



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL ACTO DE COMER, ENTRE LO HUMANO Y
LO ANIMAL**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
RÓMULO ERNESTO MEJÍAS RAMÍREZ**

Dra. Ana María Martínez de la Escalera



CIUDAD UNIVERSITARIA, C.D.MX., FEBRERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN.....	2
1.- El acto de comer, entre lo humano y lo animal	17
I. El acto de comer guarda una relación con lo humano y lo animal.....	19
II. Una Genealogía del problema de lo animal de lo humano.....	23
III. El olvido de la animalidad es una Política de lo animal	28
IV. Crítica de Nietzsche al antropocentrismo	36
V. El rostro de lo humano y el animal sin rostro.....	38
VI. Sin acceso a la palabra ni a la verdad	43
VII. El acto de comer y su valor cultural	45
VIII. El acto de comer y el devenir animal.....	47
IX. El acto de comer y sus mediaciones	52
X. Devenir <i>otro</i> en el acto de comer.....	54
2.- El acto de comer como metáfora: una mirada histórico-crítica al uso de metáforas del vocabulario del acto de comer en filosofía.	60
(Banquete, Acto de lectura como Acto de Comer, Convite, Saber, Gusto).....	60
I. La Metáfora: Producción de sentido.....	63
II. Metáforas y Filosofía, ¿Cómo funciona una metáfora en filosofía?	66
III. El lenguaje: metáfora de la experiencia.....	72
IV. El acto de comer, modelo de lectura y de fe.....	78
V. El <i>Convite</i> , una invitación a comer el pan de los ángeles, la sabiduría.	79
VI. Entre el ‘saber’ corporal y el saber intelectual	83
VII. El gusto por la metáfora y la metáfora del ‘gusto’.....	85
i. El gusto corporal y el gusto mental: el ejercicio del discernimiento.	90
ii. Otras maneras de preguntarse sobre el gusto o el goce del cuerpo (democratización y el goce de los cuerpos).	96
3.- CONCLUSIONES GENERALES.....	100
BIBLIOGRAFÍA	110

INTRODUCCIÓN

La verdad como Circe. El error ha hecho de los animales hombres; ¿sería la verdad capaz de volver a hacer del hombre un animal?

Nietzsche

Cuando el pensamiento filosófico se hace preguntas, a la base busca una relación con la verdad; dado que la verdad acompaña siempre como condición al pensamiento que se interroga; *aunque esta verdad valiera solamente para nosotros mismos*. En esta búsqueda de la verdad, la filosofía se ha hecho varias preguntas, pero resulta curioso que no se haya preguntado por el acto de comer¹ después de la Edad Media o, en el caso de que lo haya hecho, no haya profundizado demasiado en ello durante el correr de los siglos. Posiblemente porque a éste se le consideró un tema meramente de subsistencia, de tal forma que se le ha restado valor de indagación filosófica y así se le ha dejado fuera del ámbito del pensamiento filosófico. En esta investigación, lo que nos interesará será la verdad de la problemática sobre el acto de comer como algo que es humano y a la vez no lo es. Dicha problemática se enuncia como paradoja: a través del acto de comer, los seres humanos nos volvemos humanos, pero, al mismo tiempo, nos volvemos animales.

¹ En esta tesis proponemos que la categoría de <<acto de comer>> no se reduce al significado de <<ingesta>>, sino que, más bien, se trata de una actividad compleja. Primero, es una actividad corporal porque interviene todo el cuerpo, y no únicamente la digestión. Segundo, es una actividad que pasa por varios momentos, desde la matanza de aquello que se come, hasta su preparación, etc., lo que la hace una actividad atravesada por la muerte. Tercero, es una actividad tocada por la historia y la cultura, por lo tanto, diremos que es una producción histórica y singular pues ninguna cultura come y prepara sus alimentos igual que otra. Entonces, el acto de comer, aunque parezca algo totalmente empírico e inmediato, no lo es porque presenta mediaciones culturales, comunitarias, sociales, históricas, éticas etc. No se trata de un acto individual, porque nunca se come solo si consideramos aquellas mediaciones. Esta es una primera consideración a la que se sumaran otras a lo largo de la tesis.

El acto de comer tiene relación con la experiencia de lo humano, pero, quizá, también con lo animal en nosotros mismos. Pues, tal vez, a partir de la puesta en cuestión del acto de comer en relación con la civilización y el valor prácticamente absoluto que le hemos otorgado a ésta, nos acerquemos a algo que daría respuesta al animal en nosotros mismos. Puesto que, en general, implícitamente todo lo que los seres humanos hacemos está, o se plantea, por oposición a lo animal, en la medida en que creemos haber escapado a la animalidad en la cual nacimos como especie en términos evolutivos. Es decir, para que los seres humanos se autodefinan como tales tienen que oponerse antagónicamente a lo animal, y en dicha oposición se degrada lo animal, porque se cree que éste está del lado de la naturaleza, porque es brutal, bestial,² cuando en realidad, desde el punto de vista fenomenológico, los seres humanos manifestamos el mismo tipo de comportamientos.

La expresión “*acto de comer*” abre un mundo de interrogantes, de problemas, de efectos diversos y de perspectivas de lectura distintas ya que, en efecto, se puede leer desde muchos lugares. En esta tesis se va a trabajar desde dos perspectivas: Primero, a partir de la categoría del acto de comer, en el mundo contemporáneo, problematizamos³ la relación de

² En el gesto de calificar a lo <<animal>> con el adjetivo de <<bestial>> está presente el carácter arbitrario y de proyección antropomórfica que genera una asociación entre estos dos términos. De acuerdo con Derrida, esto se hace con el fin de garantizar lo <<propio del hombre>>: “Volveremos a hablar quizá de la animalada y de la bestialidad más adelante, como de aquello de lo que los animales están en todo caso por definición exentos. No sería posible hablar, no se hace nunca por lo demás, de la animalada o de la bestialidad de un animal. Ésta sería una proyección antropomórfica de lo que queda reservado al hombre como la única garantía finalmente y el único riesgo de un <<propio del hombre>>. Podemos preguntarnos por qué el último atrincheramiento de un propio del hombre, si lo hay, la propiedad que, en ningún caso, podría atribuírsele al animal o al dios se denominaría de esto modo la animalada o bestialidad.” (Derrida, 2008, p58) Y agrega: “Siempre se puede hablar de la animalada de los hombres, a veces de su bestialidad: no tiene ningún sentido, no hay derecho alguno a hablar de la animalada o de la bestialidad de un animal. Esto sería un antropomorfismo, el más característico.” (Derrida, *op. cit.*, p81)

³ Es importante mencionar que <<problema>> y <<problemático>> son palabras propias del lenguaje de la crítica, que implica cruzar y poner en relación elementos provenientes de los campos de investigación tradiciones para formular un problema a manera de una interrogante contundente -de un enigma- que exige ser pensada. Esta interrogante inicia el ejercicio del pensamiento crítico, pero sin ser respondida de manera definitiva, pues lo que se busca es que la interrogante permanezca para que siga generando preguntas para las generaciones futuras y para el pensamiento por venir. El ejercicio de la crítica, cuando problematiza algo, es a

lo humano y lo animal, a partir del olvido de lo animal en nosotros mismos. Se trata de un trabajo contemporáneo con el fin de lograr un conocimiento de nosotros mismos y así generar condiciones para el futuro de una comprensión más clara de las experiencias de lo humano y sus posibilidades. Segundo, se hace un trabajo histórico-crítico donde realizamos una reflexión a partir del uso de metáforas del vocabulario del acto de comer cuando se utilizan para pensar el conocimiento por parte de algunos autores en los hitos más representativos de la Historia de la Filosofía.

Consideramos que la presente investigación tiene relevancia filosófica en nuestro presente ya que, aquí queremos pensar, el olvido de la animalidad en nosotros mismos tiene implicaciones éticas, políticas e inclusive ambientales o ecológicas⁴. Un ejemplo de esto sería la forma en la que los seres humanos disponemos de la vida de otros vivientes, que tendría relación con el olvido de nuestra propia condición animal. Porque, como afirma Vanessa Lemm, “cuando la humanidad se define a sí misma sin considerar su animalidad o negándole un rol productivo, emergen formas de vida política basadas en la dominación y la explotación de los humanos [y de los no-humanos] por los humanos.” (Lemm, 2010, p22) Antes de

partir de una sospecha. Es importante señalar que una de las tareas principales de la filosofía crítica es problematizar, es decir, hacer aparecer problemático algo que se considera natural o lógico. Cuando se plantea o formula un problema filosófico, es de vital importancia ponerlo siempre en relación con un marco histórico de referencia. Esto es plantear el problema con todos sus componentes como se presenta en la actualidad, poniéndolo en relación con la historia de ese problema y con problemas que han estado asociados a él en la historia del pensamiento occidental. Ya que las maneras de preguntarse y de formular los problemas en filosofía cambian, resulta importante explicitar las diferencias y similitudes entre las formas de problematizar. Los problemas no se plantean de manera espontánea y con independencia absoluta; siempre están anudados a una tradición y a una historia, sin las cuales no se podrían plantear. Como Adorno sugiere en *Actualidad de la Filosofía*, en donde hace una crítica a las filosofías científicas que en sus inicios trataron de desprenderse de la historia de los problemas filosóficos de forma acrítica: “En tanto han perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propias constataciones están inextricablemente anudadas en cada uno de sus supuestos con los problemas históricos y con la historia del problema, y que no se pueden resolver con independencia de aquéllos.” (Adorno, 1994, p76)

⁴ La aparición de los seres humanos y de las técnicas de modificación de la naturaleza que han producido a lo largo de su historia han alterado el metabolismo de diferentes ecosistemas, lo que muestra que no hay a priori natural inalterable anterior y exterior a la experiencia de las relaciones entre lo humano y lo natural.

considerar la humanidad de lo humano, hoy tendríamos que considerar la animalidad de lo humano. La finalidad de este trabajo es dejar de considerar lo humano como algo *superior* que lo animal.

