aunque reconoce algunas especificidades humanas que son precisamente las que le otorgan mayor responsabilidad sobre los otros-que-humanos, como los califica Rozzi (2016, 2019).

En una perspectiva de biopluralismo, que intenta superar la polarización entre antropocentrismo y biocentrismo (Sánchez, 2019) interesa aprender a comunicarse, dialogar, negociar. Es cuando toman lugar los enfoques de interculturalidad, mediación y traducción. Es más retador el hecho de que ya no sólo se trata de comunicación humana sino de comunicación con todas las expresiones de la vida. Por un lado, es necesario reconocer los diferentes lenguajes, señales y signos con los que se expresa la naturaleza, en la cual estamos incluidos, y por otro, es necesario reconocer la Biosemiótica con sus

múltiples entradas, tales como la Fitosemiótica, la Zoosemiótica, la Ecosemiótica.

Todas estas discusiones no son temas alejados del quehacer forestal porque finalmente todas estas discusiones se traducen en paradigmas, en pensamientos, en sentimientos y en discursos y narrativas que gobiernan y sustentan la actuación de los profesionales forestales. La institucionalidad que involucra a las organizaciones, las normas y los acuerdos se fundamenta en marcos epistemológicos, ontológicos y éticos aunque no se tenga clara conciencia al respecto, pues el foco está dirigido al qué hacer, o cómo hacer, antes que al porqué se hace.

3.2. Fundamentos de la interrelacionalidad entre naturaleza y cultura

El reconocimiento de la interrelación entre naturaleza y cultura recorre la civilización y es actualmente visible en las ontologías relacionales de los pueblos indígenas del mundo y motivo de discusión académica desde diversas disciplinas, entre las que destacan la Antropología, la Filosofía, el Derecho, entre otras. El tema cobra mayor relevancia ante la crisis civilizatoria a la que estamos asistiendo, que se traduce en la superación de siete de los nueve umbrales ecológicos reconocidos por el Centro de Resiliencia de Estocolmo (Criado, 2023).

Durante mucho tiempo nos hemos construido arrogantemente la categoría de ser superior, la medida de todas las cosas, con el derecho, e incluso la obligación, de explotar o aprovechar la naturaleza, a la que consideramos diferente, ajena, exterior y distante del ser humano. Para ello se ha apelado a una serie de atributos que se consideran exclusivamente humanos como la razón, el pensamiento abstracto o simbólico, la conciencia, la ética, la inteligencia, la intencionalidad, el interés, el lenguaje, la cultura, la política, entre otros. No obstante, con el avance de las ciencias se reconoce que muchas de estas categorías no son exclusivamente humanas y que en diferente grado también se presentan de manera más perceptible en algunos animales. Ello porque no es sino relativamente reciente que los científicos han empezado a develar los complejos comportamientos de animales que revelan capacidad estética, matemática, comportamientos morales o políticos, entre otros. De esto ya nos hablaba Schaeffer (2009) en *El fin de la excepción humana*. Seguramente que la profundización de este tipo de estudios arrojará nuevos y sorprendentes resultados.

Por todo ello, es importante reconocer que la vida, al que todos pertenecemos, es un fenómeno sorprendente que no termina de maravillarnos por su complejidad. La vida no se sujeta a reglas, leyes o algoritmos, la vida es

búsqueda, exploración, innovación, es neguentrónica. Maldonado (2016, 2019, 2021a, 2021c) ha estudiado en profundidad el fenómeno de la vida desde una perspectiva de Ciencias de la Complejidad. Actualmente se puede afirmar que toda expresión de vida tiene agencia, conciencia, inteligencia e incluso técnica (Coccia, 2021b). Es por ello que se ha reconocido en diferentes grados el carácter de sujetos de derechos, especialmente a aquellos que están más integrados a la propia familia humana. Pero el hecho de que no estén integrados a la vida familiar humana no los desmerece pues toda vida busca florecer o expresar todas sus capacidades, facultades y potencialidades, independientemente del grado de utilidad humana.

En el reconocimiento de la capacidad de agencia de los seres vivos, los otros-que-humanos, actantes en la terminología de Bruno Latour, se ha ido generando en algunos casos el reconocimiento de algunos individuos como sujetos de derecho. El reconocimiento del carácter de sujetos con capacidad de agencia de los otros-que-humanos también ha llevado al tema del poder, entendido tradicionalmente como “la capacidad de unas personas de imponer determinadas conductas a otras personas” (Montbrun, 2010, p.367). Pero ahora ya es posible reconocer que ese poder no sólo radica en el ser humano, pues la naturaleza, con su capacidad de agencia, también tiene poder. Ello ha quedado plenamente demostrado con la reciente pandemia del COVID 19. La capacidad de agencia de la naturaleza se expresa en la acción que tiene para modificar su entorno. Al respecto, Coccia (Coccia y Godoy, 2021) menciona:

Estamos acostumbrados a pensar que sólo los seres humanos tienen técnicas – algo que es obviamente incorrecto – y que sólo los seres humanos tienen agencia, en un sentido arquitectónico o de diseño, lo que también es falso. Cuando admites que otros seres vivos pueden dar forma al espacio que los rodea, y que esta manera de dar forma a ese espacio se basa en co-nocimiento o tecnología, entonces debes admitir que la arquitectura o el diseño es algo común a todos y que en la Tierra todo es artificial y nada natural. (p.17)

La confluencia de los derechos de la naturaleza, los aportes de las ontologías relacionales, los agentes actuantes de la Teoría de Actores Red de Latour, los seres tierra de Marisol de la Cadena (2010, 2018), entre otros, está llevando incluso a la posibilidad de que se hable de la biopolítica, el biopoder, las ontologías políticas, la cosmopolítica, aunque todavía con mucha resistencia por parte de los sectores académicos más tradicionales que se enmarcan en una perspectiva fuertemente antropocentrista (De la Cadena *et al.*, 2018).

3.3. De la naturaleza como asunto político a la naturaleza como sujeto político

Desde la cosmovisión de los pueblos indígenas andinos, De la Cadena (2010) plantea una cosmopolítica indígena a través de la cual se conceptualice a lo político más allá de la visión antropocéntrica, que reduce lo político a lo humano. En el concepto de seres tierra, la gente y el territorio se funden relacionadamente (De la Cadena *et al.*, 2018). Así, el Ayllu andino no hace alusión únicamente a humanos sino que también incluye a los “otros-que-humanos” (Sendón, 2016). Para muchos pueblos indígenas y sociedades no modernas, lo humano y lo natural forman una continuidad. En esta dirección, varios autores plantean el reconocimiento de los pluriversos, donde se diluya la separación drástica entre naturaleza y cultura (Escobar, 2014). En el mismo sentido la Teoría actor-red (TAR) de Bruno Latour propone reensamblar sujetos y objetos, palabras y cosas, humanos y no humanos, significados, dispositivos y naturalezas, por una semiótica relacional, postsocial y posthumanista (Larrion, 2019).

El derecho humano a un ambiente sano y equilibrado todavía está marcado por el antropocentrismo, por lo que se requiere avanzar hacia el reconocimiento de los derechos de la naturaleza (Andia, Macedo y Ruiz, 2019). La Fundación Alem (2021) considera que el ambiente es la resultante inequívoca de la relación naturaleza-sociedad.

De la Cadena (2018) alude a la idea de que los derechos de la naturaleza pueden constituir la oportunidad de una alianza política con ella (p.136). En la misma dirección, Prigogine y Stengers (1983) habían propuesto una nueva alianza entre el ser humano y la naturaleza. Asimismo, WWF (2020) habla de un nuevo acuerdo por la naturaleza y las personas.

Por ello, la discusión debería contemplar una visión generosa de presente y futuro, un nuevo contrato social que dé espacio a la naturaleza, para reestablecer equilibrios sociales y entregar derechos a aquella vida que nos permite estar aquí, la de la naturaleza no humana. Ello da pie para reconocer los derechos de las plantas y los animales (Schulp, 2019; Figueroa, 2021)

Los derechos de la naturaleza, a decir de Bonilla (2019), constituyen “un nuevo paradigma político, económico y cultural que replantea las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y la economía” (p.4). En tal sentido, Morales, Narváez y Valle (2022), plantean que los derechos de la naturaleza constituyen una respuesta a la crisis civilizatoria actual. Felizmente el marco internacional, como la Corte Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH),

la Plataforma Intergubernamental Científico-normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), el Convenio de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica y el Marco Global para la Diversidad Biológica (Global Biodiversity Framework, GBF) de Kunming-Montreal, e incluso el propio Tribunal Constitucional del Perú se están abriendo al reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra por su valor intrínseco (Ruiz, 2024).

El hecho de reconocer el carácter de sujeto a la naturaleza con capacidad de agencia genera retos con relación al poder. No se trata solo del poder del Estado para decidir sobre las diferentes formas de vida, no se trata solo de la decisión de quién vive y quién muere o quién debe morir, desde una perspectiva de biopoder, sino de la generación de una biopolítica que se ocupe de la política que también incluya a los otros-que-humanos (Álvarez et al., 2023). Es girar de una biopolítica centrada en los humanos hacia una biopolítica de la vida como lo entiende Escobar (2012) y Maldonado (2018). Desde los aportes de múltiples disciplinas e interdisciplinas “la naturaleza se ha transformado en un asunto político, no sólo desde el punto de vista ecológico sino también conceptual y semiótico” (Cornejo y Duran, 2018, p.7). Es un tema de ontología política (Cuevas y Orrego, 2021; Blaser y Rodríguez, 2022).

Al menos en el caso de animales domésticos, existen discusiones acerca de su reconocimiento como ciudadanos políticos (Donaldson, 2021). Además, se plantea este tema como una cuestión de paz (González y Becerra, 2021). Esto es difícil de aceptar para quienes se encuentran en el marco de la modernidad, caracterizada por ser antropocéntrica, antropológica y antropomórfica (Maldonado, 2023). No obstante el reconocimiento de ríos como sujetos de derechos es una señal de que las rigideces epistemológicas y ontológicas en el derecho se van quebrando. Por ejemplo, en el caso del Perú, el Municipio Distrital de Orurillo y el Municipio Provincial de Melgar, de la región de Puno, han emitido dos ordenanzas a través de las cuales se reconocen a las fuentes de agua como sujetos de derecho y dignas de una protección (Molleda y Quispe, 2021). Asimismo, el Juzgado Mixto de Nauta, mediante el Expediente 00010-2022-0-1901-JM-CI-01, declara al Río Marañón y sus afluentes como Titular de Derechos.⁴ Pero no es sólo un giro ontológico en la política, en el derecho, sino también en el seno mismo de la economía (Ortiz, 2023).

En el caso de las plantas, Marder (2013) señala que existe un pensamiento vegetal que se puede caracterizar como no cognitivo, no ideacional y no visual

⁴ <https://iuslatin.pe/wp-content/uploads/2024/03/Expediente-00010-2022-0-1901-1.pdf>, Nauta, 8 de marzo de 2024.

del modo en que las plantas piensan, aunque en sentido estricto no tengan una cabeza o un cerebro localizado (p.10).

En términos generales cuando se habla de poder de las plantas frecuentemente se alude a su efecto sanador producto de los metabolitos secundarios que genera la planta para protegerse (Orellana et al., 2020). López (2019) reconoce cuatro tipos de poderes de la naturaleza: a. poder destructivo, b. poder reconstructivo, c. poder disruptivo y d. poder de cambio constante como patrón. (pp. 107-108). A los tipos de poder señalados se podría añadir el poder constructivo de la naturaleza por su carácter modelador del paisaje.

