

La cruel animalidad

Sergio Andrés Hernández Delgadillo

*Hay preguntas que no podríamos superar,
si nos viéramos por naturaleza libres de ellas.
Franz Kafka*

Resumen:

En este trabajo se propone criticar los presupuestos que subyacen a la identificación entre crueldad y animalidad dentro del pensamiento occidental, así como analizar sus formas idiomáticas y culturales. El texto muestra cómo la crueldad ha sido definida históricamente en relación con cierta referencia a la animalidad, desde los rituales antiguos en las religiones animistas hasta la fenomenología de Heidegger. El breve recorrido a través de la historia intelectual de la crueldad nos coloca de nuevo ante el cuestionamiento de en qué consiste la crueldad, y especialmente qué es la animalidad

Palabras clave: *crueldad, animalidad, historia*

Abstract:

This work criticizes the presuppositions that underlie the identification between cruelty and animality within Western thought, as well as to analyze their idiomatic and cultural forms. The text shows how cruelty has historically been defined in relation to a certain reference to animality, from ancient rituals in animist religions to Heidegger's phenomenology. The brief journey through the intellectual history of cruelty brings us back to the question of what cruelty is, and especially what is animality.

Keywords: *cruelty, animality, History*

Freud describió lo *Unheimliche* como esa experiencia en la que algo que es familiar súbitamente se vuelve amenazador. Lo ominoso, afirma, es algo extraña y perturbadoramente cercano.¹ Esta vivencia nos abre a una realidad inquietante. Para explicar este estado, Freud recurrió al hermoso cuento de Hoffmann *El hombre de arena*, porque siempre creyó que la imaginación literaria nos permitía acceder mejor que otros discursos a las realidades ocultas del alma humana. No se equivocó. El siglo XX tuvo en la narrativa un ejemplo magistral de eso que llamamos ominoso: en este caso, se trata de una ficción en la que se cuestionan los límites de ‘lo humano’. En *Informe para una academia*, Kafka relata el testimonio de un chimpancé que, cansado de sufrir un doloroso encierro, aprendió a hablar para denunciar los malos tratos a los que era sometido. Fue tal el revuelo que provocó el testimonio que rápidamente un grupo de eminentes científicos convocó al simio para relatar cómo hizo para abandonar su simiesca condición. “Ya se han cumplido casi cinco años desde que me separé de mi condición de primate –apunta–, un periodo de tiempo que tal vez, considerado en el calendario, pueda resultar breve, pero que fue infinitamente largo de recorrer, sobre todo en el modo como yo lo hice”.² Investigadores, médicos, especialistas y hombres incrédulos se dan cita llenos de expectación para dar fe de una situación que, en su peculiar mezcla de angustia e hilaridad, surrealismo y alucinación, sabemos que sólo puede ser kaffkiana.

La imagen tiene un poder apabullante: este primate aprende el lenguaje humano porque quiere expresar su dolor ante el confinamiento al que ha sido condenado junto con otros miembros de su especie. Necesita hablar para hacerle saber a los otros que sufre, que los golpes, insultos y vejaciones son indignos. Es increíble que no baste la imagen de su rostro detrás de los barrotes, su mirada triste, su espalda encorvada en esa diminuta jaula o las mataduras de su cuerpo para que los otros entiendan que lo están lastimando. Para sus cazadores esto era irrelevante. El chimpancé pronto se da cuenta de que para escapar de esa situación sólo le queda un camino: hablar. Esa es su única salida. Así como los bebés que tras nacer sólo pueden expresarse mediante los gritos y el llanto, el chimpancé guarda en el fondo de su alma la oscura memoria de un sufrimiento inefable que no podía describir porque aún no contaba con

¹ “La palabra alemana «unheimlich» es, evidentemente, opuesta a la palabra «heimlich» («íntimo»), «heimisch» («doméstico»), «vertraut» («familiar») [...]” y a esta idea de lo doméstico, lo íntimo, Freud añade la del secreto y, siguiendo una interpretación de Schelling que hace coincidir «heimlich» y «unheimlich» añade: ‘unheimlich es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz.’” (Sigmund Freud, “Lo ominoso”, en *Obras Completas. Volumen XVII (1917-19). De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 221-225.)

² Franz Kafka, “Informe para una Academia”, en *Cuentos completos*. Trad. José Rafael Hernández Arias. Madrid, Valdemar, 2009, p. 274.

las palabras para hacerlo; su dolor permanecía concentrado en la superficie negra de su pelaje. El informe ante la academia narra:

Después de recibir aquellos tiros –y aquí comienzan mis propios recuerdos–, desperté encerrado en una jaula situada en el entrepuente de un vapor de Hagenbeck. La jaula no tenía cuatro lados enrejados sino tres, adosados a una caja; la caja, por consiguiente formaba el cuarto lado. Era demasiado baja para poder levantarse y demasiado estrecha para sentarse. Así que me mantenía en cuclillas, con las rodillas sacudidas por continuos temblores, y como probablemente no quería ver a nadie y sólo quería permanecer a oscuras, vuelto hacia la caja, mientras los barrotes de la jaula se clavaban en mi espalda. Se considera conveniente encerrar a los animales salvajes de esa forma, por lo menos al principio, *y yo no puedo negar hoy, apoyándome en mi experiencia, que en un sentido humano, ciertamente así es. Pero en aquellos momentos no pensé en ello. Por primera vez en mi vida carecía de una salida.*³

Cuando Kafka intenta atraer nuestra atención sobre una situación que podemos llamar ominosa (*Unheimliche*), recurre constantemente a animales, como si intuyese que en los límites difusos pero firmes entre el hombre y el animal hubiera algo que nos aterra, algo familiar y al mismo tiempo desconocido, desconcertante. Picasso hizo algo similar en el *Guernica* al emplear formas zoomorfas para expresar el terror y la angustia humanas. Esta elección en apariencia inocua y fortuita es sumamente reveladora. El animal, que es lo más cercano, aquel con quien hemos convivido desde siempre, también es para nosotros un continente desconocido. Si dentro de la ficción kafkiana un animal deviene humano en su forma simbólica, eso nos desconcierta por no decir que incluso puede llegar a perturbarnos; en un sentido opuesto, que un hombre se convierta solamente en un animal solemos interpretarlo como un descenso a un nivel ontológico inferior, una regresión a un estado primitivo, en el mejor de los casos y a un monstruoso salvajismo en el peor de ellos. Lo primero resulta fantástico; lo segundo bestial.

El texto kafkiano pone de relieve una cruel ironía de nuestras formas de pensar: aunque normalmente son los cazadores quienes se muestran crueles y violentos con los animales, las expresiones que empleamos para describir las aberraciones y la crueldad siempre se representan mediante algún rasgo animal, como si en el fondo la crueldad fuera un atributo específico de los animales. Históricamente el término crueldad ha sido asociado en su campo semántico a la sevicia, la animalidad y el bestialismo. Estos apelativos que describen comportamientos monstruosos, han alimentado la idea de que la peor

³ *Ibid.*, p. 276. El subrayado es mío.

muestra de agresividad, la más condenable inhumanidad y el acto más vil se explican porque ahí se manifiesta nuestra parte más animal, la más bestial. Lo animal, según esta perspectiva, es inhumano. Ser cruel es actuar como una fiera.