Nos interesamos por la categoría⁵ del acto de comer para intervenir en la producción del sentido sobre la verdad de nosotros mismos, trastocando el sentido hegemónico para llevarnos a un cambio de *perspectiva* radical, puesto que el discurso filosófico no debe únicamente saber hablar de acontecimientos, sino que él mismo debe crearlos. Debe dar las condiciones necesarias para producir los acontecimientos de los que habla.⁶ En ese sentido, la potencia del discurso filosófico radica en la creación de nuevas metáforas y en la reconfiguración de vocabularios que, de acuerdo con Nietzsche, nos liberan de sentidos establecidos, naturalizados y anquilosados. La creación de lenguajes nos permite construir mundos posibles, que tal vez no sabíamos que podíamos vislumbrar porque seguimos presos de viejos lenguajes, vocabularios, viejas metáforas, viejas interpretaciones. De acuerdo con Benjamin, la potencia creadora del lenguaje es describir mundos posibles.⁷ En conclusión, esta tesis es una apuesta por la creación de mundos posibles y mundos por venir en los cuales podamos habitar sin oposición, sin jerarquías, *todos los vivientes*.

⁵ Una categoría es aquello que permite hablar de prácticas y de pensamientos generalizables.

⁶ El discurso filosófico puede producir acontecimientos y no solo hablar de ellos gracias a la potencia performativa del lenguaje. Implica un compromiso, un acto de fe, fe en el saber, fe en la potencia transformadora del lenguaje y de la teoría con la que uno se compromete: Cfr. Derrida, Jacques (2002) *La Universidad sin condición*. [Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte] Madrid. Editorial Trotta. p21. El tema de la potencia performativa del lenguaje no se abordará en esta investigación. Sobre el tema, véase: Cfr. Austin, J. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires. Paidós.

⁷ “Benjamin se concentra en el lenguaje a partir de la capacidad nominativa de éste para establecer y fundar el mundo.” (Muñoz, 2009, p1027) Cfr. Benjamin, Walter. *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos*. en <<Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV>> [Introducción y selección de: Eduardo Subirats. Traducción de Roberto Blatt.] Madrid. Editorial Taurus.

La presente investigación se apoya en los siguientes autores críticos: Derrida, Nietzsche y Vanessa Lemm. Dichos autores han advertido la importancia de repensar con cuidado la animalidad de lo humano. Se recurrirá a dos textos de Jacques Derrida: <<*Hay que comer*>> o *el cálculo del sujeto* (2005) y *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008). Derrida propone cómo debemos preguntarnos sobre el animal en nosotros mismos en el libro *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008). Así mismo, se revisarán ciertos textos de Nietzsche, por ejemplo: *Humano, demasiado humano* (2001) y *La genealogía de la moral* (2003). Por su parte, Vanessa Lemm afirma que: “Nietzsche redescubre la centralidad de la vida animal para la autocomprensión del ser humano, para su cultura y su política.” (Lemm, 2010, p28). De la misma autora, se recurrirá al texto *La filosofía animal de Nietzsche* (2010) para analizar el tema del olvido de la animalidad del ser humano.

El recorrido argumentativo que sigue esta investigación se divide en dos ensayos que se pueden leer independientemente, pero se invita a leerlos juntos: Primero, desde nuestra lectura crítica proponemos la categoría del acto de comer como modelo tensional para interpretar la cuestión de la animalidad en nosotros mismos y la relación entre lo humano y lo animal en el mundo contemporáneo. Puesto que, junto con el abandono del cuerpo por parte de algunos filósofos racionalistas, se ha abandonado la animalidad, dado que ésta ha sido poco trabajada por aquellos. El cuerpo ha aparecido como un problema ya que, al reducir, mecanizar, automatizar el cuerpo, se niega lo animal y viceversa, puesto que lo animal de lo humano radica en su cuerpo. Sostenemos que el rechazo hacia lo animal se construye sobre una relación basada en una oposición antagónica lógica a partir del principio de identidad para pensar lo corporal, esta cuestión se abordará más a fondo en el capítulo I. Se trata, pues, de realizar una reflexión crítica sobre el problema del cuerpo y la animalidad,

a partir de la categoría del acto de comer, para indicar un camino para pensar de otra manera la animalidad, esto es, la relación de lo humano con lo animal y lo animal en nosotros mismos, y posiblemente vislumbrar formas de humanidad y de animalidad distintas.

Segundo, las metáforas del vocabulario del acto de comer, como por ejemplo la digestión, han sido trabajadas como *modelos* para pensar el proceso de pensamiento en autores de la Edad Media y del Renacimiento, así como la metáfora del gusto en la Filosofía Moderna, lo que ha sido importante para la Estética. Nos han interesado particularmente estas metáforas, ya que son metáforas del conocimiento que parten del vocabulario del acto de comer, y están íntimamente ligadas al cuerpo, y por lo tanto nos permiten poner de relieve la dimensión corporal de lo humano y de lo epistémico. Puesto que, para algunas tradiciones del pensamiento filosófico, el cuerpo ha sido considerado como algo no absoluto y atravesado por el tiempo, porque al no tener la fuerza de perduración desaparece, es decir, se ha postulado al cuerpo como lo opuesto a la razón, al alma, a la verdad, al conocimiento. Argumentamos aquí que el hecho de que estas maneras de entender lo corporal, como algo en oposición a la razón o a lo inteligible por ejemplo en el pensamiento de Descartes, no son dadas de manera natural, sino que parten siempre de una postulación, de una manera de considerar y de caracterizar al cuerpo.

En el segundo capítulo, analizamos la cuestión de que cierta filosofía no ha reconocido el hecho de acudir al uso de metáfora como procedimiento para el pensamiento y para el conocimiento, pues algunos filósofos son poco conscientes al no poner en cuestión el uso que hacen de la metáfora y los tipos de efectos que ese uso acarrea en términos epistémicos y argumentativos. Nos referimos a los momentos en que se ontologizan las metáforas, como es el caso de Schopenhauer que veremos en el segundo capítulo, lo que

resulta en un uso acrítico de ellas. Todos los filósofos hacen uso de metáforas, ya que sin él no podrían pensar, pues el pensamiento funciona a través de metáforas⁸ y otros elementos lingüísticos.

Para argumentar esto, partimos de la premisa de que hay campos de investigación perfectamente delimitados que anteceden al investigador o al filósofo, es decir que lo que le preexiste no son las realidades, sino los conceptos y los lenguajes. El vocabulario con el cual el filósofo piensa, ya está previamente seleccionado por el campo de investigación. En filosofía hay campos de investigación perfectamente delimitados, aunque sabemos que esas fronteras histórico-semánticas se rompen todo el tiempo. Y un ejemplo de ellos es Dante cuando decide hablar del conocimiento a partir del lenguaje del acto de comer o la metáfora de la digestión, que en principio no pertenecen al vocabulario de la filosofía y, más bien, pertenecen al lenguaje de la vida cotidiana.

Lo que se quiere argumentar en esta tesis es que tanto la metáfora como el cuerpo y la animalidad han sido objeto de exclusiones, abandonos o rechazos – lo que los ha vuelto compañeros en el tiempo - , porque se les ha querido reducir y simplificar en términos teóricos pero que regresan porque, en términos críticos, en donde hay rechazo y reducción de algo, eso rechazado y reducido se vuelve un foso sin fondo que luego pone en cuestión toda la teoría que se quiere sostener sobre ese rechazo.⁹ Esto es lo que sucede en el caso de

⁸En el capítulo damos una definición que nos parece suficiente del término metáfora, además analizamos las relaciones entre la metáfora y el cuerpo, el pensamiento y el mundo de las cosas para explicar cómo el cuerpo metaforiza la experiencia que tiene de las cosas a través de metáforas. *Cfr.* p72.

⁹ En esta tesis partimos de la base de que los campos de conocimiento en la filosofía -y en todas las áreas el saber- no son naturales, en la medida en que han sido producidos históricamente, es decir, forman parte y, a su vez, son producto de la contingencia de los acontecimientos históricos de la filosofía, por lo tanto, han sido ordenados de cierta manera y no de otra. Estos procesos incluyen la selección del tipo de categorías con las que trabajan. Desde esta perspectiva, consideramos que el ejercicio de la crítica tiene que dar cuenta, a partir de una investigación teórica e histórica, de los modos en que estas categorías fueron producidas. De acuerdo con Judith Butler, leyendo a Adorno: “Para que la crítica opere como parte de una <<práctica material>>, según Adorno,

la metáfora cuando se le quiere reducir a un mero instrumento de comparación, de ornamentación, o simplemente a una operación literaria, y en el caso del cuerpo a un mero mecanicismo como en la teoría cartesiana. Proponemos esta tesis con el fin de desdogmatizar estas ideas, *interviniéndolas* con el propósito de reinterpretar y reinventar el cuerpo, y la animalidad, sacándolo del binomio mente-cuerpo, inteligible-sensible, ubicando el término <<cuerpo>> en el campo de investigación del acto de comer y el de lo animal en nosotros mismos, y el de las metáforas del vocabulario del acto de comer, y con ésto poder replantear nuestra relación con el cuerpo y nuestra animalidad que -curiosamente- olvidamos constantemente; lo que nos permitirá, tal vez, abrir nuevos horizontes y experiencias de lo humano que dejen de estar enfrentadas y peleadas con lo corporal y con lo animal. Nuestra propuesta de reinterpretar en filosofía, es el proceso que describe Nietzsche:

[...] que la causa del surgimiento de una cosa y su utilidad última, su aplicación real y su integración en un sistema de fines, difieren *toto coelo*: un poder superior interpreta una y otra vez desde nuevos puntos de vista algo existente, algo que se ha realizado de algún modo, se lo apropia de nuevo, lo reconfigura y reorienta hacia nuevos fines; que todo acontecer en el mundo orgánico es un *sojuzgar*, un *dominar*, y que todo *sojuzgar* y *dominar* son a su vez un reinterpretar, un recomponer, que oscurecen necesariamente o eliminan por completo el <<sentido>> y la <<finalidad>> anteriores. (Nietzsche, 2003, p118)

tiene que captar los modos en que las propias categorías se instituyen, la manera en que se ordena el campo de conocimiento, y cómo lo que este campo suprime retorna, por así decir, como su propia oclusión constitutiva.” (Butler, 2001, p2) En el momento en que los investigadores deciden no tratar un tema, un aspecto, una dimensión importante del tema a investigar -lo que se suprime en un campo de conocimiento-, entonces lo simplifican o lo reducen. Sin embargo, aquello dejado fuera regresa posteriormente creando problemas teóricos dentro de ese campo de conocimiento, es decir, hace que su teoría no se sostenga, que no sea consistente. Entonces lo que es excluido regresa de manera inconsciente, sin que el autor se percate. La crítica se pregunta por todas esas exclusiones y sus regresos y analiza cómo operan, se pregunta, por ejemplo: “¿Cuál es la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el mundo que forcluye posibilidades de ordenamiento alternativas? Por supuesto, podemos pensar que necesitamos certeza ideológica para afirmar con seguridad que el mundo está y debiera estar ordenado de una determinada manera. ¿Hasta qué punto, sin embargo, tal certeza está orquestada por determinadas formas de conocimiento precisamente para forcluir la posibilidad de pensar de otra manera?” (Butler, 2001, p2) Se interpreta que los modos de estructurar el mundo abren y, al mismo tiempo, niegan ciertas posibilidades, porque atan elementos y los vincula de manera necesaria, lo que impide pensar el mundo de otras maneras.

Para Nietzsche, el sentido y la finalidad de las cosas no son inherentes a las cosas, sino que son producto de las interpretaciones que se hacen de ellas en un determinado momento de su historia. Desde este punto de vista, es un error confundir la finalidad y el sentido conocidos de algo con la razón por la cual ese algo emergió. Por ejemplo, cuando se dice que la mano tiene la función de agarrar, se infiere que esa función es su causa, que fue hecha para cumplir esa finalidad desde su surgimiento.¹⁰ Pero, para Nietzsche, esto no se sostiene porque la finalidad siempre es posterior y es asignada desde una interpretación, y desde un contexto específico que responde a intereses y a azares diversos, lo que la hace móvil e impredecible.¹¹ El sentido de una cosa está siempre abierto a nuevas y diversas interpretaciones. Por eso Nietzsche dice: “La forma es fluida, pero el <<sentido>> lo es aún más...” (Nietzsche, *op.cit.*, p119).

El campo de investigación donde ubicamos los problemas es el de la Filosofía de la Interpretación. En esta tesis defendemos un campo de pensamiento y de investigación sobre el lenguaje, interesado en la interpretación y sus relaciones con el lenguaje, con sus efectos de intervención en la producción del sentido. Nos adscribimos a la Filosofía de la Interpretación porque creemos que presta atención al hecho primordial de que el lenguaje tiene marcas históricas, culturales, sociales y políticas, razón por la cual siempre se halla

¹⁰ “Por muy bien que se haya comprendido la *utilidad* de cualquier órgano fisiológico (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma en las artes o en el culto religioso), con eso aún no se ha comprendido nada en relación con su surgimiento: por muy incómodo y desagradable que pueda sonar esto a oídos más viejos, pues desde antiguo se ha creído que al comprender el fin constatable, la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se comprendía también la razón de sus surgimiento, el ojo como hecho para ver, la mano como hecha para agarrar.” (Nietzsche, 2003, p118)

¹¹ “Pero todo los fines, todas las utilidades son sólo signos de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha marcado desde sí misma el sentido de una función; y, de este modo, la historia entera de una cosa, de un órgano, de una costumbre, puede ser una cadena continua de signos que indican interpretaciones y recomposiciones siempre nuevas, cuyas causas no necesitan estar relacionadas entre sí, sino que, antes bien, en ciertas circunstancias se siguen o alternan entre sí de un modo meramente casual.” (Nietzsche, *op. cit.*, p118)

inserto en relaciones intersubjetivas: lo que importa es lo que los seres humanos hacen con el lenguaje y lo que el lenguaje hace con los seres humanos, cómo se construye el sentido. Dichas marcas intervienen en el ejercicio de la interpretación o, más bien, son estas mediaciones en las que tiene lugar dicho ejercicio. La Filosofía de la Interpretación se interroga: ¿Qué hace el lenguaje en relación con la vida humana? Quizá el lenguaje no es capaz de reflejar la realidad del mundo, pero eso no impide que demos nombre al mundo, y a través de ese nombre, dar sentido al mundo y a nosotros en ese mundo.

La Filosofía Interpretativa se distingue de la Hermenéutica tal como ha sido trabajada por otros autores (por ejemplo: Hans- Georg Gadamer o Paul Ricoeur). Su distinción radica en el hecho de que no busca el sentido originario y profundo que un autor quiere asignar a algo, ya sea a una palabra, a una frase, a un texto o a un fenómeno, ni la intencionalidad del autor, sino que, más bien, indaga en los efectos de sentido que el texto y sus enunciados producen. Nietzsche propone que toda palabra, todo signo, es en sí misma una interpretación: “De esta misma forma Nietzsche se apodera de interpretaciones que son ya prisioneras unas de otras. No hay para Nietzsche un significado original.” (Foucault, 2014, p53) Los autores que han trabajado esta perspectiva, y en los cuales nos basamos para la presente investigación son Foucault, Adorno y Nietzsche.

Abrazamos esta tradición porque creemos que es importante para la filosofía crítica contemporánea a partir de la propuesta de Adorno: “Dicho de una forma más llana, el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación.” (Adorno, 1994, p87) Desde esta perspectiva, la Filosofía de la Interpretación trabaja a partir de modelos interpretativos que ella misma tiene que construir para poder dar respuesta al problema o al enigma que mencionamos en la nota 3. Cuando hablamos de modelos en filosofía, nos

referimos a la forma en la que el discurso filosófico se construye, dado que la filosofía es una construcción teórico-discursiva, entonces su manera de proceder es constituyendo modelos interpretativos a partir de elementos, algunos o varios de ellos provenientes de los campos de saber y de investigación tradicionales, que toma, agrupa y reordena, para formular, o reformular, un modelo interpretativo que es siempre tentativo y falible, con el fin de dar respuesta a un problema previamente formulado, a un enigma en el lenguaje de Adorno: “Son modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado.” (Adorno, 1994, p99). Se trata de modelos que no están en lo real pero que nos permiten acercarnos a lo real, y por esa razón agregamos que el modelo “Aunque sea algo material, no es un objeto natural, sino artificial, que pertenece al dominio de la invención. Es el intermediario entre una situación enigmática y los interrogantes que planteamos para disipar el enigma y comprender la situación.” (Sinaceur, 2010, pp772-773) Completamos con la siguiente cita del estudio Introdutorio de *Actualidad de la Filosofía* de Adorno: “Filosofía es interpretación, no búsqueda del sentido de la vida. Recibe sus elementos de las ciencias y los ordena de manera que salte el enigma [el problema filosófico], fijándose especialmente en pequeños elementos, al modo de Freud. Construye modelos que ni son tan generales como los del idealismo ni tan minuciosos como los del sociologismo.” (Aguilera, 1994, p32). Por lo tanto, la filosofía interpreta a partir de modelos que tiene que construir y revisar a cada momento debido a que “El modelo es un simple instrumento de inteligibilidad sin pretensión alguna ontológica: es remplazado tan pronto como se encuentra un modelo mejor.” (Sinaceur, *op.cit.*, p773)

Hemos elegido la Filosofía de la Interpretación porque suponemos que en otras tradiciones filosóficas, ha habido un *olvido del lenguaje*, en la medida en la que el pensamiento,¹² cuando ha pretendido *renunciar* a su dependencia lingüística, ha erigido grandes teorías y grandes modelos conceptuales para explicar el ‘mundo’, inclusive lo ‘universal’, sin percatarse que ‘mundo’ y ‘universal’, consideradas conceptos, en realidad son palabras, únicamente palabras.¹³ Evidentemente, este hecho repercute fuertemente en todos los productos de la cultura, puesto que, en términos históricos, toda Filosofía, toda Ciencia, toda Religión, toda Metafísica han dependido del lenguaje, todas se han hecho posible gracias a las palabras que inevitablemente han usado, porque todo tiene que recibir algún ‘nombre’ en el lenguaje para poderse enunciar, es decir, para volverse captable, tratable, perceptible, pensable para los seres humanos; todo recibe algún tratamiento discursivo, e inclusive todas las imágenes necesitan ser interpretadas a través de un discurso.¹⁴ Todos esos productos culturales han dependido de estos presupuestos. Sin

¹² No debemos olvidar que pensamiento y lengua siguen siendo problemas, que no ha sido resuelto satisfactoriamente por la filosofía, porque no todos los filósofos están de acuerdo. Ya que cada uno plantea de manera distinta ese problema y esa relación, porque hay distintas tradiciones hermenéuticas, la analítica, y la interpretativa.

