

# Filosofía de la animalidad



Edición original: *Filosofia dell'animalità*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2013

© 2013, Gius. Laterza & Figli

© 2021, de la presente edición: Tercero Incluido, Barcelona

[editorial@terceroincluido.net](mailto:editorial@terceroincluido.net)

[www.terceroincluido.net](http://www.terceroincluido.net)

Traducción: Raúl Olivencia del Pino

Diseño de portada y maquetación: [www.silviogarcia.com](http://www.silviogarcia.com)

Corrección: Carles Mercadal

Impresión: Estugraf, S.L.

ISBN: 978-84-121894-3-8

Depósito legal: B 14563-2021

Felice Cimatti

# Filosofía de la animalidad

Más allá de lo humano

# Índice

Prólogo a la edición en castellano .....	11
Introducción. No existen .....	19
<b>1. ¿Animal?</b> .....	<b>41</b>
1.1 El animal falta .....	41
1.2 «Mundo» y «ambiente» .....	46
1.3 Una vida bestial .....	57
<b>2. La máquina antropogénica</b> .....	<b>65</b>
2.1 La garrapata y el aburrimiento .....	65
2.2 Domesticarse .....	75
2.3 Al final está el «yo» .....	82
<b>3. Rabia y envidia</b> .....	<b>89</b>
3.1 ¿Por qué ellos sí y nosotros no? .....	89
3.2 El animal es infeliz .....	100
3.3 «Sigfrido y el salmón» .....	110
<b>4. Hacerse ver</b> .....	<b>119</b>
4.1 Los lobos nos miran .....	119
4.2 «Visto vistos por el animal» .....	128
4.3 Más allá del <i>animot</i> .....	138

<b>5. Devenir-humano</b> .....	147
5.1 La «unidad ratera» y el laberinto .....	147
5.2 El bosque sin los árboles .....	159
5.3 En la jaula .....	168
<b>6. La bestia artística</b> .....	175
6.1 El <i>animagen</i> y el artista .....	175
6.2 Lo irreparable .....	182
6.3 Sin obra .....	190
<b>7. Devenir-animal</b> .....	199
7.1 El indio y el caballo .....	199
7.2 «Devenir-lobo» .....	207
7.3 La criatura y la inmanencia .....	214
<b>8. Más allá del dispositivo</b> .....	221
8.1 El santo .....	221
8.2 Lo real del cuerpo .....	230
8.3 En el mundo .....	237
<b>9. Coda</b> .....	245
Bibliografía .....	267

## Prólogo a la edición en castellano

¿Por qué la animalidad y por qué, en particular, un filósofo italiano se interesa por un tema como la animalidad? Las respuestas a estas dos preguntas se entrelazan: porque la filosofía italiana (al menos desde Telesio) siempre se ha ocupado de la animalidad y porque solo un filósofo de una tradición «menor» puede afrontar un tema como este sin verse forzado a volver sobre el modo en que la filosofía «mayor» (la analítica) lo ha tratado hasta ahora (digámoslo ya aquí para no repetirlo más: la de la animalidad *no* es una cuestión principalmente ética). En este libro, animalidad quiere decir vida, encuentro (es el *clinamen* de Lucrecio), huida de la toma de poder. En este sentido, «animalidad» no solo se refiere, ni siquiera principalmente, a los animales no humanos: *hay* animalidad cada vez que algo (vivo o no, la distinción es irrelevante) se libera de la captura de los aparatos categoriales y económicos que rigen el mundo. Quizá el ejemplo más evidente de la animalidad es el virus llamado SARS-CoV-2, una entidad que ni siquiera sabemos si es un ser vivo o no, si pertenece a la biología o al mundo inanimado. El virus se desinteresa de nuestras distinciones conceptuales y biopolíticas y, de hecho, coincide con el *spillover*, o sea, el desbordamiento continuo de un cuerpo a otro. La animalidad es movimiento, choque y sorpresa.