Hay una cierta hipocresía a la hora de hablar de la crueldad que, según Serge Margel, le ha dado cohesión a las sociedades occidentales: la certeza de que la crueldad está fuera de los márgenes de lo humano, es decir, que puede ser extirpable del ámbito de la civilización gracias a la cultura y la educación, y que aquellos que a pesar de todo se atreven a ser crueles inmediatamente se ubican por eso mismo fuera del orden social.⁴ De este modo ser cruel no es una posibilidad entre otras de reaccionar ante algo: es una suerte de degradación. La expulsión de la crueldad fuera de los límites de la sociedad tiene como finalidad última reforzar la idea de que la civilización es opuesta a la barbarie, y que la barbarie no es otra cosa que brutalidad. El problema de esta postura, tan común en nuestro tiempo, es que descansa sobre el presupuesto de que lo propiamente cruel en los hombres y mujeres proviene de esa parte irredenta y problemática de animalidad que todavía late en el fondo de ellos.

Para desentrañar cómo fue asentándose esta forma de pensar en nuestras formas idiomáticas (cómo lo animal se convirtió en sinónimo y paradigma de la crueldad), debemos cuestionar, como propuso Derrida, las metáforas zoológicas, los prejuicios antropológicos y la zoopolítica de nuestros discursos, sobre todo en ese lugar en donde la animalidad funciona como el espacio en donde la justificación de la crueldad se torna difícil y ambigua:

Allí donde con tanta frecuencia se contraponen el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político, allí donde, igualmente, se ha podido definir al hombre como < un > animal o un ser vivo político. Un ser vivo que, además, es asimismo «político», también se ha representado a menudo la esencia de lo político, en particular del Estado y de la soberanía, con *la forma sin forma de la monstruosidad animal*, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de *una monstruosidad artificial del animal*.⁵

Aristóteles ya había clasificado ciertas apetencias humanas bajo el nombre de *bestialismo*, porque creía que lo único que permite al hombre ser lo que es consiste en actuar conforme a unas reglas que las bestias desconocen. Esta idea ha tenido una larga descendencia al interior del discurso filosófico. Y a pesar de que el antropocentrismo ha crecido sobre el suelo de estas ideas,

⁴ Cf. Serge Margel, *Critique de la cruauté ou les fondements politiques de la jouissance*. París, Belin, 2010, pp. 13-37.

⁵ Jacques Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano. Vol. I (2001-2002)*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 46. Las cursivas son mías.

paradójicamente es el saber que de mejor forma ha aportado las coordenadas para rastrear el movimiento de esta asignación que ha convertido en cruel a las bestias y, por ende, no a los hombres. Gracias al análisis de las formas de organización social y cultural que lleva a cabo la antropología, podemos saber cómo es que la compleja relación de los hombres con los animales tiene una historia propia. En este punto es innegable que aquí hay un doble movimiento: decir que la crueldad es bestial, no sólo implica pensar la crueldad como una cualidad de lo animal, sino que lo animal mismo es algo ajeno a lo propiamente humano. Aquello que la metafísica occidental ha atribuido a los humanos –la racionalidad, la historia, la cultura, el discurso, y en última instancia, el mundo simbólico– sería privativo de los animales. Este doble movimiento, condenar al animal y exonerar al hombre, pervive en nuestras formas idiomáticas y de pensamiento. Habría que poner en cuestión entonces nuestro vocabulario

La antropología nos enseña que hombre y animal no siempre estuvieron radicalmente separados. La relación es tan compleja como apasionante. Los hombres primitivos, temerosos y maravillados del poder y la fuerza de ciertos animales, tenían una relación ambivalente con ellos: al mismo tiempo que los amaban, los temían. En *Tótem y tabú*, Freud supo indagar los resortes íntimos de esta ambigüedad y nos aportó una visión novedosa de la realidad humana. Sin embargo, el texto en donde mejor se pesquiza la relación entre animales y hombres durante el largo desarrollo de la cultura y la civilización, es una obra admirada y elogiada por Freud, Wittgenstein y muchos otros: *La rama dorada* de Frazer.⁶ Este erudito estudio antropológico que recoge las ceremonias y ritos de los diferentes pueblos del mundo, contiene múltiples ejemplos de la relación entre los hombres y la figura totémica, insistentemente animal. En repetidas ceremonias, un miembro elegido de la tribu, aquel que suele detentar el cargo más elevado, poseído por alguna fuerza superior, era imbuido para actuar como el animal totémico al que adoraban y cuya fuerza invocaban. La escenificación de la figura totémica llevaba a los hombres a un grado extremo de paroxismo en el que se confundía la veneración por el tótem con el miedo que éste inspiraba. Vestirse con la imagen del tótem llevaba al miembro designado a un exceso rayano en la ferocidad.⁷

⁶ Cf. James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth Campuzano, Tadeo I. Campuzano y Óscar Figueroa Castro. 3ª ed. México, FCE, 2011, p. 621.

⁷ En la adaptación cinematográfica de la novela *The Lord of the flies* de William Golding, el celebrado director Peter Brook no escatimó recursos imaginativos para realzar al personaje de

Por lo que muestran sus rituales, podemos afirmar que los pueblos primitivos no se diferenciaban tan tajantemente de los otros animales: en las ceremonias rituales algunos miembros eran investidos con las formas del animal totémico del grupo y protagonizaban, presas de una fuerte exaltación, la incorporación en sus cuerpos de fuerzas indómitas de la naturaleza. Ya en esta arcaica relación con lo animal se destaca el revestimiento de energía que rebasa al hombre y lo posee a través de la fuerza de la animalidad; es decir, el exceso en el mundo aparece para los hombres primitivos en su contacto con la fuerza a través de la animalidad. El acento, contrariamente a lo que podríamos pensar, no está primariamente en la relación con el animal, *sino en las fuerzas que poseen a ese hombre arcaico que con ello se inviste de un carácter animal*; “los ritos del chamán se dirigían al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares”.⁸ Así, el elegido, “el rey sagrado, es también un monstruo, es a la vez Dios, hombre y bestia salvaje”.⁹

Hay que subrayar la extrañeza que provoca en la mentalidad contemporánea esta relación primigenia con el animal y las fuerzas de la naturaleza, porque para la sensibilidad moderna si los hombres primitivos pueden resultar a veces aterradores o salvajes es justamente porque vivían en una gran cercanía con los animales y la naturaleza. La separación entre hombres y animales típica de la modernidad, carecería de sentido para estos pueblos. El hombre antiguo no juzgaba como negativa su relación con los animales y la naturaleza del modo en que el moderno se ceba con esa idea: el mayor ejemplo es la elevación de ciertos animales a la categoría de divinidades, algo impensable en el mundo contemporáneo. Sobre este punto, Montaigne rescata una interpretación de Plutarco acerca del aprecio de otras culturas por los animales; según esta opinión

No era el gato o el buey (por ejemplo) lo que adoraban los egipcios, sino que adoraban en esos animales alguna imagen de los divinos atributos: en el buey, la paciencia y la utilidad; en el gato, la vivacidad, o bien [...] su intolerancia a

“Jack”, el líder de este grupo de niños abandonados en una isla desierta tras un aparatoso accidente. El ejemplo de Golding es aún más dramático porque se trata de niños que están dispuestos a asesinar al que se oponga a los designios del jefe de su tribu, del quien se sabe que detenta el poder por portar la vestimenta simbólica del jabalí que han asesinado y del tótem que veneran por su fuerza, pero cuyo poder es temido. Véase Peter Brook (dir.), *The Lord of the Flies*. Lewis M. Allen (prod.), Two Arts Ltd. Reino Unido, 1963.