¹³ “Los conceptos universales no son formas innatas que aguardan el contenido, son sólo palabras, palabras advenidas; incluso nuestras palabras del advenir y del desarrollo son a su vez palabras. Los sentidos, empero, a los que debe restringirse todo nuestro conocimiento -nuestro poquito conocimiento-, son sólo sentidos aleatorios, no están en absoluto dispuestos para el conocimiento objetivo del mundo, únicamente se han desarrollado como el interés de nuestra vida lo requería. Y todo esto [...] está dicho únicamente en palabras, porque no pudo hacerse de otra manera; todo esto ha de entenderse sólo como negación. No hay nada detrás de nuestras palabras.” (Landauer, 2015, p29)

¹⁴ La cuestión de las relaciones entre el dar nombre y el visibilizar es compleja y no puede reducirse a una concepción comunicativa del lenguaje, ni a una concepción que parta de un empirismo de las cosas visibles, más bien hay procesos, producciones varias que intervienen en la producción y la admisibilidad de lo visible: “Llamamos visibilidad al orden o régimen de la mirada o de lo visible. Es decir, a las regulaciones históricamente determinadas a través de las cuales los seres, las cosas y el lenguaje se ponen en relación y entonces al nombrarlas se vuelven algo perceptible y tratable. Se trata entonces de un orden fuera del cual lo que hay es insignificante.” (Martínez de la Escalera, Lindig Cisneros, Villegas, 2013, p265) Para profundizar en los procesos de visibilidad en relación con la mirada y el lenguaje, véase: Martínez de la Escalera Lorenzo, Ana María, Lindig Cisneros, Érika [Coordinadoras] y Villegas, Armando (2013) *Alteridad y Exclusiones. Vocabulario para el debate social y político*. México. UNAM. Véase la entrada <<Visibilidad (Contribución al debate)>>, p265. Véase Beristain, Helena (1995) *Diccionario de Retórica y Poética*. México. Editorial Porrúa. Véase la entrada <<Cultura>>, pp127-128.

embargo, en veintiséis siglos de historia de la filosofía, no siempre ha habido olvido del lenguaje, prueba de ellos es la retórica clásica y la nueva retórica.¹⁵

La Filosofía de la Interpretación nos recuerda que todas las palabras tienen historia y, en ese sentido, no sólo son conceptos que pueden funcionar de manera mecánica porque su relación con el lenguaje hace que en ciertos momentos surja toda la significación histórica, contextual del lenguaje. Esto exige una interpretación constante del sentido de lo que se analiza, a su vez esta tarea mantiene viva a la filosofía. Por otro lado, la Filosofía de la Interpretación es consciente del carácter inacabado de toda interpretación, ya que como dice Foucault: “Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que sea siempre fragmentada y que quede en suspenso al borde de sí misma [...]” (Foucault, 2014, p51) Esto es así porque la Interpretación es crítica y consciente respecto de que: “[...] no hay explicación que se sitúe al ras del suelo.” (Foucault, 2014, p55). La razón de esto es expresada por Foucault: “La vida de la interpretación, por el contrario, es el creer que no hay más que interpretaciones.” (Foucault, *op.cit.*, p54)¹⁶

Esta tesis se divide en dos capítulos. En el primer capítulo, ponemos en práctica un modelo interpretativo tensional, en los términos de Adorno, a partir del trabajo de la categoría del acto de comer para interpretar hoy la cuestión de la animalidad en nosotros mismos: el olvido de lo animal en nosotros mismos y la relación de lo humano con lo animal. En este

¹⁵ La historia de las relaciones entre la filosofía y la retórica es larga y contradictoria pues, por un lado, los filósofos de la antigüedad se esforzaron por valorar la primera en detrimento de la segunda cuando, por otro lado, recurrían a las técnicas retóricas para expresar sus ideas, es decir que hacían un uso no explícito de la retórica. Desde entonces se ha considerado el uso de la metáfora como algo problemático en filosofía.

¹⁶ “El problema de la pluralidad de las interpretaciones, del enfrentamiento de las interpretaciones, se ha hecho, a mi juicio, estructuralmente posible por la misma definición de interpretación que se prolonga hasta el infinito sin que haya un punto absoluto a partir del cual se juzgue o se decida. De tal forma que esto, el hecho de que nosotros estemos condenados a ser intérpretes en el momento en que interpretamos, es algo que todo intérprete debe saber. Esta plétora de interpretaciones es ciertamente un rasgo que caracteriza profundamente a la cultura occidental de estos momentos.” (Foucault, *op.cit.*, o55)

capítulo, se realiza una genealogía¹⁷ que implica metodológicamente lo que propone Foucault: “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que realizo el análisis partiendo de una cuestión presente.” (Foucault, 2000, p16) En resumen, realizamos la genealogía contemporánea del acto de comer. Hemos elegido la aproximación genealógica porque: “La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.” (Foucault, 1997, p32).

En el segundo capítulo, realizamos un análisis crítico del uso de metáforas en filosofía, indagamos en las operaciones que realiza la metáfora en su relación con la producción del sentido, la experiencia, el pensamiento y el conocimiento. Dicho análisis se hace con la finalidad de trabajar críticamente el abandono o rechazo del uso de metáforas por parte de

¹⁷ Genealogía se refiere a una aproximación particular a lo histórico propuesta por Nietzsche y posteriormente retomada y enriquecida por Foucault. Consiste en analizar una situación actual considerada dada, a partir del rastreo histórico del cruce de diversos discursos, prácticas, saberes, instituciones, gestos, etc., para indagar en cómo se ha constituido como algo dado para nosotros en el mundo contemporáneo. Se trata de: “[...] formas de indagación por el cómo de lo dado, [que] destituyen la explicación causal que supone una relación exterior entre el efecto y su causa, que también conlleva una temporalidad lineal donde existe una precedencia de la causa sobre el efecto. Aquí partimos de lo dado para indagar cómo determinada configuración [histórica] lo ha constituido como tal, por lo que nunca se cierra como algo autoconstituido.” (Biset & Farrán, 2011, pXV) En la genealogía no se busca el origen metafísico de algo, por el contrario, se parte de algo ya originado en el presente y se indaga en la historia los accidentes, los errores, los cruces que pudieron determinarlo como tal, y que hoy constituyen nuestro presente: “La genealogía [...] se opone [...] al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del “origen”.” (Foucault, 1997, p13) Por el contrario, la genealogía analiza la *procedencia*, que consiste en: “Seguir el hilo complejo de la procedencia es [...] conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones -o al contrario, los giros completos-, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.” (Foucault, 1997, pp27-28) Además, la genealogía no se ocupa de un único origen que dota de sentido a lo originado, sino que indaga en diferentes comienzos, procedencias y emergencias en diferentes momentos históricos que dejan su marca en aquello que se indaga. Entonces todo aquello que nos constituye y nos atraviesa en el mundo contemporáneo se ha elegido, construido y consolidado en una época histórica anterior a la nuestra pero que sigue teniendo efectos en nuestros cuerpos, en nuestra mirada y en nuestro pensamiento. Pero la indagación genealógica permite desprendernos de esos efectos, porque “Interesarse en la historia es interrogar el pasado a fin de comprender retrospectivamente la construcción de nuestro presente y, de manera también inmediata, perfilar la posibilidad de desprenderse de él.” (Revel, 2008, p159)

algunos filósofos de corte racionalista, con el fin de abordar la importancia que tiene el uso y la construcción de metáforas en el proceder del pensamiento filosófico. A partir de este análisis, proponemos hacer una intervención en la Historia de la Filosofía en algunos de sus hitos más importantes, para dar cuenta del uso de metáforas del vocabulario del acto de comer cuando han sido trabajadas como modelos interpretativos para pensar el conocimiento. Asimismo, realizamos un ejercicio de lectura crítica de cada una de ellas indagando en sus implicaciones teóricas para la filosofía. Por lo tanto, este capítulo es un ejercicio de intervención y de lectura en la Historia de la Filosofía. En conclusión, son dos ensayos en torno al acto de comer en donde el cuerpo, a través del acto de comer, es el hilo conductor de la investigación.

1.- El acto de comer, entre lo humano y lo animal

En el presente capítulo se va a problematizar el acto de comer, entendido como parte constitutiva del proceso civilizatorio o cultural a través del cual los seres humanos nos humanizamos, es decir, nos hacemos humanos contra el olvido de la animalidad en nosotros mismos. Ya que junto con el privilegio que le damos a lo humano y la negación casi constante de nuestra animalidad, entra el *olvido de la animalidad* de lo humano. Hacemos ésto con la finalidad de señalar cómo la oposición entre lo humano y lo animal se pone en cuestión cuando lo que analizamos es el acto de comer, que es profunda y tensionalmente animal y humano.¹⁸ En el fondo lo que se pone en cuestión es: ¿Por qué hemos sido tan antropocéntricos? Realizamos esta investigación para construir un camino de contestación posible a esta interrogante. Todo ésto tiene valor para ser problematizado y para ser pensado críticamente. De ahí el por qué resulta interesante para la filosofía analizar el acto de comer.

El acto de comer es una de las grandes experiencias corporales, junto con el nacimiento, la enfermedad, y la muerte. Más bien el acto de comer atraviesa a estas últimas, ya que está presente desde que nacemos, cuando enfermamos, hasta que morimos. Es por eso por lo que este acto guarda una relación íntima con el cuerpo. Consideramos que el cuerpo es constitutivo del acto de comer: sin cuerpo no hay tal acto. El tema del cuerpo ha formado parte del campo problemático de la filosofía. Sin embargo, al cuerpo se le ha entendido y planteado de maneras distintas de acuerdo con los distintos discursos. De ahí que la noción

¹⁸ De ahí la propuesta de entender el acto de comer como algo entre lo humano y lo animal, que a su vez podría plantearse como una pregunta: ¿es el acto de comer algo que se da entre lo humano y lo animal exclusivamente, o más bien es algo que rebasa lo humano y lo animal? No entendemos el <<rebasa>> en sentido de trascendencia, sino en el sentido de algo no exclusivo, excluyente y privativo. Entonces se abre la perspectiva de entender el acto de comer como algo que estaría presente en otras categorías más allá de las de humano y animal, como por ejemplo en lo vegetal.

de cuerpo haya cambiado en filosofía, por lo cual ha tenido varios usos y, por lo tanto, ha producido distintos efectos de sentido. En general, es gracias a estos cambios que las palabras se modifican; adquieren nuevos significados, como a su vez pierden otros.