Cornejo y Duran (2018) reconocen que “la naturaleza se ha transformado en un asunto político, no sólo desde el punto de vista ecológico sino también conceptual y semiótico” (p.7). Una ampliación de la comunidad política permite que “lo humano y lo no humano se encuentren, dialoguen y transforman mutuamente, generando nuevas formas de agenciamiento “alterhumanas”, es decir, ni humanas ni no humanas, sino “otras” (Saldías, Navarrete y Mercier, 2023, p. 13)

En similar situación “la visión de Gaia, los redescubrimientos sobre el buen vivir (suma qamaña y sumak kawsay), el carácter holobiótico de los sistemas vivos y la epigénesis” (Maldonado, 2015, p.4), han complejizado la bioética y se han incorporado perspectivas biocéntricas y ecocéntricas. Se habla entonces de una bioética global en tanto los contextos tecnocientíficos han hecho ver que “cada vez es más difícil diferenciar, desde el antagonismo, la vida de la no vida en función de la información y el aprendizaje” (Sanabria, 2018, p.50). La figura 1 presenta la evolución conceptual de lo político en las relaciones sociedad-naturaleza,

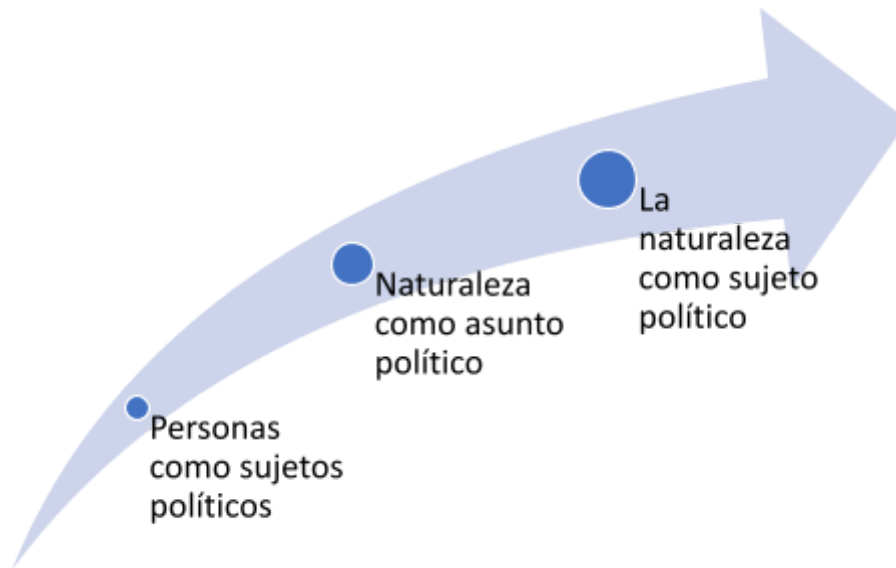


Figura 1. Evolución conceptual de lo político en las relaciones sociedad-naturaleza. Fuente: elaboración propia a partir de Blaser y Rodríguez, 2022; Saldías et al., 2023.

De otro lado, desde la etnografía de las plantas se busca estudiar la capacidad de agencia de las plantas (Durand, 2022). El hecho que las plantas sean sésiles no les quita capacidad de agencia, pues ellas no sólo se adaptan al medio sino que configuran el entorno. De hecho, las plantas han sido las que han generado las condiciones de vida para otras especies, incluyendo el ser humano, y mantienen una estrecha relación con el ser humano a partir de los ciclos biogeoquímicos (Marder, 2013; Coccia, 2018, 2021a, 2021b; Raxworthy, 2021).

De acuerdo con Stutzin (1984) la naturaleza tiene el interés de vivir libre y plenamente acorde con la finalidad de la vida. Por ello es importante trascender el proceso de colonización y expropiación a la que ha sido sometida la naturaleza (Machado, 2010; Escobar, 2011). En tal sentido, reconociendo el interés de vida, Murray (2020) plantea que, además de la categoría persona natural o persona jurídica, se reconozca a la “persona ambiental”.

Todos estos importantes avances han llevado a la emergencia de giros tanto en la ciencia como en la filosofía (Busdygan y Ginnobili, 2017). Así se habla de giro lingüístico, giro hermenéutico, giro antropológico, giro vegetal, y actualmente se asiste a un proceso de giro tanto en el derecho como en la economía. No obstante, hay que señalar que estos giros se dan con diferente intensidad y salvaguardas.

El reto es cómo elaborar caminos viables de cohabitación y un futuro multiespecie (Guerrero y Achondo, 2022), una solidaridad ecológica e interespecies (González, 2020), una ética interespecies (Willett, 2018). En esta

dirección, el Pensamiento Ambiental Sur, desde una perspectiva decolonial, surge como una propuesta que integra naturaleza y cultura (Noguera, Bernal y Echeverri, 2019; Figueroa, 2020). No obstante, Aguirre (2019) reconoce que el tratamiento de estas relaciones no está exento de tensiones, porque bajo la perspectiva integradora en nuestra relación con el medio orgánico podríamos estar sustentando modelos encubiertos de antropocentrismo.

Desde el pensamiento ancestral latinoamericano, Herrera e Insuasty (2015) plantean buscar formas dialógicas que permitan superar la civilización colonialista, mercantilista, depredadora, egoísta que ha caracterizado a occidente. Una relación convivencial y dialógica con la naturaleza, de la cual formamos parte, es demostración de sabiduría y un indicio de la emergencia de una nueva civilización (Maldonado, 2023, p.94).

3.4. Implicancias de la desconexión de los profesionales forestales de la discusión académica sobre las relaciones entre naturaleza y cultura

La desconexión de los profesionales forestales de la discusión académica sobre las relaciones entre naturaleza y cultura, concentrada fundamentalmente en la conservación y aprovechamiento sostenible de los bosques, se pierde de los grandes debates teóricos y filosóficos que giran en torno al reconocimiento del valor intrínseco de la vida en todas sus manifestaciones, de los derechos de la naturaleza, del desarrollo de una Bioética Forestal en el marco de una ética biocultural y de los sistemas complejos adaptativos. La repercusión directa es que grandes problemas de frontera, relativos a la pérdida de la biodiversidad forestal, siguen no sólo vigentes sino incrementándose con todas las secuelas para la propia vida humana, aunque sin dejar de lado la vida en los bosques, que ha quedado cosificada por enfoques utilitaristas colonialistas y mercantilistas.

Consecuentemente, todas estas discusiones no se plasman en la política pública, ni en la academia, ni en el sector forestal. De ahí que no se generen esfuerzos necesarios para avanzar en una propuesta de Bioética Forestal, en el marco de una ética biocultural a partir del cual se produzca la convergencia de los derechos humanos/derechos indígenas con los derechos de la naturaleza. Discusiones sobre colonización y mercantilización de la naturaleza quedan obviados, así como temas de especismo, derechos ecológicos y justicia ecológica, entre otros.

4. Discusiones

La desconexión de los profesionales forestales con respecto a la discusión sobre las relaciones entre naturaleza y cultura se da por sentada, por cuanto el enfoque que prima es la visión disciplinaria en el entendimiento de que las ciencias naturales y las ciencias sociales son disciplinas independientes. Es por ello que desde el propio campo de los profesionales forestales no ha sido un tema al que se le haya prestado atención. Pero esta visión positivista de la ciencia tiene sus limitaciones, por cuanto los bosques forman un entramado con las poblaciones, tanto con las que viven en los bosques, como con las que viven de los bosques y son beneficiadas por la presencia de bosques, es decir toda la humanidad. Baste señalar la interrelación humana con los bosques por los ciclos biogeoquímicos para caer en cuenta de que existe una fuerte interdependencia y codependencia con los bosques, aspectos no suficientemente ponderados por los profesionales forestales más interesados en “la conservación y el aprovechamiento sostenible de los bosques”. Es por ello que es más pertinente hablar de bosques como socioecosistemas, como entramados socioecológicos que pueden ser abordados desde la perspectiva de sistemas complejos adaptativos.

Desde un punto de vista pragmático se considera que los profesionales forestales no deberían tener preocupaciones o distracciones distintas a los objetivos de conservación y aprovechamiento sostenible de los bosques. Bajo esta perspectiva el indicador de éxito es la contribución del sector a la economía forestal y por tanto del desarrollo de regiones y países. Aunque este enfoque es importante, deja en la agenda un grupo importante de temas que finalmente quedan débilmente tratados, como la deforestación, la tala ilegal, la corrupción forestal, la convivencia con la diversidad de ontologías y epistemologías relativas a los bosques de países con alta sociodiversidad y diversidad cultural. Menos aún con la convivencia con los otros-que-humanos en el marco de una bioética forestal y una ética biocultural que permite tratar la convergencia de los derechos humanos/derechos indígenas con los derechos de la naturaleza. Por ello es importante que los forestales se involucren en las discusiones sobre las relaciones entre naturaleza y cultura, lo que finalmente debe traducirse en políticas públicas y acción forestal.

Se podría argumentar que, como nació históricamente, el objetivo de las ciencias forestales es asegurar el aprovisionamiento continuo y sostenido de los productos forestales a la sociedad. Ese sería el encargo recibido por la sociedad, que se ha organizado por disciplinas para favorecer la especialización del conocimiento hasta niveles insospechados. Pero hay que tener presente que la propia división entre ciencias naturales y ciencias sociales es producto de un proceso histórico. Aunque es cierto que esta premisa funciona, también es cierto

que todo proceso productivo, incluyendo el forestal, no es un fenómeno aislado, por lo tanto no está desligado de los aspectos económicos, culturales, institucionales y legales, entre otros. Más aún en un país como el Perú, como en muchos países del mundo, hay un proceso en curso de precarización política y de tolerancia a la corrupción. Por ejemplo, se tiene el caso de la promulgación de la Ley 31973, llamada “Ley antiforestal”, Ley que modifica la Ley 29763, Ley Forestal y de Fauna Silvestre, que favorece la conversión de bosques a otros usos y deja sin efecto procesos judiciales en curso por el delito de deforestación no autorizada (Arce, 2024b). Concretamente, esto tiene repercusión directa sobre los bosques, por ejemplo el debilitamiento de la legislación forestal o la permisividad con la tala ilegal. La fuerte deforestación a la que ha sido sometida la Amazonía peruana no es sólo producida por actores directos sino también por factores estructurales como políticas, programas, proyectos, generalmente promovidos desde otros sectores económicos diferentes del sector forestal. Específicamente existe un desbalance entre lo que se importa de productos forestales y lo que se exporta. También hay un balance negativo respecto a lo que se deforesta y lo que se reforesta. Además la reforestación, siendo una importante opción de incremento de cobertura forestal, no compensa la pérdida de los bosques tropicales con toda su complejidad socioecológica.

Hay quienes piensan que con reforestación o con sistemas agroforestales se puede compensar la pérdida de bosques naturales. Si bien es cierto que son paliativos, nunca pueden resarcir la pérdida de estructura y funciones que tienen los bosques, pero no sólo por interés humano, sino también por lo que significa la pérdida de las diferentes expresiones de vida que hay en los bosques. Esta dimensión casi nunca es ponderada en tanto prima la concepción de recursos naturales de carácter utilitario.

Aunque todavía subsisten importantes focos de la matriz cultural indígena en el que los seres humanos tienen una fuerte interrelación espiritual con los bosques, hay que reconocer que por imposición de la cultura dominante, muchos de estos valores culturales se han resentido, relajado o simplemente han sido trastocados por la seducción del modelo de desarrollo hegemónico, que requiere que los bosques sean tratados como mercancías.