⁸ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 1998, p. 65.

⁹ René Girard, *La violence et le sacré*. París, Fayard/Pluriel (Pluriel), 2010, p. 377.

estar encerrado, con lo cual se representaban la libertad, que amaban y adoraban por encima de cualquier otra facultad divina; y así en los demás casos.¹⁰

Pero incluso dentro de esa cercanía y admiración por los atributos de algunos animales, la ambigüedad hacia ellos persistía. No era infrecuente en rituales y ceremonias expiatorias que el seleccionado para encarnar al dios o tótem, fuera preparado ritualmente durante cierto periodo de tiempo en el que adoptaba el nombre del tótem y era tratado como la personificación del dios mismo. El día de la celebración ritual dedicada al tótem, entraba en escena el elegido al que habían preparado incluso por periodos tan largos como un año y, en medio de ceremonias que llevaban al trance y la exaltación, los hombres idolatraban a ese hombre, lo llamaban con el nombre del tótem para después asesinarlo *cruelmente*. El éxtasis, el permiso para matar ritualmente, tenían como epicentro la figura del animal. El festival sagrado de los antiguos mexicas conocido como *Tóxcatl*, en el que se veneraba y daba muerte ritual, en medio de danzas y cantos, al elegido para encarnar al Dios Huitzilopochtli, es un ejemplo perfecto de la ambigüedad que encarnaba la figura totémica con atributos físicos y metafísicos de influencia animal.¹¹

Resulta paradójico que la permisividad del asesinato en determinados contextos rituales y sacrificiales diera como resultado la prohibición del asesinato en la esfera social. La cercanía entre animales y hombres no implica la falta de orden social, como la metafísica occidental habría estado inclinada a pensar, sino una forma de orden social distinta:

La ley que prohíbe matar es previa a esa oposición, en la que el hombre se distinguió de los animales de gran tamaño. Al comienzo, el hombre se consideró semejante al animal; y éste es un punto de vista de los «pueblos cazadores» de costumbres arcaicas. En estas condiciones la caza arcaica o primitiva era, al igual que el duelo, la *vendetta* o la guerra, una forma de transgresión.¹²

Hay que insistir sobre este punto: el elemento determinante de la relación arcaica entre el hombre y el animal –en vista de que no operaba una separación estricta y definitiva y que el animal usualmente representaba lo más elevado en su escala de valores–, era el tótem. A través de la figura del animal totémico se representaban las fuerzas de la naturaleza y, de ese modo,

¹⁰ Michel de Montaigne, *Ensayos*. Ed. Bilingüe. Trad. y notas de Javier Yagüe Bosch. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 849.

¹¹ J. G. Frazer, *op. cit.*, pp. 464-480.

¹² Georges Bataille, *El erotismo*. Trad. Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona, Tusquets (Ensayo), 1997, p. 76.

el mundo en que habitaban dejaba de ser un espacio inexplicable y oscuro y cobraba plenamente sentido.

Las antiguas fuerzas de la tierra que poseían a los hombres primitivos y los inducían a actuar exaltadamente, es decir, fuera del orden profano del mundo (pero nunca fuera de *un* cierto orden), se encarnan, ya en su versión helenizada, en los dioses que intervienen en la voluntad de los hombres. “Las divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente”.¹³ Durante el desarrollo de la vasta cultura griega se fue gestando, lenta, impalpable y sutilmente, la separación entre el animal y el hombre. La rica mitología helénica alberga figuras zoomorfas y fantásticas que sirven como prueba irrefutable del proceso de separación entre el hombre y el animal, pues en contraste con las representaciones heroicas de formas humanas divinizadas en escultores clásicos como Fidias o Praxíteles, el universo cultural helénico también contaba con una llamativa galería de figuras zoomorfas como centauros, sirenas, sátiros, Gorgonas y harpías, por nombrar algunos ejemplos. Estas figuras muestran que, aunque comienza a trazarse culturalmente una separación entre hombres y animales, aún no se consumaba por completo. *El centro de gravedad no es más el animal que encarna las fuerzas de la naturaleza, sino elementos antropocéntricos que revisten formas animales.* En todo caso, estas figuras ahora están mayormente asociadas al espanto y al temor. La ambigüedad va desapareciendo. Esto queda manifiesto en el mundo griego si tenemos en cuenta que:

En Homero las sirenas, que no eran mujeres fascinantes con cola de pez, como las representó la tradición posterior, sino pajarracos rapaces, Escila, y Caribdis, Polifemo, la Quimera [...] y además las Gorgonas (con la cabeza erizada de serpientes y colmillos de jabalí), la Esfinge, de rostro humano con cuerpo de león, las Erinias, los centauros, malvados a causa de su ambigüedad, el Minotauro, con cabeza de toro en un cuerpo humano.¹⁴

En la antigua Grecia la idea de que la crueldad está íntimamente relacionada con un arrebato de otra índole, con la *hybris* o la posesión de algún dios, no era ajena. Sófocles da cuenta de esta sensibilidad. En la tragedia de Áyax, por ejemplo, el héroe homónimo es engañado por Atenea, quien ha nublado su mirada para que no pueda distinguir las formas que lo rodean y así no pueda cobrar venganza contra Odiseo, quien ha merecido injustamente la armadura del fallecido Aquiles. En una escena pasmosa, Áyax azota y fustiga reses que cuelgan en la habitación donde se ha encerrado; en la escena, se ve rodeado

¹³ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ Umberto Eco, *Historia de la fealdad*. Barcelona, Debolsillo, 2011, p. 34.

de pellejos ensangrentados que cuelgan a su alrededor: él cree que a quien castiga es a Odiseo, pero, como Don Quijote trastornado, no se ha dado cuenta que Atenea ha nublado su juicio alterando la realidad para sus sentidos; y la sangre, que creía de Odiseo y sus huestes, en realidad mana de los cuerpos de los animales sobre los que descarga su furia: “Y cuando observa su tienda llena de estragos, golpeándose la cabeza se pone a gritar y, hundido entre los despojos de los cadáveres de la matanza de corderos, se sentó y se arrancaba con fuerza los cabellos con la mano y con las uñas”.¹⁵