Ahora bien, en el transcurso de estas modificaciones, las palabras siempre están en campos de discusión. Están en el centro de campos de lucha de ideas o campos de lucha conceptual, es decir que están en campos polémicos.¹⁹ Ésto sucede con el tema del cuerpo, y, por consiguiente, con la animalidad del cuerpo. El cuerpo y la animalidad se encuentran en el centro de varios campos de lucha, en el centro de varias polémicas que se han suscitado a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Justamente una de las maneras en las que se puede plantear el campo de lucha en torno al acto de comer, es decir que éste se halla en un punto tensional y paradójico entre lo humano y lo animal. Otro escenario de lucha para abordar la problemática del acto de comer, es plantearlo como aquello que se halla entre lo cultural o civilizatorio y lo natural, en donde entraría el olvido de la animalidad del ser humano.²⁰

El acto de comer se halla atravesado de todas estas tensiones. Como parte de nuestra propuesta crítica, planteamos que no es conveniente disolver completamente dicha tensionalidad con el fin de continuar pensándola de manera crítica. De tal manera que se evite abandonarla, o bien, reducir alguno de los dos términos (humano/animal) en el otro, y así

¹⁹ Al respecto, remitimos al lector a la Introducción de la presente investigación para recordar que el ejercicio de interpretación filosófica se da en escenarios de lucha de palabras, es decir, es una lucha por el sentido de las cosas frente a otras interpretaciones, frente a otros discursos. *Cfr.* Nietzsche (2003) *La Genealogía de la moral*. pp118- 120.

²⁰ Como parte de nuestra propuesta crítica a los vocabularios para hablar de lo humano indicamos que, al momento de referirnos al ser humano, usaremos las expresiones: <<lo humano>> o <<el ser humano>>. No usaremos “el hombre”, dado que, al usar esta expresión, se introduce un sesgo de género, el androcentrismo. Ya que, en castellano, se habla del hombre para hablar del género humano. Pero se introduce a su vez una marca: con este sustantivo nos referimos al humano masculino, dejando fuera lo femenino. Evitamos reproducir este gesto al usar los términos mencionados anteriormente.

seguir generando buenas interrogantes para el pensamiento por venir. Entonces, como propuesta crítica, ofreceremos conservar la tensionalidad, es decir, que permanezca su problematicidad para seguir generando buenas preguntas. No vamos a privilegiar el carácter de lo humano por encima de lo animal ni viceversa, sino conservar la tensionalidad entre humano y animal, conservando ambas.

I. El acto de comer guarda una relación con lo humano y lo animal.

La relación entre lo humano y lo animal se encuentra atravesada de tensiones. Pero ello no significa que haya una oposición antagónica. Más bien, afirmamos que la manera en cómo hemos entendido dicha relación ha sido a partir de una oposición antagónica lógica.²¹ Argumentamos que dicha oposición ha sido históricamente producida y, sobre todo, pero no únicamente, a partir del principio de identidad.²² Éste es el punto medular de la presente

²¹ A partir de una crítica escéptica del lenguaje, resaltamos el hecho de que toda oposición y toda jerarquía son producto de una división lingüística que “[...] adquiere su significación de un previo supuesto metafísico, según el cual la realidad está ordenada jerárquicamente de tal suerte, que los cortes lógicos [y lingüísticos] efectuados sobre ella corresponden a su constitución ontológica.” (Ferrater, 1984, p854) Al poner en cuestión este supuesto, se infiere que toda oposición y jerarquización son producto de una construcción lingüística, no un reflejo de las cosas en términos ontológicos: “Esta idea de que las oposiciones no están en las cosas, sino en el lenguaje, se encuentra en Mauthner muy clara y sencillamente formulada, y sin la creencia de que se enuncia algo positivo y deleitoso acerca del mundo objetivo, cuando las oposiciones se revelan como elemento subjetivo.” (Landauer, *op.cit.*, p63) Para concluir, Landauer dice “En el mundo de la visión no hay ni oposiciones absolutas [...]. Oposiciones hay sólo en nuestro pensamiento.” (Landauer, *op.cit.*, p68).

²² El principio de identidad se refiere, en términos lógicos, al hecho de que una cosa es idéntica a sí misma y que por lo tanto se diferencia de las demás en virtud de esa identidad (Ejemplo: A=A). Se entiende la identidad como unidad homogénea. Este principio encuentra su emergencia en la filosofía de la antigua Grecia, particularmente en Aristóteles, pero más tempranamente en el poema de Parménides. Esta manera de pensar la identidad forma parte de una tradición identificada, esto de manera contemporánea, con el nombre de <<pensamiento de la identidad>>. Sin embargo, hay otra tradición que surge a finales del siglo XIX y continúa durante el siglo XX, que pone en cuestión este principio. Algunos filósofos que defienden esta tradición son Nietzsche, Deleuze, Derrida y Foucault. Contra el esencialismo, sistematismo y la tendencia a la unidad, esta otra tradición defiende y enuncia la diversidad y la diferencia. Esta corriente de pensamiento pone en cuestión dicho principio al decir que no es seguro que haya tal esencia homogénea idéntica a sí misma permanente en el tiempo, y que garantice el hecho de que se la pueda diferenciar de otras. Y que proponer tal esencia fuera del tiempo es ahistorizarla, puesto que los pensadores de la identidad creen que esa esencia y su sentido es lo que permanece y debe seguir permaneciendo y apareciendo a pesar del paso del tiempo y de sus cambios. El diluir las marcas históricas lleva a plantear una esencia metafísica que se sostiene por sí misma y en sí misma. El principio de identidad se pone en cuestión cuando analizamos que toda identidad es cuestionable desde el punto de vista crítico-teórico del lenguaje, ya que no hay garantía de que el signo lingüístico posea él mismo tal identidad consigo mismo y, a su vez, no hay garantía de que haya una identidad entre el signo y la cosa a la que

investigación, el carácter histórico de la cuestión, lo que implica que se puede modificar, dado que generalmente pensamos que cuando algo es por naturaleza, creemos que es inmodificable y esto lo hace ver cómo destino en vez de como historia contingente y modificable. Ahora bien, desde el ejercicio de lectura crítica que estamos realizando en esta investigación, resulta importante explicar los efectos de dicha oposición, así como los efectos de su puesta en cuestión y de su modificación. La oposición antagónica es un dispositivo teórico, es decir, es una máquina que produce sentido. Algunos de los efectos de dicha oposición son de carácter político y ético, en la medida en la que, al oponer seres humanos y animales, excusa a la humanidad de disponer de la vida de otros animales. También, genera una prohibición como, por ejemplo, en el discurso del cristianismo, dónde está prohibido comparar al ser humano con el animal. Entonces es una prohibición que sostiene olvidos y privilegios hasta la actualidad. Por lo tanto, hablaríamos de una política negativa de lo animal, que nos permite utilizar a los animales sin cuestionarnos si es justo o no usarlos para fines humanos, por ejemplo, con fines biotecnológicos o para alimentarnos con ellos. Más adelante abordamos la cuestión de la política de la animalidad. Las oposiciones así funcionan: generan asimetría y jerarquía. En consecuencia, el animal siempre queda por detrás, por de abajo, inferiorizado respecto de lo humano “[...] y donde casi siempre lo no humano, los otros

refiere. Sumamos lo dicho en la nota anterior, donde afirmamos que toda oposición es producto del lenguaje y, por lo tanto, no se encuentra en las cosas mismas. Por lo tanto, pensar que sí hay tal identidad es más bien un supuesto no explícito. Y, a su vez, se cuestiona el principio de identidad desde el punto de vista histórico-crítico puesto que se puede decir que toda identidad es histórica y por lo tanto depende de la manera cómo en una época específica se conciba la identidad de una cosa y su valor, y el hecho de que toda época posee su propio marco de referencia y sus propios márgenes de inteligibilidad, por lo tanto posee su propio régimen de visibilidad que necesariamente determina o impacta fuertemente en cómo es entendida la identidad. Toda identidad es producto de factores que son exteriores a ella, no hay identidad homogénea igual a sí misma, lo que hay es diferencia y posibilidad de diferenciación puesto que toda identidad es constantemente atacada por la diferencia, es decir que está en una relación permanente de alteridad consigo misma y con aquello exterior que la está atravesando y constituyendo. No existe una identidad suturada en sí misma respecto del mundo exterior, porque la identidad se abre a la autodiferenciación histórica y lingüística. Lo que hay es una disseminación histórica, cultural y lingüística de la identidad.

animales incluidos, funciona como el otro ignorado, excluido o victimizado [...]” (LaCapra, 2006, p61). Con esto, nuestro objetivo es poner en cuestión el antropocentrismo y la supremacía humana que calificamos de ideología.²³

Tradicionalmente la filosofía ha propuesto que todo lo que hacemos los seres humanos se plantea o se propone como aquello que está por oposición a lo animal.²⁴ De tal forma que los filósofos han insistido en buscar las marcas distintivas o “*lo propio*” de lo humano para diferenciarlo del animal. Sobre este punto, Derrida resalta el carácter problemático sobre lo animal y lo humano cuando afirma: “Animal que nos coloca en el límite abisal entre lo humano y lo inhumano, y nos cuestiona en lo “propio” de aquello que creemos ser en tanto “hombres”.” (Derrida, 2005, p1).