Así, desde el propio movimiento indígena existe la exigencia de que se le brinden mayores facilidades de acceso a los recursos naturales con el menor grado de exigibilidad ambiental posible, con el argumento de que no pueden costearlo. Entonces se generan Declaraciones de Manejo sin mayores exigencias ecológicas que, aunque generan ingresos a las comunidades, siguen dejando como mayores beneficiarios a las empresas forestales que trabajan con estas

comunidades. Aunque en las operaciones es posible ver algo de ingresos económicos, esto va en detrimento del propio bosque y de los valores culturales y espirituales de las comunidades. En muchas ocasiones los resultados para las comunidades son negativos.

En tanto forestales orientados a la industria forestal en el sector prácticamente no se considera como un tema propio el hecho de los derrames petroleros en la Amazonía, que afectan a pueblos y bosques. Pero lo cierto es que estas actividades causan impactos ecológicos sobre los bosques. Se supone que todos los bosques deberían ser preocupación de los forestales. Según León y Zúñiga (2020), entre el 2000 y el 2019 se han producido 474 derrames en lotes petroleros de la Amazonía y el Oleoducto Norperuano, con la afectación a las personas y bosques. El tema de los ríos voladores, aunque conocido por los forestales, no es suficientemente reivindicado por el sector profesional, ligado a la extracción forestal para destacar el papel de los bosques amazónicos en los llamados servicios ecosistémicos, que son importantes no sólo para los humanos sino también para las otras expresiones de vida (BIOIKA, 2018; Arce, 2023d).

Es necesario señalar que también hay focos de resistencia que tratan desesperadamente de subsistir o hacerse oír, pero no siempre con efectividad por la indiferencia de los interlocutores de la llamada sociedad nacional.

Por todas estas razones es necesario que los forestales se involucren en las discusiones y propuestas sobre las relaciones entre naturaleza y cultura, y sobre las relaciones entre los bosques y la cultura. La alta diversidad biológica asociada a la alta diversidad cultural demanda propuestas más sintonizadas con los socioecosistemas forestales, para que se puedan explorar y generar alternativas innovadoras de convivencia entre los humanos y los bosques.

Ahora bien, cabe aclarar que muchos de los temas tratados en el presente artículo todavía son polémicos y manifiestan resistencias, algunas legítimas, con consistentes argumentaciones, y en otros casos, relacionadas con el hecho de que se considera que estos temas no aportan significativamente a las preocupaciones sobre incremento de producción, rendimientos, productividad y competitividad, que son las grandes conceptos guías en el marco del sistema económico dominante.

Las discusiones sobre las relaciones entre naturaleza y cultura no están exentas de tensiones y situaciones dilemáticas. El tema presenta especial relevancia cuando se discuten las redes tróficas y el papel que cumple el ser humano en este entramado. También genera inquietud cuando se tiene que revisar el rol del marco económico hegemónico en la crisis ecológica y crisis

civilizatoria en la que nos encontramos. El ser humano se ha construido un sistema de vida que le resulta más cómodo, aunque no necesariamente justo y cuesta mucho modificar, sin embargo es algo que hay que hacer si es que pensamos en un planeta viable. Por ello es necesario profundizar las investigaciones al respecto superando las fronteras disciplinarias.

De otro lado, hay que reconocer que mucho de la formulación de conceptos se sustenta en paradigmas y ficciones que se van modificando conforme la ciencia y las reflexiones filosóficas tienen mayor apertura a campos que tradicionalmente fueron obviados o subestimados. El enfoque de la complejidad precisamente implica una actitud de desborde que permite deconstruir y re/construir conceptos con implicancias prácticas en la vida cotidiana.

5. Conclusiones

La desconexión de los profesionales forestales de la discusión académica sobre las relaciones entre naturaleza y cultura se fundamenta en el carácter disciplinario, sectorial y de orientación productivista del sector forestal en las vertientes públicas, privadas, académicas y administrativas que reducen a los bosques a productos o servicios (recursos forestales) y no les permite relacionarse con los bosques como seres vivientes, con un valor intrínseco por sí mismo, independientemente de su utilidad al ser humano. Las implicancias de esta desconexión, basada en un fuerte antropocentrismo, son que el desarrollo forestal está planteado principalmente en términos economicistas, colonialistas y mercantilistas, y no de valoración de la vida, y menos en términos de una convivencia. Los esfuerzos de conservación se ven ampliamente rebasados por los activos procesos de deforestación y cambio de uso de la tierra. De otro lado, se pretende que la pérdida de los bosques naturales sea compensada por monocultivos forestales o sistemas agroforestales en el entendimiento de la sustituibilidad de los capitales.

Bibliografía

- Aguirre, G. (2019). Sobre los modelos encubiertos de antropocentrismo en nuestra relación con el medio orgánico. *Azafea Revista de Filosofía*, 21, 33-54. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.14201/azafea2019213354>
- Álvarez, R., Araos, F. Núñez, D., Skewes, J.C., Rozzi, R. y Riquelme, W. (2023). Otros-que-humanos: tensiones ontológicas en la implementación de la ley Lafkenche. *CUHSO*, 33(2), 1-26. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-v33n1-art2512>
- Andia, D., Macedo, S. & Ruiz, A. (2019). *Reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho frente a la deforestación de bosques en la Región Ucayali - 2018*

- (tesis de pregrado). Universidad Nacional de Ucayali, Pucallpa, Ucayali, Perú. Recuperado de
- Arce, R.S y Yábar, G. (2023) La forestería y su relación con el otro-que-humano. *Revista Kawsaypacha*, 12(A-002), 1-25. Recuperado de <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202302.A002>
- Arce, R.S. (2020g). Contribución al desarrollo de la epistemología de las ciencias forestales. *Revista Forestal Venezolana*, LXII(62), 85-100. Recuperado de https://www.academia.edu/44022556/CONTRIBUCI%C3%93N_AL_DESARROLLO_DE_LA_EPISTEMOLOG%C3%8DA_DE_LAS_CIENCIAS_FORESTALES_CONTRIBUTION_TO_THE_DEVELOPMENT_OF_THE_EPISTEMOLOGY_OF_FOREST_SCIENCES
- Arce, R.S. (2018). Complejidad y desarrollo forestal. *Revista Forestal del Perú*, 33(2), 102 – 116. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.21704/rfp.v33i2.1224>
- Arce, R.S. (2019a). Aproximaciones a la filosofía forestal de la sustentabilidad del manejo forestal en el Perú. *Revista Forestal del Perú*, 34(2), 113-131. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.21704/rfp.v34i2.1322>
- Arce, R.S. (2019b). Nuevas aproximaciones al manejo forestal desde una perspectiva ética humanista. *PAIDEIA XXI*, 9(1), 37-52. doi:10.31381/paideia.v9i1.2262
- Arce, R.S. (2020a). Aportes del pensamiento complejo a la educación forestal superior en el Perú. *Iberoamérica Social*, (XIV), 140-156. Recuperado de <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/393>
- Arce, R.S. (2020b). Aproximaciones para el desarrollo de una bioética forestal a partir del caso peruano. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 20(1), 107-122. Recuperado de <https://doi.org/10.18359/rlbi.4536>
- Arce, R.S. (2020c). Aportes de los enfoques de la complejidad para un desarrollo forestal innovador. *investigación & desarrollo*, 28(2), 147-166. Recuperado de <https://doi.org/10.14482/indes.28.2.333-75>
- Arce, R.S. (2020d). Relaciones naturaleza y pandemia desde la perspectiva de los sistemas complejos adaptativos. *Revista Pluriversidad*, 13(6), 13-31. Recuperado de <https://doi.org/10.31381/pluriversidad.v0i6.36>
- Arce, R.S. (2020e). Contribuciones de las diversas perspectivas de ecologías a las ciencias forestales. *Revista Bosques Latitud Cero*, 10(2), 85-98. Recuperado de <https://revistas.unl.edu.ec/index.php/bosques/article/view/848>
- Arce, R.S. (2020f). Los bosques como capital natural. *Revista Forestal del Perú*, 35(2), 106 - 121. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.21704/rfp.v35i2.1579>
- Arce, R.S. (2020h). Cultura forestal desde la perspectiva del pensamiento complejo. *Revista Bosques Latitud Cero*, 10(1), 69-82. Recuperado de <https://revistas.unl.edu.ec/index.php/bosques/article/view/720>

- Arce, R.S. (2020i). Perspectivas ontológicas sobre los bosques. *Revista BIOTEMPO*, 17(1), 47-59. Recuperado de <https://doi.org/10.31381/biotempo.v17i1.2991>
- Arce, R.S. (2020j). Mitos modernos sobre la Amazonia Peruana. *Revista PAIDEIA*, XXI, 10(1), 133-148. Recuperado de <https://doi.org/10.31381/paideia.v10i1.2976>
- Arce, R.S. (2021a). Revisión conceptual del Buen Vivir desde la perspectiva de la complejidad. *Revista Ciencias de la Complejidad*, 2(2), 7-16. doi:10.48168/cc022021-001
- Arce, R.S. (2021b). Pandemias, bosques y ciencias forestales. *Revista Forestal del Perú*, 36(1), 4-21. doi:10.21704/rfp.v1i36.1702
- Arce, R.S. (2022a). El biodesarrollo y mercantilización de la naturaleza. En T. Valdez, W.L. Morales, J.D. González (Coords.), *Nuevos horizontes de la complejidad* (pp. 223-250). México: El Colegio de Morelos. doi:10.54188/NHC/07
- Arce, R.S. (2022b). Complejidad y derechos de la naturaleza. *Pluriversidad*, 10, 13-24. Recuperado de <https://doi.org/10.31381/pluriversidad09.5423>
- Arce, R.S. (2022c). El enfoque de desarrollo forestal en el Perú. *Siembra*, 9(2), 1-12. Recuperado de <https://revistadigital.uce.edu.ec/.../article/view/3851/4868>
- Arce, R.S. (2022d). Bosques: Más allá de la madera. *Revista Forestal del Perú*, 37(1), 4-20. Recuperado de <https://doi.org/10.21704/rfp.v37i1.15901>
- Arce, R.S. (2023a). Aportes de la complejidad biocultural en la formulación de alternativas al desarrollo. *Revista Iberoamericana de Complejidad y Ciencias Económicas*, 1(2), 7-23. Recuperado de <https://doi.org/10.48168/RICCE.v1n2p7>
- Arce, R.S. (2023b). Los profesionales forestales y la inteligencia vegetal. *Naturaleza y Sociedad*, 7, 191-218. Recuperado de <https://doi.org/10.53010/nys7.07>
- Arce, R.S. (2023c). Críticas a la conservación de la naturaleza y la necesidad de su resignificación a la luz de los derechos bioculturales. *Biotempo*, 20(1), 117-132. doi:10.31381/biotempo.v20i1.5570
- Arce, R.S. (2023d). Amazonía, biodiversidad, ríos voladores y seguridad nacional. *Revista de Ciencia e Investigación en Defensa CAEN*, 57-33. Recuperado de https://www.academia.edu/103490600/BIODIVERSIDAD_RIOS_VOLADORES_SEGURIDAD_NACIONAL
- Arce, R.S. (2024a). De bosques como bienes comunes a bosques como socioecosistemas de convivencia. *Revista Latitud Cero*, 14(1), 15-30. Recuperado de <https://doi.org/10.54753/blc.v14i1.2102>