La *anagnórisis* tiene lugar cuando Áyax descubre el establo ensangrentado, las reses fustigadas y comprende que todo ha sido un engaño; entonces decide darse muerte. La lectura que tiene el espectador forma todo un conjunto: Áyax, al final de la escena, es como una de esas reses azotadas, está bañado con su sangre, ha llegado, vía el engaño, al mismo nivel que una bestia de la tierra. La cólera de Áyax se ha desatado porque Atenea previamente lo ha engañado. “Ciertamente –sentencia Odiseo– todo puede suceder si lo maquina un dios.”¹⁶ Es recurrente en el mundo griego que los excesos y la destrucción sean invocados a través de figuras que revisten características zoomorfas como las arpías (que no sirenas) en el caso de Ulises. Pero quien finalmente desata la furia, la crueldad y las tempestades, son los dioses. La firme creencia de que la *hybris* griega, experiencia directa del exceso, proviene de los dioses, vuelve a colocar en un agente externo, tal y como lo hacían los hombres primitivos, la provocación de los excesos del hombre. El exceso, literalmente, viene del exterior.

Los antiguos espíritus que animaban a la naturaleza y los dioses griegos, origen externo de la *hybris* y la experiencia extática, progresivamente fueron tomando su lugar dentro del mundo religioso cristiano. El escenario, no obstante, había cambiado. Si bien las desgracias acarreadas por la *hybris* para los griegos eran reprobables y en la mentalidad de un heleno tendrían que ser evitadas; si bien el éxtasis ritual del hombre primitivo encarnaba violentamente las fuerzas que paradójicamente fundaban y amenazaban el orden de su vida y la de su comunidad, en ninguno de los dos casos estas experiencias pueden ser equivalentes a la retórica del mal dentro de la teología cristiana.

Hay un salto abismal en este cambio de prácticas: es el paso que media del politeísmo al monoteísmo, terreno siempre polémico, donde unos vieron indudablemente un progreso y un gran avance, mientras que otros, como Jan Assmann, no han dejado de insistir en que ese cambio en la mentalidad de la

¹⁵ Sófocles, “Áyax”, en *Tragedias. Áyax. Antígona. Edipo Rey. Electra. Edipo en Colono*. Trad. Assela Alamillo. Madrid, Gredos, 2006, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19. Más adelante, cuando Atenea ha decidido que procederá a través del engaño, le dice a Áyax: “Ya que tu gusto es el hacerlo, sírvete tú pues, de tu brazo y por nada dejes de hacer lo que piensas” (p. 20).

humanidad sólo se consumó a través de la más terrible de las violencias y el desprecio por doctrinas ajenas al monoteísmo. “No me parece que la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión entre el dios verdadero y los dioses falsos.”¹⁷ El monoteísmo, dice Assmann, no sólo representa una doctrina distinta acerca de dios y el mundo, sino también una forma de violencia y crueldad hasta ese momento desconocida en el politeísmo.

Así como el monoteísmo había condenado y perseguido las prácticas animistas como expresión inequívoca de creencias idólatras, de la misma manera en que la idolatría y el paganismo fueron castigados junto con sus rituales y ceremonias, la *materialidad* sufrió –como clara oposición a la elevación del espíritu–, el mismo anatema. Hay una suerte de consenso implícito en asumir cómo se dio la relación entre politeísmo y monoteísmo que es al mismo tiempo un prejuicio historicista. Según esta idea, el monoteísmo habría surgido de un politeísmo originario, como si en el fondo la creencia en un único Dios fuese una comprensión del mundo más sofisticada y avanzada que necesariamente deja atrás las primitivas nociones politeístas.¹⁸ Assmann sostiene que ahí donde se suele ver una evolución y superación histórica, se esconde un trasfondo de terrible violencia: “las religiones monoteístas estructuran la relación entre lo viejo y lo nuevo en términos, no de evolución, sino de revolución, y rechazan todo lo viejo y todas las otras religiones como «paganismo» o «idolatría». El monoteísmo aparece siempre como una contra-religión. No hay camino natural o evolución que lleve desde el error de la idolatría a la verdad del monoteísmo”.¹⁹

Para representar el menosprecio hacia la parte carnal y volitiva del cuerpo, la materialidad fue íntimamente ligada a la animalidad a través de los

¹⁷ Jan Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Trad. Guadalupe González Diéguez. Madrid, Akal (Universitaria), 2006, p. 9.

¹⁸ Sin embargo, en función del revuelo que causó la crítica a esta tesis, Assmann escribió: «evidentemente, yo no creo que el mundo de las religiones primarias estuviera libre de odio y violencia. Por el contrario, estaba lleno de violencia y enemistad en las más variadas formas, y muchas de estas formas fueron reprimidas, civilizadas o directamente erradicadas por las religiones monoteístas cuando éstas se impusieron con su poder transformador, porque sentían que esa violencia era incompatible con la violencia que ellas defendían. No pretendo en modo alguno poner esto en duda. Pero tampoco puede ponerse en duda que, al mismo tiempo, las religiones secundarias introdujeron en el mundo una nueva forma de odio: odio a los paganos, herejes, idólatras y a sus templos, ritos y dioses.» (*ibid.*, p. 23)

¹⁹ J. Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 20. En otro de sus libros, Assmann sostiene que «es común a todas las nuevas religiones un concepto de verdad enfático. Todas ellas se basan en una distinción entre religiones verdaderas y falsas y predicán sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades, sino que sitúa a todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso.» (J. Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, p. 10).

placeres de la carne, es decir, la materia adquirió gracias a la nueva moral connotaciones negativas: el cuerpo se volvió carne y la carne fue ante todo de naturaleza animal. El espíritu era un atributo propiamente humano y el cuerpo un residuo de bestialidad. En esta nueva disposición de lugares, sin embargo, de nuevo se hizo presente –aunque ahora en el mundo cristiano– la vieja asociación entre las fuerzas incontrolables de las pasiones –otrora fuerzas de la naturaleza– y el uso de metáforas animales para describirlas. La diferencia es que ahora eran atravesadas por la idea del pecado. Los cristianos intuyeron que existía una conexión entre la sexualidad, la bestialidad²⁰ y el pecado; y, sin proponérselo, convirtieron a su religión en una referencia ineludible del erotismo. Su imaginería religiosa ayudó a construir la imagen del voluptuoso como alguien bestial, carnal, animal. Irónicamente, en lugar de acabar con el erotismo del cuerpo, alimentaron las metáforas para describir la sexualidad. “Con frecuencia, la sexualidad es considerada bestial en sí misma: el deseo sexual es la bestia dentro del hombre, la bestia más agitada y la más ávida, la más voraz”.²¹ La lectura que consideraba la sexualidad como una forma de bestialidad-animidad bajo la imagen severa del pecado, llevó a las apetencias, deseos y pulsiones del cuerpo a otra dimensión porque, como nos recuerda Bataille, “la simple actividad sexual es diferente del erotismo; la primera es dada en la vida animal y sólo la vida humana presenta una actividad que define quizá un aspecto «diabólico» al que es apropiado el nombre de erotismo”.²²