De la cita de Derrida, podemos interpretar la forma en cómo se concibe la relación entre lo humano y lo animal como un límite o un momento que indica la separación entre estos dos, se trata de un límite oposicional. Justamente el animal nos cuestiona ahí donde creemos haber trazado el límite de manera insondable con lo animal. Por eso se trata de un límite abismal, es decir, un límite que es tan profundo que no se puede alcanzar. Este límite no se puede alcanzar porque lo hemos enterrado en la memoria, haciéndolo inaccesible. Se establece el límite oposicional de manera profunda para no salirnos de esa cualidad humana que creemos tener en tanto humanos. Se trata de un contorno invisible para no salirse de lo

²³ “Toda imagen del ser humano es ideología, salvo en negativo.” (Adorno, *op.cit.*, p175)

²⁴ Como parte de la crítica a los vocabularios para hablar de lo animal, usaremos la expresión <<lo animal>>, para referirnos a la cualidad de animalidad en general. No usaremos la expresión “el animal”, salvo en ciertas ocasiones muy acotadas. Tenemos este cuidado para no caer en la expresión peyorativa que se hace cuando se utiliza “el animal”. La razón de esto es que, como dice Derrida, no existe el animal; lo que hay son animales diversos, con características diferentes que no se dejan reducir a la homogeneidad. Otro de los efectos que tiene el usar la expresión “el animal” es que a lo animal se le percibe sin diferenciación en el sexo: “[...] el singular general de un animal con una sexualidad básicamente indiferenciada -o neutralizada cuando no castrada-.” (Derrida, 2008, p57) Proponemos lo animal como concepto, pero considerando esta observación crítica.

humano. Ahora bien, Derrida conceptualiza ésto como una creencia, lo que significa que es una idea que hemos tomado como verdad sobre nosotros mismos, y aseguramos de que ésto es así absolutamente porque no cuestionamos esta distinción dogmática. Pero la pregunta del animal que retorna, cuestiona las columnas sobre las que se sostiene dicho pensamiento antropocéntrico. En lugar de cuestionar a lo animal, lo animal nos cuestiona a nosotros, cuestiona la verdad “indudable” de lo humano.

Sobre la relación entre el discurso filosófico y el límite entre lo humano y lo animal, Derrida afirma que la filosofía ha contribuido a su establecimiento:

Jamás se ha pedido cambiar filosóficamente esta apuesta filosófica o metafísica. Digo bien <<filosófica>> -o metafísica- puesto que este gesto me parece constitutivo de la filosofía misma, del filosofema en cuanto tal. No digo que todos los filósofos se hayan puesto de acuerdo en la definición *del* límite que separaría al hombre en general del animal en general (aunque éste sea uno de los lugares más acogedores del consenso y, sin duda, la forma dominante del consenso). Pero a pesar, a través y más allá de todas sus discrepancias, los filósofos, siempre, *todos* los filósofos han considerado que este límite era uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que se tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer: a saber, el del Animal en general, el del Animal en singular general. Todo el reino animal a excepción del hombre. El derecho filosófico se presenta entonces como el derecho del <<sentido común>>. Este acuerdo del sentido filosófico y del sentido común para hablar tranquilamente del Animal en singular general es, quizás, una de las más grandes animaladas y de las más sintomáticas de aquellos que se denominan hombres. (Derrida, 2008, pp57-58)

La contribución de la filosofía a construir, consolidar y mantener el límite entre lo humano y lo animal ha sido importante. Ésto ha dado como resultado el generar una frontera y una jerarquía entre el humano y el animal en la que al animal se le degrada, lo que ha producido un vocabulario para hablar de lo humano que acarrea un prejuicio histórico, que tiene como efecto hoy un gesto de exclusión hacia lo animal. Este prejuicio de separar lo humano de lo animal crea con ello una relación de oposición o de lucha en la que a estos dos

se les plantea como separados y por lo tanto se les puede oponer, creando así un binomio de oposición. Dicho binomio de oposición se plantea como necesario, es decir, como una oposición antagónica lógica. Sin embargo, al hacer la crítica de este binomio de oposición, podemos advertir que es frecuente que a las palabras se les adhieran valoraciones, y que, por lo tanto, son estas valoraciones las que permiten descalificar. Podemos pensar que este tipo de adhesión a las palabras es lo que está a la base del prejuicio respecto a lo animal. En la actualidad hemos conservado este prejuicio. ¿Por qué lo seguimos conservando? Es por eso por lo que resulta valioso hacer la historia de dicha adhesión, de hacer la historia de este vocabulario por la razón de que tiene fuerza sobre nosotros. Al ser histórico, se puede hacer la historia de dicho prejuicio, se puede hacer su rastreo histórico. Al hacer la crítica de este modo de pensar, buscaremos alternativas para tratar de pensar de una manera más libre las relaciones entre lo humano y lo animal, para ver en qué medida se puede modificar la relación que entablamos con lo animal en general, como lo animal en nosotros mismos.

II. Una Genealogía del problema de lo animal de lo humano

Al realizar la genealogía,²⁵ podemos sugerir que este prejuicio tuvo una de sus emergencias en el siglo XVII, particularmente en el pensamiento de Descartes ya que, en el *Discurso del método*, Descartes afirma: “[...] en lo que toca a la razón [...], siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de los animales [...]” (Descartes, 1985, p101). Más adelante dice que la razón es la que nos hace ser humanos verdaderos, ya que, de acuerdo con su argumentación, en el supuesto teórico de que hubiera animales con apariencia igual a la nuestra y que se comportasen moralmente igual que nosotros, no significaría que

²⁵ El modo particular de acercarse a lo histórico que denominamos genealogía, es explicado en la Introducción de la presente tesis en la nota 11.

tienen la facultad de razón, sino que sólo actúan por la disposición de sus órganos, haciendo del animal una máquina, que es así como Descartes pensaba de lo animal:

[...] aun cuando los animales [o bestias en la terminología de Descartes] hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por disposición de sus órganos [...] mientras que la razón es un instrumento universal, [es decir] que puede servir en todas las coyunturas [...] ésto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna. (Descartes, 1985, p139)

Ésto significa que, aun habiendo animales como los loros, que pueden hablar como los seres humanos, no pueden dar sentido de lo que dicen. Aquí se hace visible la relación entre razón y lenguaje por medio del cual el ser humano puede componer un discurso que dé a entender sus pensamientos y pueda declararlos a los demás seres humanos, mientras que al animal se le juzga de “*bestia*” porque, de acuerdo con Descartes, no tiene ninguna facultad de razón. Se muestra la clara insistencia en diferenciar al ser humano del resto de los animales, poniendo a la razón como el rasgo privilegiado y distintivo que nos hace humanos, y que nos diferencia del resto del reino animal. Al hacer ésto, al animal se le descalifica, se le ve como algo sin ningún valor, o sin ningún propósito. Como parte de este trabajo, señalamos que este prejuicio ha dejado sus marcas en nuestro modo de entender lo humano y lo animal en la actualidad.

Entonces, al momento de preguntarse por aquello que sería *lo propio* de lo humano, la filosofía ha privilegiado respuestas de carácter abstracto y nebuloso como, por ejemplo: la consciencia, la racionalidad, el alma, el espíritu, etc..²⁶ Se han entendido estas nociones como

²⁶ Es importante señalar que estos términos no son sinónimos; son conceptos diferentes que se han definido en momentos históricos distintos y por autores diversos. Por lo tanto, no se puede establecer una relación de

aquellas que inauguran lo humano, aquellas sobre lo que se erige y descansa lo humano. Entonces se podría decir que “[...]la tradición occidental [...] considera a la racionalidad y a la sociabilidad del ser humano como marcas que lo diferencian de las otras formas de vida.” (Lemm, 2010, p21). Ésto deja fuera la respuesta del animal en nosotros, puesto que se considera a la animalidad de lo humano como no productiva, en términos sociales o culturales.

Sin embargo, es justamente a finales del siglo XIX, que ésto que nos parecía natural y por lo tanto no problemático, se vuelve un problema.²⁷ De pronto surge la necesidad de replantear y repensar la animalidad de lo humano. Ahora bien, es importante analizar qué fue lo que posibilitó la emergencia de esta nueva manera de abordar la animalidad de lo humano como problema que se le planteó al pensamiento filosófico. Recordemos que, en 1859, Darwin publicó el texto “On the Origin of Species” [*El origen de las especies*]. Obra en la que el autor inglés desarrolló varias ideas sobre la evolución de las especies, sobre la mutación, así como sobre la historia de la vida o en lo que en términos contemporáneos podemos llamar una biohistoria:

En su libro *El origen de las especies* de 1859 Darwin defendía que las diferentes especies vivientes no tenían unas características fijas, sino que a largo plazo estaban supeditadas a sufrir cambios; el mecanismo de estos cambios era la selección natural, por medio de la cual aquellos individuos de la especie que estaban mejor adaptados al

sinonimia entre estos términos. En esta investigación no se abordarán las diferencias entre estos conceptos. Como nota crítica señalamos que es importante tener esto en cuenta.