Para entender cómo nace un libro como *Filosofía de la animalidad* puede ser útil recorrer su historia a partir de la trayectoria de quien lo ha escrito, ya que de este modo se comprende el estrecho nexo entre lenguaje y animalidad. Me doctoré en Filoso-

fía en 1983 en la Universidad La Sapienza de Roma. El director de la tesis fue Tullio De Mauro, probablemente el mejor filósofo del lenguaje, lingüista e historiador de las ideas lingüísticas italiano de aquellos años. El título de la tesis era «Los lenguajes animales» (codirector: Alberto Oliveiro, psicobiólogo). En la tesis analizaba desde un punto de vista filosófico la literatura sobre el tema. En aquella época aún suscitaba mucho interés *Animal Communication*, coordinado por el semiólogo Thomas Sebeok. En él se presentaban muchos casos de «comunicación animal», es decir, no humana; el conjunto de fenómenos conocido como *zoosemiótica*. En la tesis intentaba demostrar como las competencias comunicativas de los animales no humanos, aunque muy distintas de las humanas, eran comparables al lenguaje humano. El punto teórico más relevante de la tesis consistía en la insistencia en las capacidades «creativas» de los lenguajes animales. En efecto, intenté aplicar a la zoosemiótica el concepto de «creatividad» (lingüística), al que De Mauro dedicó muchas investigaciones (*Introduzione a la semantica*, 1965; *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, 1982); un concepto emparentado con otro similar, aunque de mayor alcance, elaborado por otro importante filósofo italiano de aquellos años, Emilio Garroni (también él docente de la Universidad de La Sapienza), en particular en los libros *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»* (1976) y *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale* (1986).

Por tanto, en este primer periodo, mi interés por la animalidad era sectorial y estaba mediado por las investigaciones lingüísticas y semióticas de Tullio De Mauro. Para este, entre el lenguaje verbal y los lenguajes animales no existe una diferencia radical, y en la misma línea se movía mi tesis de doctorado. Sin embargo, por un lado intentaba criticar a los que sostenían la existencia de una separación neta entre las competencias lingüísticas del *Homo sapiens* y las de otros animales, y, por otro, no ponía en duda la legitimidad de una oposición entre distintas especies animales. En efecto, el punto ciego de aquella tesis era el preconceito implícito según el cual para estudiar las capacidades

semióticas (y cognitivas) de los animales no humanos era preciso recurrir a las humanas como referencia. Aunque sostenía tesis «favorables» a los animales, inconscientemente no dejaba de asumir un punto de vista antropocéntrico. Más adelante escribí dos libros sobre el tema, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva* (1998) y *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani* (2002). En estas obras intenté mostrar lo cognitivamente sofisticado que puede llegar a ser el comportamiento animal, en particular en lo relativo a las capacidades comunicativas. Se trata de libros escritos por un filósofo, aunque por uno informado acerca de la literatura científica sobre el tema. En efecto, no se puede hablar de animales sin tener una idea de cómo se comportan y viven. Un buen ejemplo de esta actitud, a pesar de que sus análisis no se compartan por completo, es Martin Heidegger, que en el curso 1929-1930, el de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, analizó con gran competencia los trabajos de quien en aquel momento era probablemente el mayor experto en zoología, Jakob von Uexküll. Después de la publicación de *La mente silenziosa* (que ya en el título expone la principal tesis del libro: el del animal es un pensamiento no lingüístico y no semiótico; comenzaba a darme cuenta de que lo interesante de los animales no es lo que los hace parecidos a nosotros, sino lo que los hace diferentes) me interesé, sobre todo, en cuestiones pertenecientes a la antropología filosófica; en particular, en cómo el lenguaje impacta en el cuerpo humano, en cómo lo cambia y lo hace capaz de comportamientos de los que, sin el lenguaje, sería incapaz. Desde este punto de vista, me sigue interesando la literatura científica sobre los animales, pero sin perder de vista el comportamiento humano. Al mismo tiempo, la experiencia acumulada a través del estudio de la zoosemiótica me ha dejado en herencia, por decirlo de algún modo, una actitud naturalista respecto a la humanidad del humano (como en el libro *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell'animale umano*, 2000).