Una y otra vez, del politeísmo al monoteísmo, de los primeros pueblos de la tierra a las sociedades cristianas, reapareció el íntimo maridaje entre la animalidad y el exceso, así como entre animalidad y crueldad. La unión entre la animalidad y la crueldad retomará la creencia pagana en los *animus* que acechan a los hombres como si se tratara de una posesión perturbadora y excesiva que los llevaba hasta los límites de su propio ser. Aquel que gozaba en la crueldad era en el fondo presa de un espíritu que tenía reminiscencias de su parte más corporal, es decir, animal. Al tratarse de la carne, la referencia al pecado imprimió en todo acto cruel una dosis de culpa. Nietzsche ya se ha encargado de explicar las sutilezas que la *kerygma* cristiana trajo consigo en la

²⁰ De alguna manera la asociación entre sexualidad y bestialidad está presente ya en Aristóteles, tal y como nos recuerda Lacan: “Un campo muy grande de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, lisa y llanamente, por Aristóteles en la dimensión de las anomalías monstruosas: utiliza en relación a ellos el término de bestialidad.» (Jacques Lacan, *Le Séminaire: livre VII, l'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*. París, Éditions du Seuil, 1986, p. 14)

²¹ J. Derrida, *op. cit.*, p. 114.

²² G. Bataille, *Les larmes d'Éros*. París, Flammarion (10/18), 2012, p. 49. En otro lugar escribe Bataille: «La actividad sexual de los hombres no es necesariamente erótica. Lo es cada vez que no es rudimentaria, cada vez que no es simplemente animal.» (G. Bataille, *El erotismo*, p. 33)

concepción del mal: “todo el que alguna vez ha construido un «nuevo cielo», encontró antes el poder para ello en su *propio infierno*”.²³

Tomemos como ejemplo el vocabulario medieval. La crueldad, según los principios teológicos, está profundamente ligada a la sevicia y el bestialismo: cuando la sensibilidad medieval tenía que representarse un acto cruel recurría a figuras zoomorfas²⁴ que, en el trasfondo de un contexto religioso, amenazaban y asustaban a la población. La figura más explotada de la galería medieval fue claramente el diablo; la crueldad, para la teología cristiana, pasó a ser demoniaca. La imagen que se impuso en el imaginario popular como símbolo de hombre agresivo “en la Edad Media era, desde luego, el hombre bestial, es decir, la mixtura de los dos reinos, el que era a la vez hombre y bestia”.²⁵ Sólo así pudo explicarse el mundo cristiano el problema de la crueldad y el mal en la tierra: la crueldad ligada al bestialismo y la sevicia no son actitudes propiamente humanas, sino consecuencia de estados alterados en donde el hombre, por decirlo de algún modo, se ve arrastrado a cometer atrocidades. Es el diablo el que hace nacer en los hombres su propensión a la destrucción y la maldad. Sólo podemos entender la desusada crueldad con la que las empresas religiosas actuaban en esa época como una expresión de una mentalidad profundamente fervorosa: atacaban en el infiel todo lo que podía amenazar su propio mundo.

Pero la crueldad no sólo era una manifestación de fuerzas animales; era también una suerte de delectación en la sangre. La palabra latina *crudelitas* apelaba directamente a la sangre (*crúor*) como el elemento central de la crueldad. Esta idea está profundamente arraigada en nuestro pensamiento. La Biblia, por

²³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2011, p. 149.

²⁴ Esto es particularmente ostensible en los bestiarios mitológicos medievales (*bestiarum vocabulum*). Si bien los animales fueron utilizados metafóricamente para representar sentimientos positivos y negativos, nuestro punto es que para caracterizar la sevicia humana sólo se empleaban las formas zoomorfas como una manera de exculpar a la naturaleza humana de esos exabruptos, pues la sevicia no corresponde con la idea de un mundo creado a imagen y semejanza de Dios. Por eso las versiones mitológicas de estos bestiarios –las otras eran meramente descriptivas, lo cual no les impedía estar teñidas de fantasía ya que la representación (*Vorstellung*) de la realidad no se entendía como el mundo moderno la concibió–; estas versiones, pobladas de fieras bestias, son un ejemplo cuasi arquetípico de lo que intentamos demostrar. Cf. Wilma George y Brunston Yapp, *The naming of the beasts: Natural History in the Medieval Bestiary*. London, Duckworth, 1991.

²⁵ Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France*. Trad. Horacio Pons. 2ª ed. México, FCE, 2001, p. 72.

ejemplo, prohíbe categóricamente el uso de la sangre humana bajo una estricta diferenciación entre animales y hombres. En el capítulo 9 del Génesis, v. 4, cuando Dios se dirige a Noé le advierte: “vosotros, dice, no comeréis la carne de los animales con la *sangre*: yo pediré cuenta a vuestra sangre y de vuestra vida a todos los animales, a todos los hombres, y a cualquiera que quitare la vida a otro. El que derrama *sangre* humana será castigado con derramar su propia sangre, porque el hombre fue criado a imagen de Dios”.²⁶

La finalidad de este edicto, al margen de las connotaciones religiosas que lo enmarcan, era que los hombres temerosos de Dios se diferenciaron de los pueblos salvajes y bárbaros, pues dichos pueblos que “se acostumbraron a beber la *sangre* caliente son los más crueles, y que no distinguen la muerte de un hombre de la de un animal”, cuyo mayor peligro es que “la costumbre de matar los animales con frecuencia inspira naturalmente crueldad”.²⁷ Los bárbaros y los salvajes, según esta idea, actúan como animales sanguinarios. Como nos recuerda Félix Duque a propósito de los ritos en determinadas religiones, esta idea “no deja de ser peligrosa, dada la evidente cercanía de Dios y los hombres con el *animal*: en ambos casos, se trata de comer carne y de beber sangre”.²⁸ Fue Clément Rosset quien subrayó que la palabra crueldad no sólo está ligada a la sangre (*crûor, crudelitas*), sino también a lo crudo, “tan sangrante como indigesto”.²⁹ Los animales devoran la carne cruda y ensangrentada mientras que lo propio del hombre era un principio incorpóreo (el alma) sólo corrompido por la posesión de fuerzas primitivas, instintivas y bestiales que lo rebajaban –según la mentalidad medieval–, al nivel de las bestias de la tierra. En un revelador pasaje de *Émile*, Rousseau escribe:

[...] es indudable que los grandes comedores de carne son en general crueles y feroces en mayor medida que los demás hombres: esta observación pertenece a todos los tiempos y lugares. La barbarie inglesa es bien conocida... Todos los salvajes son crueles; y sus costumbres no los llevan en absoluto a serlo: esa crueldad procede de sus alimentos. Van a la guerra *como* a la caza, y tratan a los hombres como si fuesen osos. En Inglaterra incluso, los carniceros no son