²⁷Es importante señalar que para la filosofía crítica no basta con plantear las preguntas de carácter filosófico, sino que además hay que buscar el *a priori histórico* de un determinado modo de preguntar, de una forma de pensamiento. Cuando hablamos de buscar el *a priori histórico*, nos referimos a la tarea de localizar las condiciones históricas de posibilidad que permitieron la emergencia de un determinado modo de pensar, una determinada forma de preguntarse, y por lo tanto de una determinada mirada sobre el mundo y sobre nosotros mismos. En ese caso, no nos hacemos la pregunta directamente, sino que nos preguntamos por las condiciones de posibilidad de cierto modo de preguntar sobre ciertas cosas y no de otras, ya que en cada época surgen ciertas preocupaciones y no otras, surgen ciertas preguntas y no otras. Hacemos esto con el interés de hacer una ontología crítica de nosotros mismos, es decir, de comprender aquellas determinaciones históricas que nos hacen ser lo que somos actualmente y de pensar lo que pensamos sobre nosotros antes y ahora. Podemos señalar que quien propuso el análisis del *a priori histórico* como categoría, fue Foucault.

medio en el que se tenían que mover eran los que sobrevivían y se reproducían. Darwin no podría haber desarrollado su teoría sin el descubrimiento previo de la amplitud del tiempo geológico, otro de los avances científicos del siglo XIX [...]. La teoría de la evolución, como ha llegado a ser denominada (aunque no por Darwin), era muy persuasiva y tuvo grandes implicaciones para el entendimiento de la raza humana, sin contar con el cambio que suponía para las creencias religiosas. (Dentith, 2007, pp141-142)

Este pensamiento de la evolución²⁸ y la mutación,²⁹ a veces denominado darwinismo, generó una revolución en el conocimiento y una fuerte desestabilización en el pensamiento occidental en todos los ámbitos. Primero, en el pensamiento religioso y teológico, puso en cuestión la propuesta creacionista y el origen divino del ser humano. En segundo lugar, en el pensamiento filosófico en relación con las preguntas de qué es el ser humano (es decir, en relación con la búsqueda de la naturaleza humana, una esencia humana), cuál es su procedencia y cuál es su lugar en el mundo. Es importante señalar que esto había sido una preocupación durante el siglo XVIII y el siglo XIX. Y, por último, en el pensamiento científico, particularmente en las ciencias naturales y en la antropología, con las preguntas sobre la antropogénesis,³⁰ es decir las preguntas sobre la génesis del ser humano, que a su vez habían interesado a la filosofía y a la religión. El darwinismo tuvo un gran impacto en el

²⁸ El concepto de evolución es: “[el] desarrollo de nuevos tipos de seres vivos a partir de otros tipos preexistentes por acumulación de diferencias genéticas durante largos periodos de tiempo. Se estudia tomando como referencia el registro fósil y las diferencias anatómicas, fisiológicas y genéticas entre organismos extinguidos. Hoy en día la visión de los procesos evolutivos está basada en su mayor parte en la teoría de la evolución por selección natural formulada por Charles Darwin y Alfred Russel Wallace en el siglo XIX. La teoría de Darwin ha sufrido algunas modificaciones al incorporar los principios de la genética mendeliana, desconocidos anteriormente, y los más recientes descubrimientos de biología molecular, pero todavía constituye un almacén básico de la biología moderna.” (Lawrence (ed), 2003, p241). Cabe resaltar el carácter de no-intencionalidad en el proceso evolutivo: “Según Darwin, la evolución no tiene ningún propósito, no sigue ningún diseño preconcebido, es simplemente oportunista, no se dirige hacia ninguna perfección.” (Alonso, 2010, p274) Carácter este, con el que Nietzsche va a estar de acuerdo en *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (1888), como se mostrará más adelante. Esta idea va a ser central dentro de su propuesta sobre la animalidad del ser humano y para su crítica al antropocentrismo y a la metafísica tradicional.

²⁹ Resulta importante resaltar el concepto de <<mutación>> en la teoría de la evolución, puesto que este va a ser importantes para pensadores como Nietzsche, Deleuze y Guattari. Más adelante lo pondremos en relación con el concepto de devenir que nos permitirá pensar la relación entre el acto de comer, humanidad y animalidad justamente como un proceso siempre en devenir y no como algo dado.

³⁰ En la actualidad continúa teniendo una gran aceptación la teoría de la evolución como respuesta a la cuestión de la antropogénesis. Sin embargo, en algunos lugares se siguen sosteniendo las propuestas creacionistas.

pensamiento filosófico sobre el ser humano, y sobre el desarrollo moderno de la <<antropología>>. Cabe resaltar lo siguiente sobre éste último término:³¹

Aunque este término se empezó a usar en los siglos XVII y XVIII, los auténticos orígenes de la antropología como un tema coherente y cada vez más institucionalizado y preocupado por el estatuto de la humanidad data del siglo XIX, en concreto con la revolución darwinista [...]. La propuesta de que los humanos habían evolucionado en paralelo con otras plantas y animales provocó la necesidad de situar al hombre y sus diferentes manifestaciones dentro de su <<lugar en la naturaleza.>> [...] Todos estos trabajos [los trabajos de Darwin: *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre* (1871)] fueron la base para el establecimiento de la antropología moderna, incluyendo el desarrollo de una escala temporal en la que ir colocando dicha evolución; el descubrimiento del primer fósil con características claramente humanas (por ejemplo neandertales y *Pithecanthropus*); la confirmación de la existencia de una similitud anatómica y de una relación evolutiva entre el hombre y el mono (por ejemplo, el texto de Thomas Huxley *El lugar del hombre en la naturaleza* (1863) [...]; y la documentación de una gran variedad de costumbres sociales y de formas culturales. (Foley, p2007, p36)

Entonces, es a raíz de estos cambios en todos estos ámbitos a mediados del siglo XIX que, a partir del darwinismo y de los efectos que tuvo, aparecen nuevas preguntas que antes no se habían planteado en el campo filosófico. Ciertamente es que a la filosofía siempre le había interesado buscar la *esencia* de lo humano, aquello por lo cual el ser humano se separa y distingue del mundo animal. Pero es en el siglo XIX que surge como preocupación y exigencia repensar lo humano a partir de nuevas categorías. Las preguntas que surgen no van ya dirigidas a separar lo humano de lo animal, sino a preguntarse por la animalidad de lo humano y cómo ésta había caído en un olvido, el olvido de la animalidad de lo humano.

³¹ Es importante señalar que, en el siglo XIX, se entendía otra cosa por antropología: “Hacia finales del siglo XIX no era más que el nombre de una disciplina que se ocupaba de los rasgos físicos del ser humano. [...] La Antropología aparece aquí como una disciplina que se ocupa de los meros rasgos físicos de un individuo, una idea bastante popular durante el siglo XIX, por ejemplo, en C. Lombroso, que afirmaba la existencia de una conexión entre la configuración física y la tendencia al crimen. (Lombroso 1876).” (Schlossberger, 2012, p53)

III. El olvido de la animalidad es una Política de lo animal

El olvido de la animalidad de lo humano es cuando el ser humano no se reconoce como especie animal que es y en la cual nació, y busca otras categorías para visibilizarse, nombrarse y darse sentido; categorías como, por ejemplo: la facultad de razón, el alma, la conciencia, el espíritu, etc. Al hacer ésto, en vez de permanecer en la inmanencia, el ser humano se proyecta hacia el exterior, hacia la trascendencia, dejando de tener presente su animalidad, el ser humano cae en el olvido de su propia animalidad. Y solo mediante *el olvido de este olvido*, se pudieron erigir los discursos acrílicos de lo humano. El olvido de la animalidad de lo humano, es un olvido propositivo porque es producido por una serie de acciones y prácticas.

No es que los seres humanos hayan olvidado esto de manera casual, porque no se trata de un olvido inmediato, sino que, más bien, se trata de un dispositivo que consiste en procedimientos pedagógicos o educativos porque es enseñado en la escuela, ya que detrás de él hay una política de la animalidad. En esta tesis proponemos llamarle a este olvido política de la animalidad. Esta política está conformada por una serie de olvidos que lo han generado y que lo siguen sosteniendo, por ejemplo, la religión, tanto la religión católica como la protestante, que poco a poco logró hacernos olvidar esto en el correr de los siglos, e incluso por parte de algunas prácticas y discursos de la antropología y la biología, que nos hacen pensar que somos lo opuesto a lo animal o que estamos en la cumbre de la evolución, esto último se desarrollará más adelante. Entonces diríamos que se trata de un olvido buscado para lograr un resultado: borrar de sí cualquier resto o residuo de lo animal que, como ya se mencionó arriba, tiene como efecto político poder hacer uso de otras vidas animales. Ya que como dice Derrida:

En resumen, soñaba con inventar una gramática y una música inauditas para representar una escena que no fuese ni humana, ni divina, ni animal con vistas a denunciar todos los discursos sobre el así llamado animal, todas las lógicas o axiomáticas antropocéntricas o antropomórficas o antropo-teocéntricas, la filosofía, la religión, la política, el derecho, la ética, con vistas a reconocer en ellas unas estrategias animales, precisamente, en el sentido humano de la palabra, unas estratagemas, unas astucias y unas máquinas de guerra, unas maniobras de defensa o de ataque, unas operaciones de caza, de depredación o de seducción, incluso de exterminio en una lucha despiadada entre presuntas especies. Como si yo soñase, con total inocencia, con un animal que no le desease ningún mal al animal. Pero es cierto (y es incluso en torno a esta verdad que nos afanamos aquí) que el discurso dominante del hombre en vías de hominización se imagina al animal bajo las especies más contradictorias e incompatibles: bondad absoluta porque natural, inocencia absoluta antes del bien o del mal, el animal sin culpa ni defecto (ésta sería su superioridad como inferioridad) pero asimismo el animal como mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino. (Derrida, 2008, p81)

De la cita de Derrida, se interpreta cómo se ha generado una imagen de lo animal, donde se lo simplifica, ridiculiza o se lo exagera, a partir de la construcción de discursos antropocéntricos y antropomórficos para satisfacer privilegios antropológicos. Derrida denuncia estos usos políticos de dominación al llamarlos <<estrategias animales>>, precisamente en el sentido humano de la palabra “animal”, es decir en el sentido peyorativo de bestialidad y violencia. El ser humano hace uso de estas *estrategias animales*, que son amplias y encuentran sus ramificaciones en todos los terrenos de la cultura, con fines políticos de dominación. Éstas encuentran manifestación en la caza, por un lado, pero también en el exterminio de especies, en el control de la población de las especies animales, en la destrucción de sus hábitats, en su uso para fines biotecnológicos, inclusive en especies vegetales cuando se talan árboles o simplemente se corta un árbol para no hacer sombra a una casa. Derrida concluye que estas *estrategias animales* de lo humano están en el corazón mismo de la hominización, es decir que han sido compañeras del proceso en el que el ser

humano se humaniza, inclusive podría pensarse que esta hominización se da en detrimento de lo animal, en términos como el ser humano se lo figura.