En 2006, el tema de la animalidad volvió con fuerza a mi atención gracias al libro de Jacques Derrida, *L'animal que donc*

*je suis*. Literalmente, este ensayo me hizo cambiar de perspectiva: de improvviso me di cuenta de que todo lo que había leído, y escrito, sobre el animal se basaba en un prejuicio antropocéntrico que había pasado por alto. Siempre había criticado el antropomorfismo de los demás, permaneciendo fiel al canon de Conwy Lloyd Morgan («En ningún caso una actividad animal se interpreta en términos de procesos psicológicos superiores si puede ser claramente interpretada en términos de procesos que están por debajo en la escala de la evolución y el desarrollo psicológicos»), pero siempre había sido ciego a mi propio antropocentrismo. Me daba cuenta de que todos esos escritos sobre los animales y su comportamiento decían más de mí que de los propios animales, de mis temores y deseos que de los de los gatos y los topos. Desde ese momento me volví a hacer cargo del tema de la animalidad, pero como tema filosófico general, y no solo ni principalmente como un tema referido a las capacidades cognitivas y comunicativas de los animales. El problema, para mí, no es, por ejemplo, «¿cómo piensa un delfín?». Sin embargo, una vez más el tema del lenguaje es central, ya que es evidente que el lenguaje es el principal dispositivo antropogénico, es decir, aquel que transforma a un mamífero muy similar al resto de los mamíferos en un animal *humano*, capaz de pensarse a sí mismo como un «yo». Todo lo demás (política, religión, ciencia, arte) sería imposible si en el mundo no hubiera aparecido la criatura lingüística que es el sujeto/persona.

Si, en un primer momento, me interesaba la zoosemiótica para entender a los animales, posteriormente me interesó ese particular sistema zoosemiótico que es el lenguaje verbal para entender cómo retroactúa en el cuerpo humano, cómo modifica el cuerpo animal. *Filosofía de la animalidad* es el resultado de este cambio de perspectiva radical. En efecto, muchos de los ejemplos y de los autores analizados en este libro son los mismos analizados en los trabajos precedentes; no obstante, esta vez los veo, por decirlo de algún modo, desde el otro lado. Veo lo que antes había dejado como fondo porque he entendido que, cuando observamos la animalidad, lo más interesante es lo que dejamos de lado. Por

esta razón, en este libro intento hacer hablar a los animales. Soy consciente de que es una tarea imposible, además de equivocada, porque si el animal no habla es porque debe de tener sus buenas razones, y obligarlo a decir lo que piensa es un acto de violencia y presunción. Pero, sin esta presunción, se sigue hablando de los animales del modo habitual, como víctimas, como inocentes instrumentos de la avidez humana, como mudos testimonios de nuestra violencia. He intentado ver las cosas desde el otro lado. Esta es la respuesta personal a por qué he acabado ocupándome del lenguaje humano a partir de la animalidad.

Sin embargo, hay otra respuesta posible que se refiere a la posición del tema de la animalidad en la filosofía y la literatura italiana contemporánea (Amberson y Past, 2014; Cimatti y Salzani, 2020). Solo dos ejemplos, el de Roberto Esposito y el de Giorgio Agamben. Pero primero es preciso dar cuenta de una especificidad de esta tradición, que, por un lado, la ha aislado durante mucho tiempo de las principales corrientes filosóficas modernas y, por otro, le ha evitado incurrir en las aporías en las que estas han caído; una especificidad que Roberto Esposito analiza en *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana* (2010). La tradición italiana nunca se adhirió al «giro lingüístico», es decir, a la principal corriente de buena parte de la filosofía occidental del siglo XX. Esto ha comportado que, al menos en sus líneas principales, nunca ha sido una filosofía del «sujeto». Al no estar (demasiado) obstaculizada por la presencia del «sujeto» puede, al menos en principio, explorar el tema de la animalidad y, en general, el de lo que huye del dominio del lenguaje.

A partir de las investigaciones iniciadas por Foucault, Esposito está explorando, al menos desde *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2004), los efectos de los aparatos biopolíticos en la vida humana. El punto teóricamente más interesante de estas investigaciones, un punto que a menudo no es comprendido, es que el dispositivo biopolítico no es un fenómeno históricamente reciente; el dispositivo de la «persona», por ejemplo, está relacionado con el modo en que se deviene humano. En *Las personas y las cosas* (2014), por ejemplo, se muestra cómo la distinción aparen-

temente «neutral» y «obvia» entre las cosas por un lado y las personas por otro es originalmente una distinción jurídico-religiosa. Es decir, tiene que ver con la naturaleza humana, puesto que la religión y el derecho comienzan con la aparición del *Homo sapiens*. Aunque Esposito aún no ha afrontado directamente el tema de la animalidad (si bien en *Pensamiento viviente* dedica algunas páginas muy interesantes al tema de la presencia de la naturaleza en la filosofía italiana), la cuestión emerge implícitamente en su trabajo: ¿qué es la «política afirmativa» que analiza en *Politica e negazione* (2018) sino un intento de imaginar una política que huya de la trampa biopolítica? No es casualidad que Esposito se enfrente explícitamente en este libro al lenguaje, es decir, a ese dispositivo que introduce en la vida la fuerza de lo negativo, en oposición al poder vital afirmativo. Aún no es la cuestión de la animalidad, sino si la animalidad humana se entiende como esa condición en la que son neutralizadas las pulsiones mortíferas de la biopolítica. No es descabellado individuar este tema en su pensamiento.