- Arce, R.S. (23 de enero de 2024b). Ley 31973: formalizando la ilegalidad y la impunidad. [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad->
- Arce, R.S. y Díaz, J. (2019). El reconocimiento del valor de la vida como eje de las propuestas alternativas al desarrollo. *DIAPHORA*, 6, 77-112. Recuperado de https://elcolegiodemorelos.edu.mx/.../03/Diaphora_6-1.pdf
- BIOIKA (2018). Ríos que vuelan sobre nosotros: una de las glorias de la Amazonía. *Revista Biokia*, 2, 1-4. Recuperado de <https://revistabioika.org/assets/multimedia/docs/es/revisiones/david.gonzalez@revistabioika.org/20181226203942-20181226104143-eco5-riosvoadores-2ed-es.pdf>
- Blaser, M. y Rodríguez, M. (2022). Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica. Diálogo con Mario Blaser en el aniversario de la revista Runa. *Runa*, 43(3), 545- 558. doi: 10.34096/runa.v43i3.10285
- Bogado, M. y Drechsel, S. (2021). Bosques, biodiversidad y ecosistemas desde la perspectiva de los pueblos indígenas chaqueños en las ecorregiones chaco seco y médano (63-165). Asunción, Paraguay, Acción Climática Participativa en el Gran Chaco Americano. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/354163217_Bosques_biodiversidad_y_ecosistemas_desde_la_perspectiva_de_los_pueblos_indigenas_chaqueños/link/6128c19d0360302a005fb664/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19
- Bonilla, D. (2019). El constitucionalismo radical ambiental y la diversidad cultural en América Latina. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en Ecuador y Bolivia. *Revista Derecho del Estado*, 42, 3-23. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rdes/n42/0122-9893-rdes-42-3.pdf>
- Busdygan, D. y Ginnobili, S.(Comps.). (2017). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal, Colombia, Universidad Nacional de Quilmes. Recuperado de https://www.academia.edu/34489374/Giros_rupturas_y_reorientaciones_en_la_filosof%C3%ADa_contempor%C3%A1nea
- Castillo, A.Y., Suárez, J.H. y Mosquera, J. (2017). Naturaleza y sociedad: relaciones y tendencias desde un enfoque eurocéntrico. *Revista Luna Azul*, 44, 348-371. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/luaz/n44/n44a21.pdf>
- Coccia, E. (16 de diciembre de 2021b). *El jardín del mundo* [Video]. Recuperado de <https://youtu.be/mxTQjBwuZRA>.

- Coccia, E. (20 de abril de 2021a). *Metamorfosis. Solo hay una vida en la Tierra* [Vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=yiCi-OyVibU>
- Coccia, E. (2018). *The life of plants: a metaphysics of mixture*. Cambridge, U.K.: Polity Press.
- Coccia, E. y Godoy, J. (2021). Coexistencia entre distintas especies: Emanuele Coccia en conversación con Jorge Godoy. *Arq*, 106, 12-27. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/arq/n106/0717-6996-arq-106-12.pdf>
- Cornejo, S.M. y Duran, A.J. (2018). ¿Política de la naturaleza o la naturaleza como política? Claves teóricas para repensar la relación de naturaleza y cultura. *Revista de la Academia*, 26, 7-33. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/339968296_Politica_de_la_naturaleza_o_naturaleza_como_politica_Claves_teoricas_para_repensar_la_relacion_naturaleza_y_cultura/link/63dd9b0dc97bd76a82622d9a/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19
- Criado, M. (31 de mayo de 2023). Siete de los nueve umbrales que permiten la vida humana sobre la Tierra ya han sido sobrepasados [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://elpais.com/ciencia/2023-05-31/siete-de-los-nueve-umbrales-que-permiten-la-vida-humana-sobre-la-tierra-ya-han-sido-sobrepasados.html>
- Cuevas, P., y Orrego, I. (2021). Interculturalidad crítica y ontologías relacionales: experiencias investigativas en diálogos de saberes. *Praxis Pedagógica*, 21(29), 186-217. Recuperado de <http://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.21.29.2021.186-217>
- De la Cadena, M. (2010). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones Conceptuales más allá de lo "Político". *Cultural Anthropology*, 25 (2), 334–370. doi: 10.1111/j.1548-1360.2010.01061.
- De la Cadena, M. (2018). Entrevista a Marisol de la Cadena. *Debates en Sociología*, 46, 131-138. Recuperado de https://www.academia.edu/94420649/Entrevista_a_Marisol_de_la_Cadena
- De la Cadena, M.; Risør, H. y Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 32, 159-177. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/814/81456146008/html/>
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio y A. Ulloa. (Eds.), *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155-171). Colombia: Universidad Nacional de Colombia. IAI. ICAH. Recuperado de

- <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/57002/958818102X.capitulo7.pdf?sequence=1>
- Descola, P. (2011). Más allá de la Naturaleza y la cultura En L. Montenegro. (Ed.), *Cultura y Naturaleza* (pp. 75-98), Bogotá, Colombia: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis. Recuperado de https://www.academia.edu/34854149/Epistemolog%C3%ADas_de_la_naturaleza_y_colonialidad_Arturo_Escobar
- Donaldson, S. (2021). Ágora animal: ciudadanos animales y el desafío democrático. En A. Lugo y M. Oraisón. (Comp.), *Ciudadanías alternativas. Hacia otro rol ciudadano* (pp. 273-312). Entre Ríos, Argentina: Fundación La Hendija Gualeguaychú. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/57002/958818102X.capitulo7.pdf?sequence=1>
- Durand, L. (2022). Etnografía vegetal Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas. *ALTERIDADES*, 32(64), 111-123. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-7017-2022000200111
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana. Recuperado de https://www.academia.edu/38305599/La_Invencion_del_Tercer_Mundo_Arturo_Escobar
- Escobar, A. (2011). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. En L. Montenegro. (Ed.), *Cultura y Naturaleza* (pp. 49- 74). Bogotá, Colombia: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis. Recuperado de https://www.academia.edu/34854149/Epistemolog%C3%ADas_de_la_naturaleza_y_colonialidad_Arturo_Escobar
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru*, 2, 7-16. Recuperado de <https://dugi-doc.udg.edu/handle/10256/7724?locale-attribute=es>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA. Recuperado de https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Figueroa, D. (2020). Memoria intertextual y narrativa en la conformación de las ontologías de la naturaleza en las comunidades mazahuas de México:

- reflexiones desde la ecología política latinoamericana *Revista de Ciências Sociais Fortaleza*, 51(2), 85–121. doi: 10.36517/rcs.51.2.d03
- Figueroa, A. (2021). Biodiversidad y constitución. Derechos y contrato social. *ARQ*, 108, 152-154. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/357174330_La_vegetacion_como_sujeto_de_derechos_Biodiversidad_y_constitucion_Derechos_y_contrato_social
- Fundación Alem (2021). *Hacia un nuevo pacto ambiental*. Argentina, Fundación Alem. Recuperado de <https://fundacionalem.org.ar/assets/uploads/documents/hacia-un-nuevo-pacto-ambiental.pdf>
- Gaitán, L. (2021). Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama? ". *Humanidades Revista de la Universidad de Montevideo*, 10, 201-220. Recuperado de <https://doi.org/10.25185/10.8>
- Giraldo, O.F y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal, Quintana Roo, México: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Veracruz. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/345262452_Afectividad_Ambiental_Sensibilidad_empatia_esteticas_del_habitar
- González, M.I. (2020). Hacia un principio de solidaridad ecológica e interespecies. *Revista Chilena de Derecho Animal*, 1, 143-171. Recuperado de https://www.academia.edu/44723861/Hacia_un_principio_de_solidaridad_ecol%C3%B3gica_e_interespecies
- González, M.I. y Becerra, K. (2021). Los demás animales como miembros de la comunidad política: superando el antropocentrismo constitucional a través de la paz como fin del Derecho. *Derecho Animal (Forum of Animal Law Studies)*, 12/3, 43-56. Recuperado de <https://doi.org/10.5565/rev/da.587>
- González, S.A. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, XXI (42), 39-64. Recuperado de https://www.academia.edu/20064538/Antropolog%C3%ADa_y_el_estudio_de_las_ontolog%C3%ADas_a_principios_del_siglo_XXI_sus_problemas_y_desaf%C3%ADos_para_el_an%C3%A1lisis_de_la_cultura
- Guerrero, M. y Achondo P.P. (2022). El bosque y sus habitantes: una discusión teórico-metodológica transdisciplinar del diálogo multiespecies. *Revista Etnobiología*, 20(2), 136-151. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/362806714_El_bosque_y_sus_h

- abitantes_una_discusion_teorico-metodologica_transdisciplinar_del_dial
ogo_multiespecies
- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Quito, Ecuador: Traficantes de sueños. Recuperado de https://www.academia.edu/44566940/Justicia_naturaleza_y_la_geograf%C3%ADa_de_la_diferencia_David_Harvey
- Herrera, J. e Insuasty, A. (2015). Diversas concepciones en torno a la naturaleza como sujeto político. De la necesidad de cambio de paradigmas. *El Ágora USB*, 15(2), 325- 585. doi: 10.21500/16578031.1629
<http://repositorio.unu.edu.pe/bitstream/handle/UNU/4038/000003610T-DERECHO.pdf?sequence=1>
- Kohn, E. 2007. How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist*, 34, 3-24.
- Larrión, J. (2019). Teoría del actor-red. Síntesis y evaluación de la deriva postsocial de Bruno Latour. *Revista Española de Sociología*, 28(2), 323-341. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.22325/fes/res.2019.03>
- León, A. y Zúñiga, M. (2020). *La sombra del petróleo: Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2019*. OXFAM y CNDHH. Recuperado de https://oi-files-cng-v2-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/peru.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/La-sombra-del-petroleo-esp.pdf
- López, M.E. (2019). Ecología política: necesidad de una nueva teoría del poder en América Latina, basada en el poder político de la naturaleza. *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*, 11(9), 101-109. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=588661549006>
- López, A. (3 de agosto, 2022). Poshumanismo y el estudio de los animales no humanos. [Vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=0OpGDCFUS98>
- Machado, H. (2010). La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken*, 10, 35-47. Recuperado de https://www.garn.org/wp-content/uploads/2021/09/Machado_Naturaleza_objeto_colonial_2010.pdf
- Maldonado, C.E. (2014). ¿Qué es un sistema complejo?. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 14(29), 71-93. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=414/41438646004>