²⁶ Nicolas Sylvestre Bergier, *Diccionario enciclopédico de Teología*, tomo 9, letra “T”. Trad. Ramón García Consul. [Edición facsimilar] Madrid, Imprenta de Don Tomás Jordán, 1835, p. 33.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Félix Duque, *La comida del espíritu en la era tecnológica*. Madrid, Abada, 2015, p. 40. En una nota al pie de la misma página, el autor insinúa que esos mismos elementos que tanto prohíbe la biblia se integraron de alguna manera en la liturgia cristiana, es decir, cierta apropiación del monoteísmo «espiritualizó» la referencia a la sangre: “este sagrado horror –y fascinación– de beber sangre [...] ha estado vigente entre los católicos hasta el Concilio Vaticano II: sólo el sacerdote, en el oficio divino, tenía la potestad de beber el vino del cáliz, transustanciado aquél en la sangre de Cristo.”

²⁹ Clément Rosset, *Le principe de cruauté*. París, Éditions de Minuit, 1988, p. 18.

aceptados como testigos, ni tampoco los cirujanos. Los grandes malvados se endurecen para el crimen bebiendo sangre.³⁰

Las creencias cristianas condenaron la bestialidad por su relación con la carne y la concupiscencia, y esto provocó la aparición, según Nietzsche, de lo que podríamos llamar crueldad moral, esa severa observancia de los preceptos morales que es tan identificable en el carácter nervioso de la beatitud. *La genealogía de la moral* de Nietzsche explica magistralmente cómo el desprecio hacia la crueldad sanguinaria, la carne y la concupiscencia, se convirtieron en una forma patológica de crueldad moral ejercida ya no contra el otro, sino contra uno mismo. Así, el alma cristiana almacenó un profundo odio y resentimiento que tenía como objeto principal a aquellos que no se sometían a sus mismas restricciones. Seres incontrolables que actuaban como animales. Castigar cruelmente al infiel no era condenable porque así se salvaba su alma; ensañarse cruelmente con las propias apetencias tampoco era mal visto porque fortalecía el espíritu.

Los viejos hábitos de pensamiento de occidente, tan arraigados a fuerza de siglos, han configurado las lenguas con las que erigimos las leyes; hay que cuestionar entonces si la secularización moderna logró extirpar hábitos que resultarían anacrónicos hoy en día o, por el contrario, cuestionar si perviven al interior de nuestro discurso y, de ser así, qué lugares ocupan en las prácticas sociales contemporáneas. Lo que nos interesa preguntarnos aquí es ¿cómo fue canalizada la idea de que los espíritus u otras fuerzas externas de la naturaleza impulsaban al hombre a los actos más salvajes de los que era capaz? ¿Qué relación tenían esas fuerzas con la animalidad y qué relación tenemos hoy en día con ellas? ¿Acaso ha sido superada hoy en día la idea de que un agente externo puede azuzar y poseer al hombre para cometer actos ajenos a su naturaleza? ¿Realmente hemos asumido la crueldad como una expresión de la subjetividad más allá de la creencia en que quien es cruel está fuera de sí y, por ende, cuando actúa de esa forma no es él mismo? Y en última instancia ¿es ya el hombre responsable de su propia crueldad?

En la moderna mentalidad secularizada esta vieja actitud, una vez que se hubo desechado el recurso a fuerzas extrañas al gobierno y uso de la razón, encontró en la animalidad el elemento objetivo y material que necesitaba

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*. Trad. Mauro Fernández Alonso de Armiño. Madrid, Alianza, 1998, p. 222.

para mantener el prejuicio sobre la naturaleza de la crueldad. El exceso en la crueldad pervive como algo difícil de asimilar, pero si tuviéramos que emplear una topología para describir el paso de las sociedades modernas sin duda diríamos que ese exceso pasó de estar fuera del hombre (en las fuerzas inasibles de la naturaleza íntimamente relacionadas con las bestias a través de la figura del animal totémico primero, y en el diablo después) a germinar en su interior (aunque como veremos, esto no implicó la asunción de la crueldad al interior de la *subjetividad* sino del carácter “animal” –que no humano– del hombre). Los límites entre la interioridad y la exterioridad, el adentro y el afuera, fueron redefinidos a partir de criterios que apelaban a excesos donde se hacía manifiesta la agresividad humana acompañada de conductas bestiales. Es decir, la crueldad estaba en el corazón de la nueva conformación subjetiva de la modernidad.

Por ejemplo, a la par de la creación de manicomios y cárceles –paradigmas de la nueva distribución de interior y exterior tanto personal como social–, esta época vio surgir también a los zoológicos. “Cuanto más se había sustraído a los locos por las virtudes de la reclusión de las miradas de las multitudes deseosas de humillarlos –escribe Élisabeth Roudinesco–, más se encontraban expuestos a ella, por el contrario, los animales”.³¹ Lo animal va a estar cargado de connotaciones negativas que sobrevivirán a la secularización de las sociedades modernas: el hombre cruel ya no actúa así por interferencia de espíritus o fuerzas ajenas a él, sino por la animalidad propia de sus instintos y pulsiones. En la mentalidad moderna se reconoce que hay algo de animal inherente a la naturaleza humana. Élisabeth Roudinesco resume de este modo el desplazamiento de la crueldad hacia la animalidad:

Los eruditos de la segunda mitad del siglo XIX impusieron una definición muy distinta de la naturaleza, surgida de la teoría de la evolución. A su modo de ver, el estado de naturaleza no era otro que el del reino de la animalidad del hombre: «No existe diferencia alguna entre el hombre y los mamíferos más elevados», había dicho Darwin. [...] En opinión de los eruditos este nuevo paradigma significaba que si bien el animal, inferior al hombre, lo había precedido en el tiempo, el hombre civilizado había conservado en grados diversos –en su organización corporal así como en sus facultades mentales y morales– la huella indeleble de esa inferioridad y esa anterioridad. Por consiguiente, en su fuero interno, el animal humano podía transformarse en una *bestia humana* en cualquier momento.³²

³¹ Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*. Trad. Rosa Alapont. Barcelona, Anagrama, 2009, p. 192.

³² *Ibid.*, p. 94. El destacado es mío.

Hay ciertamente en la mentalidad occidental una profunda continuidad en la intuición de que perversión, sevicia, crueldad y animalidad tendrían algo peligroso en común; esta asociación no es fortuita. Llegados a este punto, los cuestionamientos anteriormente planteados parecen condensarse en una sola inquietud: ¿somos crueles por el hecho de ser *también* animales? y detrás de esto, la pasmosa pregunta: ¿Qué es un animal?