En el caso de Agamben, la cuestión de la animalidad, además de haber sido objeto de un libro específico (*Lo abierto. El hombre y el animal* [2002]), pertenece aún más a su desarrollo teórico. A partir de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), se plantea repensar las oposiciones en las que cae la metafísica occidental (en el fondo, la metafísica es esta caída que no deja de caer en estos dualismos). En particular, la distinción entre derecho/lenguaje, por un lado, y la «nuda vida», por el otro. La originalidad del pensamiento de Agamben consiste precisamente en mostrar los múltiples modos en que este dualismo se vuelve siempre a proponer. Y del dualismo no se huye, como se intenta una y otra vez, escogiendo uno de los dos polos del mismo dualismo, precisamente porque se trata de un dualismo de dos términos inseparables y que, por tanto, se mantienen unidos y se presuponen recíprocamente. Elegir el lado del cuerpo, como parece querer hacer la fenomenología, solo significa «suprimir» el polo subjetivo/lingüístico sin el cual el cuerpo humano no puede existir en cuanto *cuerpo humano*. Aquí el caso de la animalidad

es ejemplar: lo *abierto* en el que vive el animal no es un mundo exclusivamente material, y que se opondría al mundo «espiritual» del humano. En realidad, lo *abierto* es el lugar, que para el humano es literalmente impensable (*Homo sapiens* significa: no puede pensar lo abierto), donde implosiona la distinción entre derecho/lenguaje y «nuda vida». Agamben ha intentado describir de muchos modos cómo podría ser una vida humana más allá de esta distinción originaria; por ejemplo, en *El uso de los cuerpos* (2014), donde imagina una vida humana impersonal y no subjetiva. Una vida de este tipo ya no sería humana en sentido propio, pues, por el contrario, solo es humano el cuerpo marcado por el aparato antropogénico y biopolítico del lenguaje (*El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982]). En este sentido, sería una vida humana, sí, pero situada más allá de lo humano; o mejor aún, sería una forma inhumana de ser humanos. Así pues, sería una especie de vida humana y animal, al mismo tiempo. En los últimos años Agamben, en una serie de libros muy hermosos (y también cada vez más impersonalmente «personales»), ha intentado describir formas de vida humanas más allá de lo humano, por ejemplo en *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (2011), *Polichinela o divertimento para los muchachos* (2016) o *Autorretrato en el estudio* (2017). En definitiva, la animalidad humana apenas está en el horizonte. Ni Esposito ni Agamben, al menos hasta ahora, han afrontado explícitamente la cuestión de una *animalidad* humana; sin embargo, el tema recorre el pensamiento de ambos, como resultado «natural» de su enfoque.

En este sentido, creo que la cuestión de la animalidad es de la máxima actualidad y que es *la cuestión* filosófica del siglo que se ha abierto con la pandemia. De hecho, el virus nos dice simplemente que el animal no es solo (ni principalmente) una víctima; el animal no sabe qué hacer con la ética, se mueve, viene a nuestra casa, se mezcla con nosotros. El virus nos dice que el *Homo sapiens* no controla el mundo. La modernidad occidental comenzó con el descubrimiento del otro amerindio y la posmodernidad, con el descubrimiento del otro inhumano que viene de

Felice Cimatti

Oriente. En ambos casos ha intentado eliminar esta alteridad, y en ambos casos ha fracasado. Es el momento de pensar que esta alteridad no nos es extraña. Se ha dicho muchas veces, pero nunca con tanta verdad como en esta ocasión: el otro somos nosotros, nosotros somos el otro (nuestro genoma está constituido por una parte significativa de genoma viral). La filosofía de la animalidad es la que intenta pensar esta situación. Es la filosofía del tiempo del virus.

*Felice Cimatti*

*Roma, junio de 2021*