- Maldonado, C.E. (2015). Complejidad de la bioética. *Revista Thelos*, 138-155. Recuperado de <http://www.cinfopec.com.mx/doc/cem-0030.pdf>
- Maldonado, CE. (2016). Hacia una antropología de la vida: elementos para una comprensión de la complejidad de los sistemas vivos. *Boletín de Antropología* 31(52), 285-301. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a18>
- Maldonado, C.E. (2018). Política+Tiempo=Biopolítica Complejizar la política. Bogotá, Colombia: Ediciones. Recuperado de https://www.academia.edu/36539206/Pol%C3%ADtica_Tiempo_Biopol%C3%ADtica_Complejizar_la_Pol%C3%ADtica
- Maldonado, C.E. (2019). Las ciencias de la complejidad son ciencias de la vida. En I. Villegas, L. Caballero y X. Vizcaya. (Ed.), *Biocomplejidad: facetas y tendencias*. Ciudad de México, México, CopIt-arXives (pp. 259- 295). Recuperado de <https://copitarxives.fisica.unam.mx/TS0018ES/TS0018ES.pdf>
- Maldonado, C.E., Aristizábal, C., Bonilla, J.V., Cárdenas, H., Galvis, S., Gómez, A.,... Sandoval, J. (2019). *Una introducción a la epigenética. Complejidad y salud*. Bogotá, Colombia: Universidad El Bosque. Facultad de Medicina. Grupo de Investigación Complejidad y Salud Pública. Recuperado de https://www.academia.edu/38510233/Una_introducci%C3%B3n_a_la_epigen%C3%A9tica_Complejidad_y_salud_pdf
- Maldonado, C.E. (2021a). La naturaleza está viva: ¿Qué es el organicismo? *Le Monde Diplomatique*, 213, 18-19. Recuperado de https://www.academia.edu/50819176/La_naturaleza_est%C3%A1_viva_Qu%C3%A9_es_el_organicismo
- Maldonado, C.E. (16 de agosto de 2021b). ¿Qué es el organicismo? [Vídeo]. Recuperado de <https://youtu.be/EE8NRHEPAe0>
- Maldonado, C.E. (2021c). La extraña naturaleza de la vida. Biología cuántica, complejidad, vida, salud. *Investigaciones en complejidad y salud*, 9(3), 1-64. Recuperado de <https://doi.org/10.18270/wp.n3.9>
- Maldonado, C.E. (2023). *Indicios de la emergencia de una nueva civilización*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo. Recuperado de https://www.academia.edu/109035632/Indicios_de_la_Emergencia_de_una_Nueva_Civilizaci%C3%B3n
- Marder, M. (2013). *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York, USA: Columbia University Press.
- Martínez, E. y Acosta, A. (2017). Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Rev. Direito e Práx.*, 8(4), s.p. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/31220>

- Milesi, A. (2013). Naturaleza y Cultura: una dicotomía de límites difusos. *De Prácticas y discursos*, 2(2), 1-16. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/335598439_Naturaleza_y_Cultura_una_dicotomia_de_limites_difusos/link/5f316aac92851cd302eda4c2/download?tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19
- Molleda, J.C. y Quispe, C.F. (25 de febrero, 2021). Dos municipios de Puno reconocen por primera vez a los ríos como sujeto de derecho en el Perú. [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://www.servindi.org/actualidad-informe-especial/25/02/2021/dos-municipios-reconocen-los-rios-como-sujeto-de-derechos>
- Montbrun, A. (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de “poder”. *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(25), 367-389. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v9n25/art22.pdf>
- Morales, V., Narváez, M.J. y Valle, F. (2022). La disputa por el significado de la naturaleza como sujeto de derechos en Ecuador. *Justiça do Direito*, 36(3), 224-252. doi:10.5335/rjd.v36i3.14202
- Murray, S.P. (2020). El medio ambiente como sujeto de derecho: problemas en torno a la captura de su representación (tesis de pregrado). Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile. Recuperado de <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/173774/El-medio-ambiente-como-sujeto-de-derecho.pdf?sequence=1>
- Noguera, A.P., Bernal, D.A. y Echeverri, S. (2019). Voces y silencios de la tierra en la composición polifónica de las geografías ético-poéticas sur-sur. *Azafea Revista de Filosofía*, 21, 33-54. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.14201/azafea2019213354>
- Orellana, A., Achig, D., Angulo, A., Barrera, G., Brito, L. y Mosquera, L. (2020). *Sabiduría Ancestral Andina y Uso de Plantas Medicinales*. Cuenca, Ecuador: Proyecto Cuenca, Universidad de Cuenca. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/342134076_Sabiduria_Ancestral_Andina_y_Uso_de_Plantas_Medicinales
- Ortiz, S., Benavides, C., Raymond, C.M., Díaz, I., Hanspach, J. (2023). Rethinking Economic Practices and Values As Assemblages of More-Than-Human Relations. *Ecological Economics*, 211, 1-9. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0921800923001295?via%3Dihub>
- Pérez, J.L. (2019). *El poshumanismo. Los derechos de los seres vivos. La naturaleza y la humanidad en el horizonte 2050*. Madrid, España: Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE). Recuperado de

- https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_investig/2019/DIEEEINV04-2019Poshumanismo.pdf
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1983). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Raxworthy, J. (2021). The unpredictability of living: Plant material, Plant Agency and the Viridic. *ARQ*, 108, 1-12.
- Rodríguez, E. y Quintanilla, A.L. (2019). Relación ser humano-naturaleza: Desarrollo, adaptabilidad y posicionamiento hacia la búsqueda de bienestar subjetivo. Relación ser humano-naturaleza: Desarrollo, adaptabilidad y posicionamiento hacia la búsqueda de bienestar subjetivo. *Avances en Investigación Agropecuaria*, 23(3), 1-13. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83762317002>
- Rozzi, R. (2012). Biocultural ethics: the vital links between the inhabitants, their habits and habitats. *Environmental Ethics*, 34, 27-50. Recuperado de <https://doi.org/10.5840/enviroethics20123414>
- Rozzi, R. (2016). Bioética global y ética biocultural global. *Cuadernos de Bioética*, XXVII, 339-365. Recuperado de <http://aebioetica.org/revistas/2016/27/91/339.pdf>
- Rozzi, R. (2019). Áreas Protegidas y Ética Biocultural. En C. Cerda; E. Silva; C. Briceño. (Eds.), *Naturaleza en sociedad: Una mirada a la dimensión humana de la conservación de la biodiversidad* (pp. 5-74). Santiago, Chile: Ocho Libros. Recuperado de https://www.academia.edu/43004363/%C3%81REAS_PROTEGIDAS_Y_%C3%89TICA_BIOCULTURAL
- Ruiz, J. (22 de marzo, 2024). Los derechos de la naturaleza. Conferencia virtual Declaración del río Marañón como sujeto de derecho. [Video] Recuperado de <https://www.facebook.com/WCSPeru/videos/925909495896365>
- Saldías, R., Navarrete, C. y Mercier, C. (2023). Condiciones mutables: Agencias alterhumanas en la narrativa breve de autoras latinoamericanas contemporáneas. *Chasqui*, 52(2), 59-85.
- Sanabria, P. (2018). Complejidad y bioética: complejidad como marco de la bioética global. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 18(35-2), 126-161. Recuperado de <https://doi.org/10.18359/rlbi.2680>
- Sánchez, J. (coord.). (2019). *Recursos naturales, medio ambiente y sostenibilidad: 70 años de pensamiento de la CEPAL*. Santiago, Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Recuperado de <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/e43ad745-6b7d-48e4-a016-b753fdd3b659/content>

- Schaeffer, J.M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Schulp, J.A. (2019). Animal rights/Plant rights. *Research in Hospitality Management*, 9(2), 109–112. Recuperado de <https://doi.org/10.1080/22243534.2019.1697092>
- Sendón, P.F. (2016). Cadena Marisol de la, Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds. *Journal de la Société des américanistes*, 102(1), 235-243. Recuperado de <http://journals.openedition.org/jsa/14726>
- Sierra, D. (2021). *Sobre el paso de la naturaleza a la cultura Ensayo exploratorio de la teoría histórico-genética de la cultura*. Bogotá, Colombia: Ediciones Aurora. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/350954824_Sobre_el_paso_de_la_naturaleza_a_la_cultura/link/609866c5458515d3150bdd4b/download?tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19
- Stutzin, G. (1984). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*, I(1), 97-114. Recuperado de <https://opsur.org.ar/wp-content/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf>
- Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Chaparro, A. Amaya, y C. Schumacher. (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 191- 243). Bogotá, Colombia: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Willett, C. (2018). *Ética interespecies*. Alejandro Korn, Argentina: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. Recuperado de https://www.academia.edu/39843742/%C3%89tica_interespecies
- WWF (2020) *Un nuevo acuerdo por la naturaleza y las personas*. Gland, Suiza: WWF. Recuperado de https://wwflac.awsassets.panda.org/downloads/nuevo_acuerdo_por_la_naturaleza_y_las_personas_wwf_1.pdf

RODRIGO SEVERO ARCE ROJAS

Doctor en Pensamiento Complejo (2018), Magister Scientiae en Conservación de Recursos Forestales (1992) e Ingeniero Forestal (1988). Con 35 años de experiencia y aportes a las interacciones entre sociedad, naturaleza y cultura (Humanidades ambientales y Ecológicas). Actualmente es docente en la Maestría de Ecología y Gestión Ambiental de la Universidad Ricardo Palma y en el Doctorado de Ciencias e Ingeniería con mención en Desarrollo Sostenible de la Universidad Nacional de Ingeniería (Perú). Cuenta con más de 30 publicaciones en revistas científicas nacionales e internacionales, revisor de artículos científicos, tutor de tesis de doctorado en Pensamiento Complejo de la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin de México. Sus campos de investigación son: Relaciones entre pensamiento complejo y ciencias de la complejidad. Filosofía forestal, epistemología forestal, ontología, ética forestal, alternativas al desarrollo. Facilitación de procesos sociales. Miembro de la Academia Hispanoamericana de Complejidad y de la Sociedad Internacional de Silvicultores Tropicales.

Reseñas

**DECONSTRUYENDO EL ESPECISMO:
UN GLOSARIO CRÍTICO PARA LA RESISTENCIA
ANIMAL(ISTA)**

**DESCONSTRUINDO O ESPECISMO:
UM GLOSSÁRIO CRÍTICO PARA A RESISTÊNCIA
ANIMAL(ISTA)**

**DECONSTRUCTING SPECIESISM:
A CRITICAL GLOSSARY FOR ANIMAL(IST)
RESISTANCE**

Enviado: 31.05.24

Aceptado: 08.10.24

Reseña: González, A. G., & Ávila Gaitán, I. D. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo/ILECA. Bogotá, Colombia.

Pedro Joaquín Urbano Lozano

Docente de la Unidad Sociohumanística en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD (Colombia).

Email: joaquinurbanolozano@gmail.com

Este texto reseña el libro *Glosario de resistencia animal(ista)*, el cual ofrece a los Estudios Críticos Animales (ECA) un *lugar común* para el acopio de elementos que permitan mapear los dispositivos que han sostenido el orden especista y participar en su reconfiguración. El libro le da a este campo de estudio herramientas potentes para interpelar a los saberes que se han institucionalizado como los lugares donde se organiza el mundo, es decir, para empezar a desterritorializarlos a través de nuevas concepciones ético-políticas. Los ejercicios de resignificación y recomposición de la relación entre los conceptos que contiene el libro exteriorizan el aspecto central de este glosario (acaso el arcano secreto que guarda cada glosario): la revelación de que el estado de las cosas no es más que un orden del mundo inducido, artificioso pero complejo.

Palabras clave: especismo, resistencia animal(ista), zooantroponormatividad, Estudios Críticos Animales (ECA).

Este texto faz uma resenha do livro *Glossário de Resistência Animal(ista)*, que oferece aos Estudos Críticos Animais (ECA) um lugar comum para coletar elementos que permitam mapear os dispositivos que têm sustentado a ordem especista e participar de sua reconfiguração. O livro dá a este campo de estudo ferramentas poderosas para questionar o conhecimentos que foram institucionalizados como os lugares a partir dos quais o mundo é organizado, ou seja, oferece ferramentas para começar a desterritorializá-lo através de novas concepções ético-políticas. Os exercícios de ressignificação e recomposição da relação entre conceitos que o livro contém exteriorizam o aspecto central deste glossário (talvez o segredo arcano que cada glossário guarda): a revelação de que o estado das coisas nada mais é do que uma ordem do mundo induzida, artificial, mas complexa.

Palavras-chave: especismo, resistência animal(ista), zooantroponormatividade, Estudos Críticos Animais (ECA).