Ya entrado el siglo XVII, por ejemplo, Hobbes piensa en la crueldad de la vida humana y no resiste la tentación de describirla a través de una figura animal: retomando a Plauto, afirma que *Homo homini lupus*.³³ El caso hobbesiano es muy ilustrador: no es que Hobbes creyera que los hombres eran unas bestias sin más, sino que su formulación se debe más a una herencia cultural que pervivió en las formas lingüísticas de su tiempo; lo interesante es el uso de metáforas animales para describir la agresividad humana.³⁴ Esta metáfora, por lo demás, no es ingenua; lo que entre líneas no dice, pero se deja colegir de su enunciación, es que “lo que distinguiría al hombre, como «lobo para el hombre», del animal, lo que distinguiría al hombre-lobo o al licántropo del animal, por consiguiente, del lobo mismo, es que el hombre cruel la toma con su semejante, cosa que no haría el animal”.³⁵ Sea como fuere, la asociación entre animalidad –ahora asumida como una parte del hombre, aunque una parte inferior y peligrosa– y crueldad, como recurso retórico, es un producto sedimentado en los estratos del lenguaje, ese lenguaje que aunque modificó con el tiempo sus formas enunciativas, transmitió el sentido de sus prejuicios. La crueldad ahora está en nuestra naturaleza, pero nuestra naturaleza, ciertamente, *no somos del todo nosotros*, ella está cargada de elementos pertenecientes a la animalidad que sigue ocupando un lugar muy bajo en la jerarquía de nuestros valores.

Esta idea, ubicua en el ambiente desde mediados del siglo XIX, se hace ostensible en los manuales de fisionomía del siglo XIX. Estos manuales son una prueba ilustrativa de la atribución de la agresividad a la parte animal del hombre; cuando tenían que representar la expresión de la furia o la cólera, así como la agresividad o brutalidad, estos manuales recurrían a rostros huma-

³³ «*Homo homini lupus*»: “¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia osaría poner en entredicho tal apotegma?” (S. Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas. Vol. 21* (1927-31). *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 108)

³⁴ «Cuando Hobbes funda la soberanía por medio de la remisión al *homo homini lupus*, es preciso advertir que el lobo es en este caso un eco del *wargus* y del *caput lupinum* de las leyes de Eduardo el Confesor: no simplemente *fera* bestia y vida natural, sino más bien zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre» (Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno. Valencia, Pre-textos, 2013, p. 137)

³⁵ J. Derrida, *op. cit.*, p. 134.

nos zoomorfizados dando a entender que eran cualidades bestiales las que se imponían en el carácter de las personas a partir de su parentesco físico con la fisonomía de algunos animales. A partir de estas imágenes, se justificaba ideológica, social, moral, intelectual y biológicamente la inferioridad de algunos pueblos de la tierra que tuvieran rasgos bestiales y/o animales. La bestialidad ahora estaba contenida en la fisonomía. Montaigne, opuesto a esta visión del mundo, ridiculizó el hecho de que “los indios americanos se cortaran las barbas de una forma extraña y por ello fueran ilegalmente esclavizados por los españoles”.³⁶ El colonialismo europeo sin duda dio pábulo a estas ideas: “El lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico”.³⁷

Que los hombres de ciertas regiones del mundo hayan sido considerados como bestias por parte de los países europeos, nos da una muestra de que las metáforas zoológicas representan lo bajo, bruto, irracional e incivilizado: “no-hombres. Así fueron considerados y tratados los indígenas americanos por los conquistadores españoles. No-hombres, idólatras y caníbales”. A final de cuentas, “el hombre europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos”.³⁸ Los mismos prejuicios que separaron radicalmente al hombre del animal, permitieron condenar a algunos hombres por ser considerados inferiores a causa de su fisonomía o temperamento ‘animal.’ De entre los pocos que rehusaron esa mentalidad, Montaigne fue de los más coherentes; no tuvo reparos en señalar que aquellos hombres “son salvajes como salvajes llamamos a los frutos que la naturaleza ha producido por sí misma y siguiendo su pauta normal; mientras que, en realidad, deberíamos llamar salvajes a los que hemos sacrificado con nuestro artificio, desviándolos del orden común”.³⁹ Élisabeth Roudinesco recoge una visión crítica de este

³⁶ Judith N. Shklar, *Vicios ordinarios*. Trad. Juan José Utrilla. México, FCE (Colección Popular), 1990, p. 52.

³⁷ Jean-Paul Sartre, “Prefacio”, en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México, FCE (Colección Popular), 1983, p. 20.

³⁸ *Ibid.*, p. 14. Sobre este punto, sorprende que una pensadora como Arendt cayera en este prejuicio eurocentrista al hablar del proceso colonizador en América. Es peligroso dejar sin respaldo frases de Arendt como esta: “la colonización se desarrolló en América y en Australia, los dos continentes que, *sin una cultura y una Historia propia*, habían caído en manos de los europeos”. (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana Alonso. Madrid, Taurus, 1998, p. 164. Las cursivas son mías.) En el texto Arendt hace este comentario sin desmarcarse de él, como si fuera una idea de más, añadida, algo que sencillamente suscribiera al paso. Es peligroso dar a entender en una reflexión sobre el totalitarismo que la colonización en América se dio sobre pueblos sin historia ni cultura (lo cual es una falsedad), como si hablara de “seres humanos que formaban parte de la naturaleza tanto como los animales salvajes” (*Ibid.*, p. 170).

³⁹ M. Montaigne, *Ensayos*. Trad. Javier Yagüe Bosch, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014, p. 427. O en palabras de Shklar, “no son los primitivos sino los supercivilizados los que debieran recuperarse de la crueldad”. (J. Shklar, *op. cit.*, p. 53).

pensamiento, expresada con una lucidez pasmosa por Levi-Strauss, en el que resume en apenas unas líneas las consecuencias de esta mentalidad:

Se empezó por separar al hombre de la naturaleza, decía Claude Levi-Strauss en un célebre texto, «y por hacer de él un reino soberano: se creía así borrar su carácter más irrecusable, el de ser, ante todo, un ser vivo. Y al cerrar los ojos a esta propiedad común se dio vía libre a todos los abusos. Nunca mejor que al cabo de los últimos cuatro siglos de su historia puede el hombre occidental comprender que, al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediendo a una todo lo que le quitaba a la otra, abría un ciclo maldito, y que la misma barrera [...] serviría para separar a unos hombres de otros, y reivindicar, en beneficio de unas minorías cada vez más restringidas, en privilegio de un humanismo corrompido al nacer, por haber hecho del amor propio su principio y noción».⁴⁰

Sólo tardíamente se comenzó a cuestionar esta asociación y a sospechar algo impensable para la mentalidad del siglo XIX y épocas anteriores:

si el hombre más infame, verdugo de otros hombres, puede ser tratado de bestia o de humano cuando en la relación con sus semejantes manifiesta una crueldad aparentemente surgida de su animalidad profunda ¿qué decir entonces de la manera como los humanos tratan a los animales? «En las sociedades occidentales» escribe Catherine Clément, «todavía no estamos a la altura de la vida que comparten los humanos y los no humanos en las sociedades autóctonas».⁴¹