This text reviews the book *Glossário de Resistência Animal(ista)*, which offers Critical Animal Studies (CAS) a common place to collect elements that allow mapping the devices that have sustained the speciesist order and participate in its reconfiguration. The book provides this field of study with powerful tools to question the knowledge that has been institutionalized as the places from which the world is organized, that is, it offers tools to begin to deterritorialize it through new ethical-political conceptions. The exercises of resignification and recomposition of the relationship between concepts that the book contains

externalize the central aspect of this glossary (perhaps the arcane secret that every glossary holds): the revelation that the state of things is nothing more than an induced, artificial, but complex world order.

Keywords: speciesism, animal(ist) resistance, zooanthroponormativity, Critical Animal Studies (CAS).

La delimitación de la especificidad de lo humano fundamentada sobre las facultades de la razón, que acreditan su soberanía sobre el cuerpo, propio y ajeno, ha sido eje central en los diferentes procesos históricos de acumulación de capital, toda vez que ella constituye el cimiento sobre el cual desplegar de forma éticamente justificadas órdenes de dominación y subordinación. La configuración de un individuo prototípico, un individuo abstracto llamado al dominio de lo viviente, produce un anverso en donde habitan las formas de vida asumidas como inferiores e incompletas, que, por tanto, han de ser subordinadas a su hegemonía a través de un orden de precarización diferencial —el especismo— que, contemplando la distancia entre estas y lo humano, mediante complejas e interrelacionadas operaciones, determina su lugar en las relaciones sociales y de producción a la vez que su grado de precariedad y subalternización.

Los elementos que definen lo plenamente humano, en tanto producto histórico material, responden al arquetipo de quien históricamente ha desplegado distintos procesos de acumulación, a saber, “el varón blanco, europeo, propietario, capacitado y cisheteronormado” (González y Ávila, 2022, p. 18). Por su parte, su anverso incluye aquellos cuerpos que han sido sometidos a la subordinación y a la explotación, en tanto “reverso negativo, inferior e incompleto” (p. 19). En él coexisten formas de vida que van desde animales no humanos hasta aquellas vidas subhumanizadas que son relegadas de las consideraciones legales, culturales y materiales. En particular las autoras se refieren a “disidentes sexo-genéricos, a las personas racializadas, y, en general, a las existencias calificadas como anormales, primitivas y/o salvajes, es decir, a todas aquellas vidas concebidas como insuficientes, monstruosas o deficientes” (p.44). Las categorías ontológico-políticas que se desprenden de esta diada han sostenido el estado de las cosas moderno-colonial. En consecuencia, cualquier apuesta por su superación debe primero problematizarla.

El “giro animal” permite, a partir de la problematización de lo humano y lo animal —categoría que acoge las vidas subhumanizadas—, una serie de desplazamientos que pone en crisis el orden que tal dicotomía funda (p. 17), no solo porque abandona la lógica antropocéntrica, sino porque la cuestión de la animalidad problematiza los marcadores de propiedad que legitiman la explotación de diversas corporalidades (p. 19). Con esto, el conjunto de formas

de vida subalternizadas dentro del orden especista moderno-colonial asume un potencial articulador de formas de resistencia de las disidencias. Empero, para la consecución de dicha conjunción, es fundamental la identificación de los elementos del entramado material que supone el orden especista: sus técnicas, tecnologías y dispositivos.

Los Estudios Críticos Animales (ECA), en términos de González y Ávila, son un campo “volcado a mapear el funcionamiento del especismo, las alternativas al mismo y que propende por su abolición” (p. 51). En contraste con otros campos del saber institucionalizados en el ecosistema académico, los ECA asumen abierta y decididamente, además de la formalización y el desarrollo de un campo de estudio, el imperativo de mancomunarse, para su pervivencia, con luchas políticas que germinan de la subalternización y la marginalidad contra un estado de las cosas que impone órdenes jerárquicos. Se trata de la base epistemológica para mundos posibles, habitables “en torno a la multiplicidad y la disidencia de los cuerpos”. Para ello, indagan “sobre las vastas taxonomías ontológicas que han situado a los animales” —en el sentido expuesto en líneas anteriores del término— “como objeto a disponibilidad y dominio del ‘Yo’ humano”, así como una apuesta por pensar formas de “vivir-con los demás animales” (p. 52).

Anidadas en este campo, González y Ávila presentan en el *Glosario de resistencia animal(ista)* un catálogo de conceptos que transversalizan dicho campo de estudio. Este trabajo, desde el comienzo, se enuncia como una “suerte de ontología política [...] en la que cada entrada pone en evidencia las tensiones y conflictos entre el orden especista y las prácticas, resistencias e iniciativas que pretenden anularlo y superarlo”. Para ello, el libro apuesta por un conjunto heteróclito de entradas que no busca la producción de un léxico controlado, sino que apela a desordenar, desestabilizar y recomponer “el orden *tecno-bio-físico-social*, movilizándolo y rediseñando las fronteras que históricamente se han impuesto para dominar a los animales a través de la *zooantroponormatividad*” (p.13).

El libro asume la tarea de consolidar un *corpus* en el que, además de realizar formulaciones teorico-prácticas, las despliega. En él, no basta la denuncia de un orden abstracto que traza jerarquías entre los seres a partir de intrincados procesos y la enunciación de la existencia de los elementos para criticarlo, sino que se propone localizar los ejes de dicho orden y sus interrelaciones, demostrar la forma en la que operan y las categorías que producen para su sostenimiento, y flanquearlas. Para ello, el *Glosario* aúna la fuerza de distintos campos de conocimiento y, en un formato sencillo, útil como instrumento divulgativo y de consulta, realiza un mapeo general pero extenso de dispositivos que componen

el orden especista, el acopio de términos clave para su entendimiento y la resignificación de algunos conceptos.

Que este trabajo asuma la forma de glosario cumple una función táctica, dentro de una apuesta política, que apunta a concentrar los elementos estructurantes de los ECA, a la vez que a abrazar una lógica rizomática que permite una interacción entre los conceptos, no linealmente sino desde una interrelación de conexiones múltiples no secuenciales, sin un centro organizador. Un glosario, en términos generales, recopila y pone en relación un conjunto de términos dentro de un campo del saber para, a través de un lenguaje documental, estandarizar las ideas y orientar su uso. Este, entonces, responde a una voluntad de normalizar un área de conocimiento y de ofrecer las pautas para una aplicación *correcta* de los conceptos que incluye. Si bien en el *Glosario de resistencia animal(ista)* hay una intención de acopiar y articular dentro de los ECA una serie de conceptos y definiciones, esta no es su tarea fundamental, sino que es parte de un conjunto de operaciones que buscan dar cuenta del rol estratégico que cumple cada glosa en el universo ideológico y material que reproduce el orden especista, generando una reapropiación semántica que permita distinguir, criticar y superar este orden.

Glosario de resistencia animal(ista) despliega, pues, una denuncia que se ha efectuado desde distintos saberes: la correlación entre diferentes formas de dominación de los cuerpos subhumanizados y la dominación de diversos saberes, cuyo lugar de enunciación, dentro de la realidad que fundan, se esconde objetivando y universalizando sus presupuestos. Para dar cuenta de ello, el libro apela a una subversión de la forma en que se confeccionan las entradas de un glosario, en la que sus conceptos son definidos a partir de determinaciones propias y precisas que limiten su significado para hacerlos comprensibles y útiles dentro de un campo de conocimiento. En este trabajo, cada una de las entradas que emplea términos de uso común en la cotidianidad moderno-colonial, revela las determinaciones previas que la producen de la forma concreta en que es percibida dentro del orden especista. Así, entradas como *humano*, *animal*, *discapacidad*, *mascota*, *salvaje*, *raza* no describen categorías ontológicas independientes, basadas en saberes procedentes de las ciencias naturales, sino que las plantea como un conjunto correlacionado de construcciones performativas, esto es, sin esencia previa, que permiten configurar aquello que se entiende como lo típicamente humano y proscribir de ello aquellos seres que se le alejan mediante operaciones diferenciales de precarización, subordinación y explotación, que permiten consolidar jerarquías entre formas de vida.

De este modo, el formato elegido para este opúsculo produce sobre estas glosas el efecto de desnaturalizar el vínculo que quien se aproxime a sus páginas

tiene con conceptos que forman parte del universo lingüístico que compone la cotidianidad moderno-colonial, toda vez que se les nutre de una carga semántica exógena a partir de su abierta escisión de la matriz especista y de su inscripción en el articulado conceptual de la crítica animal. Aunque parezca un tema menor, este gesto constituye un instrumento potente de la crítica dentro del giro animal, en el que para la definición de un término se abandona la descripción del resultado histórico abstracto para dar cuenta de las configuraciones que lo componen, lo que, además de desnudar la fetichización detrás de cada término en la cotidianidad moderno-colonial, abre la grieta en la certidumbre del orden del mundo y la hace fértil para recomponerlo. Así, el libro imbrica el matiz panfletario, que interpela las certidumbres de quien lo lee, con su componente crítico, que se nutre a partir del entramado de glosas.

La confección del cuerpo de entradas que componen el *Glosario* pone en evidencia la relación de la producción de conocimiento y distintos dispositivos de dominación que sostienen el paradigma especista. La conjunción de conceptos como *carnofalocentrismo*, *zooantroponormatividad* y *tecnologías de la especificación* explicitan, por un lado, las características de la matriz normativa que produce diferencialmente las categorías de animal y humano a partir de “prácticas llevadas a cabo a través de diferentes técnicas, tecnologías y dispositivos” (p.74) y, por otro, las formas materiales concretas por medio de las cuales se producen “semiótico-materialmente tanto lo humano como lo animal con ajuste al especismo” (p. 69). De otro lado, términos como *granja*, *bioterio*, *museo*, *ganadería*, *zoológico* o *matadero* revelan el rol de estos espacios dentro del entramado especista en cuanto a la producción material de la categoría animal como vida sacrificable y dentro de una precariedad diferida, por cuanto involucran su subordinación y explotación y, subsecuentemente, participan en la configuración de términos como los arriba señalados (*v.gr. mascota, salvaje*) y las categorizaciones que se les desprenden y les sostienen.

Su inclusión en el articulado conceptual que compone el glosario y, en contrapunto de entradas que componen el lugar de enunciación y reafirmación del libro, como *animalismo*, *abolicionismo*, *veganismo*, *(trans)feminismos antiespecistas*, *ecología*, *posthumanismo liberación y resistencia animal(ista)*, etc., construyen una red de relaciones entre elementos en la que se despliega el aspecto crítico del *Glosario*, que no se reduce a señalar las inconsistencias, las porosidades o las contradicciones desde una moral producida dentro del mundo moderno-colonial, ni al trazo de los límites del paradigma que le da lugar, sino que consiste en la posibilidad hacer, desde derroteros heteróclitos, aproximaciones históricomateriales de los distintos elementos que componen el orden especista que lo sostiene, para desnaturalizar sus fundamentos y así

exponer sin ambages que el orden *tecno-bio-físico-social* sexista, capacitista, racista, transfóbico y especista del mundo es un producto ligado a dispositivos de dominación que conjugan diferentes saberes, espacios, prácticas y no a un orden espontáneo anterior a la inteligibilidad del mundo.