La idea de que la parte animal del hombre es el origen de la crueldad se hace más patente si recordamos las formas en que los hombres caracterizan a una persona cruel. Es común escuchar que alguien que actúa cruelmente es «una bestia» o «un animal». Este tipo de apelativos frecuentemente son asociados a individuos de determinada raza, color de piel o creencias religiosas. La crueldad es el pretexto perfecto para desacreditar moral, intelectual y culturalmente a algunos pueblos de la tierra. Esto es lo que no aceptan abiertamente nuestros discursos, pero está escondido detrás de la asociación entre agresividad y ani-

⁴⁰ É. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 183-184. Sobre este punto vale la pena recordar lo que Marcel Hénaff señaló a propósito de las investigaciones de Konrad Lorenz: “Lorenz subraya que la «bestialidad» (hipersexualidad, glotonería, brutalidad) ordinariamente atribuida al hombre salvaje, se adapta por el contrario a la figura del hombre sedentario y solamente a él” (M. Hénaff, *Violence dans la raison? Conflit et cruauté*. París, L’Herne, 2014, p. 190).

malidad: lo animal es siempre inferior y peligroso, como ocurre con algunas razas, aunque en estricto sentido, cualquiera puede llegar a convertirse en una bestia. No es fortuito, por lo demás, que el movimiento animalista, entre todos aquellos discursos políticos que tratan de subrayar la importancia teórica de la violencia, haya sido hasta ahora el único que insistentemente ha reclamado la necesidad de discutir seriamente lo que encierra el término crueldad.⁴² Es innegable que esta demanda compasiva hacia los animales es una de las grandes novedades de nuestros discursos acerca de la crueldad: las granjas infernales donde se encierra a las aves, la opaca y poderosa industria alimenticia, las constantes denuncias sobre la explotación de animales en circos, ferias y demás lugares de entretenimiento humano donde son sometidos a torturas, golpes y explotación, han abierto los ojos sobre una crueldad que se practica diariamente pero que permanece invisible. Es una demanda de reconocimiento social y legal pues el animal al mismo tiempo que funge como sostén zoológico de la crueldad, está simbólicamente fuera de la ley: “el estar-fuera-de-la-ley [...] es la figura de lo que con más frecuencia se entiende como la animalidad o la bestialidad, [el estar-fuera-de-la-ley] puede situar el lugar en donde la ley no aparece, o no es respetada, o se viola”.⁴³

De pronto, y de manera decisiva, buena parte de la consciencia occidental ha descubierto que ahí donde histórica y culturalmente el hombre parecía que podía gobernar y someter a su antojo, es decir, sobre los animales, se ejercen actos de la más deplorable crueldad. Aún falta pensar a profundidad qué produjo este “despertar de consciencias” en las sociedades occidentales y a qué ideas responde; sin embargo, no podríamos negar que ha puesto de relieve una vergonzosa realidad: los humanos han ejercido históricamente la crueldad contra los animales, en buena medida apoyados en la falsa creencia de que en realidad son los animales, en tanto bestias, el paradigma de la crueldad.

El hecho de que una persona que agrede sea tildada de «animal» o «bestia» quiere decir, además, que no hay mediación entre sus impulsos y sus actos, es decir, que actuar cruelmente es bestial porque ninguna idea media entre el impulso y el acto. Como si lo animal fuera ciego e irracional, o lo que es lo mismo, que quien se comporta como un animal no piensa porque no

⁴² Estos discursos sostienen, como común denominador, que “un natural sanguinario con los animales denota una propensión innata a la crueldad” (Michel de Montaigne, *op. cit.*, p. 847).

⁴³ J. Derrida, *op. cit.*, p. 36.

puede razonar y/o hablar. Ser un animal, en la lengua coloquial, también significa ser estúpido. Esta es la reedición de un viejo prejuicio intelectualista que priva a los animales de facultades cognitivas e intelectuales que sólo los hombres pueden poseer. ¿No es evidente que rebajar intelectual y ontológicamente a los animales puede allanar el camino para tratarlos de la manera más déspota?

Derrida deploraba esta forma de pensar. Contra dos autores en específico dirigió sus críticas por sostener de algún modo la concepción del animal como privado de razón o discurso: Lacan y Heidegger. En un breve comentario, los inscribe en una suerte de historia, –que para él es por cierto la historia de la filosofía prácticamente en su conjunto– que degrada a los humanos en beneficio de los humanos: “Por ejemplo Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas [...] la experiencia del animal que ve, del animal que los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido”.⁴⁴ En el caso de Lacan, Derrida criticó que hubiese afirmado que el animal, en estricto sentido –y fue este ‘estricto sentido’ parte de su molestia– no pudiese contestar; el animal para Lacan, al no habitar un mundo simbólico como los hombres, estaba imposibilitado para contestar. Derrida refuta esta idea y demuestra que si bien es cierto que los animales no viven en un mundo simbólico (“el proceso simbólico es inoperante como tal en el mundo animal”,⁴⁵ afirma Lacan), los argumentos por los cuales se justifica Lacan y los límites que éstos imponen, son cuestionables.⁴⁶

Por otro lado, lo que inquieta a Derrida de Heidegger, a quien ciertamente dirige comentarios menos severos que a Lacan, es que afirme que el animal no tiene mundo y que, a diferencia de los hombres que mueren, éstos sólo fenecen. Derrida deconstruye la categoría ‘mundo’, y extrae las consecuencias de privar a los animales de un mundo. Si bien ni en el caso de Lacan ni de Heidegger puede Derrida reprochar alguna relación directa entre la animalidad y la agresividad, no se le escapa lo que anteriormente señalamos, a saber: que las formas idiomáticas conciben la crueldad y la agresividad como un atributo animal (*bête, bêtise*) y, en el fondo, se apoyan en los mismos prejuicios que aquellos de Lacan y Heidegger: los animales serían aquellos que no pueden responder (y responder en un espectro muy amplio: responder también implica responder

⁴⁴ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid, Trotta, 2008, pp. 29-30.

⁴⁵ J. Lacan, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁶ Derrida discute la postura de Lacan sobre el animal en el capítulo “¿Y si el animal respondiese?”, en J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pp. 143-189. Este capítulo aparece en la primera página, simbólicamente, dedicado a Lacan.

por los propios actos) y que viven fuera de un mundo cifrado por la razón y el discurso. El trabajo a realizar para rastrear la fuerza del prejuicio que convierte a la crueldad en una forma de animalidad, y al animal en ese espacio primitivo donde se asientan nuestros peores impulsos, es deconstruir las categorías con las que tratamos de dar sentido a la animalidad, la agresividad, la crueldad y la violencia. Este texto sirva como un pequeño y muy discreto paso en esa dirección. Así tal vez descubramos que “también sucede a los animales mucho más de lo que sabíamos que sucedía en nosotros mismos”.⁴⁷

⁴⁷ Adolf Portmann, *apud* H. Arendt, *op. cit.*, p. 237.