De esta manera, *Glosario de resistencia animal(ista)* ofrece a los ECA un *lugar común* para el acopio de elementos que permitan mapear los dispositivos que han mantenido este estado de las cosas y participar en su reconfiguración. Con ello, este trabajo le da a este campo de estudio una potente herramienta para interpelar a los saberes que se han institucionalizado como los lugares donde se organiza el mundo, es decir, para empezar a desterritorializarlos a través de nuevas concepciones ético-políticas. Los ejercicios de resignificación y recomposición de la relación entre los conceptos que contiene el libro exteriorizan el aspecto central de este glosario (acaso el arcano secreto que guarda cada glosario): la revelación de que el estado de las cosas no es más que un orden del mundo inducido, artificioso pero complejo. Esto, por un lado, denuncia la imposición de una epistemología que sostiene la jerarquía entre vidas permitiéndoles a unas disponer de otras, pero, por otro lado, brinda la posibilidad de producir nuevas formas de habitar el mundo que abracen todo lo viviente.

PEDRO JOAQUÍN URBANO LOZANO

Literato de la Universidad de los Andes y magíster en Humanidades Digitales de la Universidad Internacional de La Rioja. Docente de la Unidad Sociohumanística en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD (Colombia). Asume el veganismo como postura ético-política.

**EL FIN DEL JUDEOCRISTIANISMO, EL
CARTESIANISMO Y EL ANTROPOCENTRISMO.**

**O FIM DO JUDAICO-CRISTIANISMO, DO
CARTESIANISMO E DO ANTROPOCENTRISMO.**

**THE END OF JUDEO-CHRISTIANITY,
CARTESIANISM AND ANTHROPOCENTRISM.**

Enviado: 27.02.24 **Aceptado:** 20.07.24

Reseña: Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gustavo Medina Pose

Licenciado en Sociología y en Psicología por la Universidad de la República (Uruguay) y Maestrando en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Universidad de la República.

Email: gustavo.medina@cienciassociales.edu.uy

El libro analiza la concepción tradicional de la excepcionalidad humana en la filosofía y las ciencias sociales, cuestionando la idea de que los humanos poseen cualidades únicas que los distinguen de otras especies. Basado en la teoría de la evolución biológica y los más recientes descubrimientos en otras disciplinas, argumenta en contra de la visión dualista que separa a los humanos del resto de la naturaleza, abogando por una perspectiva más integradora que reconozca la continuidad entre todas las formas de vida. Critica especialmente el cartesianismo y propone entender al ser humano como un ser biológico y social, en lugar de separarlo de la naturaleza. Destaca la importancia de los estudios interdisciplinarios y la necesidad de replantear las relaciones entre humanos y otras especies en un contexto más ecológico y comprensivo.

Palabras clave: antropocentrismo, cartesianismo, ontología, excepcionalidad humana

O livro analisa a concepção tradicional da excepcionalidade humana na filosofia e nas ciências sociais, questionando a ideia de que os humanos possuem qualidades únicas que os distinguem de outras espécies. Com base na teoria da evolução biológica e nas descobertas mais recentes em outras disciplinas, argumenta contra a visão dualista que separa os humanos do resto da natureza, defendendo uma perspectiva mais integradora que reconheça a continuidade entre todas as formas de vida. Critica especialmente o cartesianismo e propõe entender o ser humano como um ser biológico e social, em vez de separá-lo da natureza. Destaca a importância dos estudos interdisciplinares e a necessidade de repensar as relações entre humanos e outras espécies em um contexto mais ecológico e abrangente.

Palavras-chave: antropocentrismo, cartesianismo, ontologia, excepcionalidade humana

The book examines the traditional conception of human exceptionalism in philosophy and social sciences, questioning the idea that humans possess unique qualities that distinguish them from other species. Based on the theory of biological evolution and the latest discoveries in other disciplines, it argues against the dualistic view that separates humans from the rest of nature, advocating for a more integrative perspective that recognizes the continuity among all forms of life. It particularly criticizes Cartesianism and proposes to understand the human being as a biological and social being, rather than

separating it from nature. It emphasizes the importance of interdisciplinary studies and the need to rethink the relationships between humans and other species in a more ecological and comprehensive context.

Keywords: anthropocentrism, Cartesianism, ontology, human exceptionality

A lo largo de la historia, al menos en Occidente, la reflexión ontológica sobre lo humano ha decantado en respuestas basadas en la excepcionalidad de nuestro ser. De acuerdo con esta idea, el *Homo sapiens* sería la única especie dotada de alguna cualidad especial —cuando no varias— que el resto de los seres no poseerían; en su “mejor” versión, el humano poseería cualidades que los demás animales sí tendrían pero en un grado de desarrollo que estos jamás alcanzarían a equiparar. Así, podríamos mencionar un conjunto muy diverso de propuestas, entre la biología y la filosofía, que han tratado de dar con la esencia exclusiva de la humanidad.

Recordemos primero la clásica denominación de Aristóteles: el *zoon politikón*. Según esta idea, lo propio del humano es la convivencia en la polis, una organización política superior a la de otros animales gregarios (aunque vale apuntar que Aristóteles reconocía la vida social de otros animales, como las abejas) (Aristóteles, 1988). Pero en rigor, la diferencia esencial con los otros animales gregarios sería el lenguaje; la *palabra* (humana) como opuesta a la *voz* (animal) que solo expresaría dolor y placer. He aquí, pues, el *lógos*, la facultad de la inteligencia o la razón en base a la cual Carlos Linneo varios siglos después denominaría al *Homo sapiens*.

Luego, muchos ríos de tinta han corrido en búsqueda del “*arjé*” humano; los siglos XIX y XX fueron particularmente ricos en ello. A modo de ejemplo podemos mencionar al *Homo faber*, anticipado por Karl Marx (2007 [1867]) y posteriormente definido por Henri Bergson (1985 [1907]) como el animal capaz de realizar herramientas para transformar el mundo mediante el trabajo.

Tomadas en conjunto, las capacidades del lenguaje y de la transformación técnica del mundo explicarían, según la antropología clásica, al fenómeno cultural como típicamente humano, estableciendo al orden simbólico como lo propio de la especie. Desde aquí se desprenden más variantes del asunto, como aquellas que atribuyen el sentido lúdico o artístico al humano —por ejemplo, el *Homo ludens* de Johan Huizinga (1972), o el *Homo artisticus* del “Manifiesto pluriestilístico pro homo artisticus” (González, 2000)—.

Afortunadamente, el avance en diversos campos del saber científico y filosófico, especialmente sobre los animales y de estos en relación al humano, ha colaborado en derribar cada una de estas suposiciones, ya por falta de evidencia empírica, ya por falta de lógica, o por ambas. El libro que aquí reseñamos constituye un aporte fundamental en este esfuerzo.

Aunque principalmente es un libro de filosofía —particularmente de ontología, ética y epistemología— también abarca con destreza conocimientos de otras disciplinas como la biología, la sociología y la antropología. La obra se divide en seis capítulos precedidos de un prefacio: I. La Tesis de la excepción humana; II. Más allá del *cogito*; III. La humanidad como población mendeliana; IV. El hombre como ser social; V. Culturas y VI. Apertura: estados conscientes, conocimiento y visiones del mundo.

En el prefacio y en el primer capítulo se presenta la idea de la tesis de la excepción humana (la Tesis) como la convicción según la cual el hombre es una excepción entre los seres de la Tierra —o el ser— a secas. Esta tesis adopta tres formas mayores: en su versión más radical, la filosófica —a la sazón teológica—, no solo niega la biología del hombre, sino también su socialidad; el hombre sería, pues, un “yo” o un “sujeto” “radicalmente autónomo y fundador de su propio ser” (Schaeffer, 2009, p. 14). Su segunda forma, muy extendida en las ciencias sociales, ubica la excepcionalidad humana en lo social, siendo así el hombre un ser “no natural” o incluso “anti natural”. La tercera forma sostiene la excepcionalidad en la cultura (entendida como creación de sistemas simbólicos).

Resumiendo, la Tesis resulta de la conjunción de cuatro afirmaciones:

En primer lugar [...] afirma que existe una diferencia de naturaleza entre el hombre y el resto de los seres vivientes. Por lo tanto, postula lo que en términos técnicos se puede llamar una *ruptura óptica* en el interior del orden de lo viviente. [...] En segundo lugar, la tesis implica, en consecuencia, una interpretación muy particular del *dualismo ontológico*, es decir, de la creencia, ampliamente extendida en el mundo, en la existencia de dos planos de ser, uno llamado (en Occidente) “material” y otro llamado (en Occidente) “espiritual”. [...] En tercer lugar, la tesis implica una *concepción gnoseocéntrica del ser humano*, es decir que afirma que lo que hay de propiamente —y exclusivamente— humano en el hombre es el conocimiento [...]. En la forma teológica [...] se dice que sólo el hombre puede conocer a su creador, porque es el único ser a su imagen. [...] En cuarto lugar, [...] la tesis plantea que el conocimiento de lo que es propiamente humano en el hombre exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres

vivientes y a la naturaleza inanimada. [...] la tesis desemboca en un ideal cognitivo antinaturalista (Schaeffer, 2009, pp. 23-5, cursivas del autor).

Además, el capítulo se pregunta por los orígenes sociohistóricos de la Tesis —que ubica en una conjunción de platonismo y creacionismo judeocristiano— y los compara con las ontologías de culturas no occidentales, como las asiáticas y amazónicas, para concluir que “ninguna cultura aparte de la nuestra construyó una oposición radical de tipo ‘ruptura óptica’ entre el hombre y los otros seres vivientes” (Schaeffer, 2009, p. 35). Siguiendo el derrotero histórico de la Tesis por diversos filósofos que la han refrendado (Kant, Hegel y otros), dedica un interés especial a Descartes, a Husserl y a la fenomenología que se deriva a partir de este. Estos dos últimos —sostiene Schaeffer— al afirmarse en el *cogito*, han radicalizado la Tesis, especialmente en sus postulados cognitivos antinaturalistas, y han producido dos grandes problemas filosóficos, exteriores y secundarios a aquél: el cuerpo y el mundo. Será recién en el siglo XIX que la Tesis verá su primera conmoción importante a raíz de la teoría de la evolución biológica —analizada en profundidad en el capítulo III—.

El segundo capítulo avanza en una demoledora crítica al cartesianismo, con profundas implicaciones para una teoría antiespecista —aunque las referencias al (anti)especismo sean casi nulas—. En efecto, el argumento del *cogito* no ha hecho más que profundizar la Tesis, tornándola segregacionista, puesto que desprecia todo conocimiento externalista que pueda formularse sobre el ser humano. Esta operación se realizó a partir de tres desplazamientos. Primero, al invertir la jerarquía entre ontología y epistemología —esto es, la idea de que un sujeto se autoconstituye en la conciencia-de-sí—. Segundo, en el plano gnoseocéntrico, al desplazar el énfasis en el conocimiento de lo divino hacia la autoelucidación de la conciencia y el conocimiento de la naturaleza concebida como “otro” de esta conciencia. Tercero, el cartesianismo transfirió el segregacionismo epistémico del campo de la teología hacia el de la filosofía, sentando las bases de las filosofías “antinaturalistas”, que no son otra cosa que antiexternalistas.

Schaeffer admite que “desde un punto de vista puramente enunciativo [y lógico, agregamos], el *cogito* es sin lugar a dudas irrefutable”, no obstante, la proposición “Pienso, luego existo” no prueba ninguna existencia, sino que tan solo “coincide con ese hecho, porque pensar es una modalidad de ser o de existir” (2009, p. 61).

La crítica abarca también nodos esenciales de las meditaciones cartesianas, como el rol de los animales, de Dios, del lenguaje, del cuerpo, de la conciencia y

de la evidencia perceptiva. Esta crítica se hace más interesante aún en tanto la hace extensiva a las fenomenologías de Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger (y, en el siguiente capítulo, al existencialismo), supuestamente superadoras del cartesianismo —sobre todo en lo que de estas atañe a las cuestiones ligadas a la Tesis y muy especialmente respecto del cuerpo—.

El capítulo finaliza con una propuesta superadora del *cogito*: entender al ser humano como un *ser viviente* inmerso en una multitud de otros seres vivientes cuyo destino compartimos. Este enfoque, que denomina “mesocósmico”, implica desplazar la perspectiva desde el individuo a la humanidad como colectividad, como forma de vida biológica de un ser social. Esto, nos advierte, no implica que el esencialismo del sujeto deba ser reemplazado por un esencialismo de la “naturaleza humana”, ni que el individuo deba reemplazarse por la clase, sino el fijismo por la genealogía.

El tercer capítulo revaloriza los conocimientos de lo humano surgidos mediante un procedimiento externalista frente a los obtenidos por la vía internalista (por la vía de la ruptura óptica). El juicio respecto a aquellos conocimientos es lapidario y constituye un severo sacudón para el sueño dogmático-antropocéntrico que ha adormecido a la filosofía y a la antropología que adhieren a la Tesis: “estos conocimientos remiten la humanidad a una ‘historia’ de la que no es el punto de origen, de la que nada permite afirmar que es el punto de llegada, y de la que todo hace pensar que no es la finalidad [...]”. En una palabra, “interrogarnos sobre nosotros mismos equivale a interrogarnos sobre ‘el animal humano’ que somos” (Schaeffer, 2009, p. 109).

Por ser la teoría de la evolución biológica —que por cierto es mucho más que el darwinismo— uno de esos conocimientos externalistas del hombre que más conmoción han tenido en el pensamiento occidental, en este capítulo se hace un análisis profundo de ella y de sus impactos en la Tesis. De este modo, nos enteramos de algunas constataciones fundamentales para descentrar el especismo antropocéntrico, como que “entre el 96% y el 98% de las especies que poblaron la Tierra desde el nacimiento de la vida desaparecieron” y que “las formas de vida más simples son de lejos las más numerosas” (Schaeffer, 2009, p. 118).

En definitiva, como consecuencia de asumir la unidad de todo lo viviente, la tesis de la ruptura óptica pierde sentido, incluso como pregunta. Y la conciencia y la vida cultural pueden ser explicados genealógicamente como hechos evolutivos que, “lejos de introducir una dimensión de inconmensurabilidad en la filogénesis, son el desenlace de una complejización

progresiva y local de mecanismos de *feedback* informacional presentes desde las primeras fases de la evolución de lo viviente” (Schaeffer, 2009, p. 125). Aún más claramente:

[...] a partir del momento en que se abandona el supuesto dualista, la existencia de seres vivientes capaces de tener estados conscientes no es más “extraordinaria” que la de animales que tienen alas que les permiten volar o incluso de microorganismos que se reproducen a través de esporas capaces de sobrevivir durante decenios y reactivarse cuando las condiciones externas son favorables (Schaeffer, 2009, p. 126).

En esta línea plantea el entendimiento de los hechos sociales y culturales, que son materia del siguiente capítulo.

Por otro lado, en la dimensión epistemológica de la Tesis, sus tres supuestos principales —la teleología, el antropocentrismo y el esencialismo— son derribados por la concepción biológica del ser humano, que es a-teleológica, no antropocéntrica y no-esencialista.

El capítulo IV responde a la pregunta: “¿cómo conciliar el hecho de que el ser humano *es* [...] un ser biológico con el hecho de que *es* [...] un ser social?”. Para ello emprende primero una dilucidación sobre la polisemia y los malentendidos en torno al concepto “naturalismo” del cual podría ser denominada —a veces peyorativamente— su propuesta, en tanto una de sus acepciones implicaría negar la naturaleza social de la vida humana. El concepto de naturalismo biológico usado por el autor remite a comprender que, “así como la ecolocación forma parte de la biología de los murciélagos, la individuación social, los estados mentales, la producción de signos públicamente compartibles y el desarrollo de una transmisión exosomática acumuladora (la cultura como hecho intrínsecamente histórico) forman parte de la biología de la especie humana” (Schaeffer, 2009, p. 165).

Aquí se dan cita también el debate basado en la oposición naturaleza/cultura —indisociable de la Tesis— y las diferencias entre el hecho social y el hecho cultural, pasando revista a las posturas de Talcott Parsons, Philippe Descola, Herbert Spencer, Peter Berger, Thomas Luckmann y Claude Lévi-Strauss, entre otros. En este punto, una conclusión de relevancia metodológica para las ciencias sociales (en sentido amplio) es que es legítimo extender los métodos de la etología a los humanos, y, viceversa, es legítimo extender los métodos de estudio de los hechos sociales humanos a los demás

animales. De este modo, sienta las bases para un verdadero trabajo interdisciplinario entre biólogos, etólogos, antropólogos y sociólogos.

Como cierre de esta sección, Schaeffer sostiene que la distinción entre “naturaleza” y “cultura” no es una oposición, y que afirmar que la cultura es un hecho natural significa que forma parte de la identidad biológica de la especie humana.

Una vez establecida la distinción entre lo social y lo cultural, el capítulo V profundiza en algunos de estos últimos fenómenos. Tal es el caso del lenguaje, el cual, concebido como “capacidad para producir un número infinito de frases a partir de elementos y reglas en número finito” (Schaeffer, 2009, p. 212), puede ser catalogado como el elemento más distinguido del animal humano respecto a los otros animales. En este campo distingue cinco formas de cultura: material, social, agentiva, institucional, normativa y simbólica. Para dar una definición de la cultura, dirá que “el sistema cultural [...] es en todo momento la resultante de una acumulación de contenidos mentales concretos distribuidos entre los cerebros de los individuos” (Schaeffer, 2009, p. 217). En otras palabras, desde la perspectiva evolucionista biológica, la cultura surge —en el Pleistoceno— como un medio no genético de hacer circular información entre individuos.

Pero lo más interesante del capítulo es la extensión de la reflexión sobre los hechos culturales presentes en otras especies, tales como primates, monos, cetáceos, aves y peces. En coincidencia con el valor positivo atribuido por Piotr Kropotkin a la ayuda mutua en la evolución —aunque no advertido por el autor— Schaeffer destaca el proceso de aprendizaje cooperativo asociado a la adquisición y transmisión de conocimientos como el más eficaz y eficiente.

Otro debate fermental dado en este capítulo refiere a si es la cultura una ganancia adaptativa o no, dejando el autor la respuesta al porvenir, ya que el devenir de la humanidad podría estar demostrando que no: “la especie humana es la única que, en un lapso eminentemente corto —alrededor de 12.000 años— logró pasar de la domesticación de las plantas y los animales a un estado de desarrollo cultural en que dispone de los medios para exterminarse a sí misma y a una gran parte de la vida sobre la Tierra, ya sea por locura homicida (un conflicto atómico) o por simple inadvertencia y egoísmo de mirada estrecha (recalentamiento climático, etc.)” (Schaeffer, 2009, p. 249).

Finalmente, el capítulo VI trata el asunto de la conciencia o los estados concientes con especial énfasis en los estudios neurológicos como base para una crítica a las posiciones que se sostienen desde el dualismo ontológico. Se echa en

falta aquí un repaso a la teoría psicoanalítica, la principal denostación del pensamiento occidental al estatuto de la consciencia —de hecho, Jacques Lacan fue categórico en esto, al caracterizar al psicoanálisis como una “experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito* (Lacan, 2021, p. 99)—.¹ El libro cierra con un glosario que facilita mucho su lectura.

En conclusión, siendo este un libro que aborda la cuestión de la identidad humana desde una perspectiva filosófica, no deja de ser también un aporte fundamental para una teoría no antropocéntrica y antiespecista. Destaca especialmente como una de las críticas más definitivas al cartesianismo, sus defensores y sus falsos críticos. Propone nuevos abordajes para entender la identidad humana como el producto de relaciones multiespecie en un marco más integrador, (multi/inter/trans)disciplinario, hospitalario, complejo y ecológico o, en una palabra, más *inteligente*.

Bibliografía

Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Bergson, Henri (1985 [1907]). *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta.

González Pagés, Andrés (2000). Manifiesto pluriestilístico pro homo artisticus. *Revista electrónica de literatura mexicana*, n° 7, abril-junio. Disponible en <https://ilianar.tripod.com/siete/en-7-1.htm>

Huizinga, Johan (1972). *Homo ludens. Ensayo sobre la función social del juego*. Alianza Editorial.

Lacan, Jacques (2021 [1949]). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (2007 [1867]). *El capital. Tomo I*. Madrid: Akal.

Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹ Por cierto, aún habiendo refutado el *cogito* cartesiano, el psicoanálisis posee sus propias versiones de la Tesis, cosa que investigamos en la tesis de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires: *Eros y zoé: lecturas psicoanalíticas de la cuestión animal*.

El fin del judeocristianismo, el cartesianismo y el antropocentrismo.
Gustavo Medina Pose

GUSTAVO MEDINA

Licenciado en Sociología y en Psicología por la Universidad de la República (Uruguay) y Maestrando en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Psicoterapeuta de orientación psicoanalítica y docente en la Universidad de la República.

Arte

PARA SER LIBRE

PARA SER LIVRE

TO BE FREE

Enviado: 31.05.2024

Aceptado: 05.07.2024

Lena Tschauder

Master Migration Studies, Université Côte d'Azur, Niza, Francia (2019-2021)

Email: [lena.tschauder96@gmail.com](mailto:lana.tschauder96@gmail.com)

Hay gruñidos que expresan pánico
Por haber nacido en un cuerpo rosa sobre cemento
Hay ojos que escrutan una realidad temerosa
Que comprenden el error de dar luz en polvo
Sin felicidad que se pueda agarrar corriendo.
Cuando naciste como producto
La voluntad se vuelve un concepto vago
Que solo alcanzas dejando tu cuerpo.
Entonces, para ser libre
Cuando te consideran ofrenda
Debes desbordar de sueños en tu alma.
Para ser libre
Hace falta pintar tu jaula de colores
Porque cuando alcances el arcoíris
Podrás soltar cada uno de tus temores.
Y cuando pienses que nadie te comprende
Recuerda que es chispeante de la libertad en tu mente
Que incluso tu más grande pesadilla
Se transformará en notas de música
Y si a través del agujero del techo
El pájaro aún puede cantar
Entonces, para ser libre, aprenderás a volar.

LENA TSCHAUDER

Lena Tschauder es franco-alemana y nació en el 1996. Como eterna viajera y amante de las lenguas, se dedica actualmente a proyectos de traducciones, y a la escritura en su tiempo libre. En el 2012 hizo un intercambio escolar en Chile durante un año, un país que desde entonces considera como su segundo hogar. Estudió la maestría “Migration Studies” en la Universidad Côte d’Azur en Niza, y escribió su tesis sobre el proyecto “Room for the river” en Holanda, y sobre la medida en que la expansión de un río resulta en desplazamientos y afecta a los residentes locales. Fue este mismo año, en el 2020, que se hizo vegana. Desde aquel momento sueña con combinar el activismo por los derechos de los animales con la escritura creativa. Lleva un blog, zebrastories.wixsite.com/my-site-2, en el que escribe en diferentes idiomas.

Para ser libre fue creado en un café en Turín, Italia, y su escritura fue motivada por la imposibilidad de olvidar la mirada desconsolada de una cerda encerrada, que apareció en un documental sobre la industria ganadera.