Ahora bien, antes de Derrida, quien se plantea esto como preocupación y se pregunta por este olvido es Nietzsche en algunos textos como: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878) y *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887). Es claro que Nietzsche tenía conocimiento sobre la teoría de la evolución de Darwin.³² Podemos sugerir que el surgimiento de dicha teoría y de las teorías materialistas durante el siglo XIX, le permitieron a Nietzsche replantear la animalidad de lo humano en el pensamiento filosófico.³³ Y con esto abrió un nuevo horizonte de pensamiento y de interrogantes:

Hemos vuelto a aprender de nuevo todo lo que se nos ha transmitido. Nos hemos hecho más modestos en todos los aspectos. Hemos dejado de buscar la procedencia del hombre en el <<espíritu>>, en la <<divinidad>>; hemos vuelto a considerarlo como un animal más. Para nosotros es el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de ello es su espiritualidad. Por otra parte, nos hemos resistido a una vanidad que también aquí quería tomar la palabra: la de considerar que el hombre es el propósito oculto de la evolución animal. El hombre no es de ninguna manera, la corona de la creación, cualquier otro animal se encuentra, como él, en un mismo estadio de perfección... Y al afirmar esto, todavía estamos afirmando demasiado:

³² Eso lo podemos confirmar en su correspondencia, en donde escribe a su amigo Carl von Gersdorff: "Si tienes ganas de documentarte a fondo sobre el movimiento materialista de nuestros días, sobre las ciencias naturales y sus teorías darwinistas, sus sistemas cósmicos, su *camera obscura* animada, pero también sobre el materialismo ético, sobre la teoría de Manchester, etc., no tengo más excelente que recomendarte que *La historia del materialismo* de Friedr. Alb. Lange (Iserlohn, 1866), un libro que por fin da más que lo que promete el título y que se puede, como un verdadero tesoro, leer, releer y meditar." (Nietzsche, p486, carta 562, Naumburg, 16 de febrero de 1868) Es importante señalar que, si bien Nietzsche tenía conocimiento de la teoría de la evolución de Darwin, no la toma tal cual, sino que crea el concepto de Voluntad de Poder, que entiende como poder biológico. Para Nietzsche, la vida no solo busca conservarse, sino que además busca expandir su poder.

³³ Aquí agregamos la siguiente cita que puede ser de ayuda para comprender aún mejor el contexto del surgimiento de este nuevo modo de pensar la animalidad de lo humano: "[...] el materialismo creciente en torno a 1850 y la nueva imagen de la evolución de los seres vivos, incluyendo al ser humano, derivado de la aparición de *El origen de las especies* de Darwin, condujeron a un estado de confusión a la hora de especificar en qué consistía exactamente la naturaleza humana. De modo que algunas décadas más tarde, el concepto se reservó a problemas específicamente psicológicos, lo cual podría explicar que [Nietzsche] lo empleara en tan raras ocasiones, si bien es el autor más importante que formula las preguntas propias de la Antropología filosófica, y ello justo después de Darwin." (Schlossberger, 2012, p54)

comparativamente hablando, el hombre es el menos conseguido de todos los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos --¡todo ello, ciertamente, le hace ser también el más interesante! (Nietzsche, 2011, pp259-260, apartado 14)

De este fragmento podemos interpretar varias cosas que resultan interesantes y significativas para los fines de la presente investigación. Teniendo en consideración que, como ya se mencionó anteriormente, la tradición a la que se refiere Nietzsche es la tradición filosófica que había insistido en buscar lo propio de lo humano como algo planteado siempre por oposición a lo animal. De ahí que se buscara lo propio de lo humano en un mundo más allá de lo humano, un mundo trascendente, en un mundo divino, o en un mundo del espíritu que estuviera fuera de la esfera de lo animal, y por lo tanto que estuviera a salvo de lo animal, pues lo animal podía contaminar de manera salvaje aquel mundo inmaculado de lo humano. Nietzsche realiza un corte con esta tradición dado que en vez de colocar lo humano por encima de lo animal y, por lo tanto, por encima de su propia animalidad. En vez de eso, Nietzsche coloca lo humano de regreso en el mundo de lo animal que, para él, es el lugar que le corresponde. De esta forma Nietzsche contrasta los intentos de la tradición filosófica, que califica de pretensiones vanidosas, que han insistido en definir al ser humano como un ser distinto de lo animal. El ser humano es un animal más.

Por otro lado, Nietzsche combate la idea de que el ser humano es la finalidad oculta de la evolución animal, la idea de que, de algún modo, el ser humano ya estaría preconcebido o predestinado. Para Nietzsche, el ser humano no representa ningún progreso respecto al animal, puesto que no hay tal jerarquía en el mundo animal. Por el contrario, el establecer esa jerarquía, introduce ciertas valoraciones arbitrarias, y a causa de esas valoraciones es que

se puede ejercer un gesto de exclusión de lo humano hacia lo animal. Con ésto se introduce el antropocentrismo.

El antropocentrismo sería la tradición de pensamiento que considera al ser humano como centro de todas las cosas, lo más importante y valioso de todo lo que existe. Más específicamente, al inicio de un ensayo que escribe en 1872, titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*,³⁴ Nietzsche hace una crítica al antropocentrismo, resaltando el carácter contingente de la emergencia del ser humano, así como, a su vez, señala las implicaciones que este tipo de pensamiento acarrea para el conocimiento que puede generar el ser humano sobre el mundo. Su tesis de que, si el ser humano desapareciera, también su conocimiento sobre el mundo, ya que éste no tiene un fin ulterior a los intereses humanos. Dado que la tradición filosófica ha resaltado al intelecto como marca de lo humano y como aquello que le posibilita tener conocimientos sobre el mundo; esto ha dado como resultado una totalización de la filosofía en la teoría del conocimiento.

Continuando con la interpretación del fragmento de Nietzsche, el ser humano es un animal con ciertas características, una de ellas es que puede conocer el mundo, pero no por esta posibilidad de conocer el mundo, el ser humano deja atrás su animalidad. Como parte de nuestra propuesta crítica, sostenemos firmemente que es más bien su misma animalidad la que le permite tener conocimientos sobre el mundo, debido a cierta configuración evolutiva

³⁴ Nietzsche comienza el ensayo de la siguiente manera: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la <<Historia Universal>>: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuan lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana.” (Nietzsche, 1996, p17)

de su cuerpo animal. De esta forma se le da un rol productivo y participativo a la animalidad y su papel que juega en los seres humanos como especie animal. En el comienzo de su ensayo, Nietzsche habla de la contingencia de la especie humana, para hacer frente a los discursos que sostienen la necesidad de su aparición, por ejemplo, corrientes humanistas y algunos pensadores de Idealismo Alemán del siglo XIX. De igual forma, al hacer ésto, Nietzsche hace una crítica directamente a la idea de *progreso* que se ha asociado a la teoría de la evolución. Para complementar esta crítica, proponemos la crítica que hace Stephen Jay Gould de la idea de progreso que ha sido asociada con el término evolución:

La más grave y convincente de las falsas interpretaciones de la evolución consiste en equiparar este concepto con cierta noción de progreso, por lo general inherente y previsible, que conduce hasta la cima humana. Pero lo cierto es que ni la teoría evolutiva ni el actual registro fósil de la vida respaldan tal idea. La selección natural darwiniana sólo produce la adaptación a entornos locales cambiantes, pero no proporciona un esquema global de progreso. Podemos interpretar esta adaptación local como una <<mejora>> de una circunstancia determinada (el elefante peludo que se convierte en mamut soporta mejor los períodos de glaciación), pero una cadena histórica de adaptaciones locales secuenciales no da como resultado una historia de progreso continuo. (Gould, 1996, p129)

De esta cita, interpretamos que, de acuerdo con Gould, es un error equiparar el concepto de evolución con la noción de progreso, pues esta equiparación no se sigue de la teoría darwiniana. Ésta es una de las estrategias para generar el olvido del que hablábamos anteriormente, y que a su vez sería un efecto de la política negativa de la animalidad. Por lo tanto, la política de la animalidad no tiene fundamentos teóricos, puesto que la propia teoría de la evolución no propone la idea de progreso en los seres vivos. En su lugar propone que hay cambios a partir de la selección natural, y estos cambios representan una “mejora” para el entorno local, que a su vez es susceptible de cambiar. Pero estos cambios *no* garantizan el éxito evolutivo de un organismo. Hay mutaciones y hay contingencias en dicho proceso, pero

no hay progreso global, no hay teleología. Por lo tanto, la noción de progreso es una noción adherida ideológicamente al concepto de evolución.

Por su parte, el autor sugiere que esto se debe, en parte, al uso de ciertos íconos canónicos al momento de representar la evolución de las especies. Particularmente el ícono de la marcha del progreso evolutivo³⁵ - ícono que se ha vuelto convencional- que, de acuerdo con Stephen Jay Gould, no representa la historia de la vida, sino que este ícono denota un sesgo sociocultural más que una conclusión biológica. A propósito de las imágenes, el autor advierte el aspecto vital de las imágenes para nosotros, dado que somos animales primordialmente visuales, y esto hace que muchos de nuestros juicios descansen sobre ciertas imágenes. El autor indica que estas imágenes, al no ser analizadas, ejercen fuerza sobre nuestros procesos teóricos y, por ende, tienen influencia en la manera en cómo pensamos (en este caso, la manera en cómo pensamos la evolución). El ícono coacciona al pensamiento, si éste no repara en aquél.

Para el autor, las imágenes de la marcha del progreso evolutivos son un reflejo de pretensiones sociales, más que de los datos o de las tesis darwinianas, porque estas imágenes

³⁵ Agregamos la siguiente explicación para comprender mejor a qué nos referimos cuando hablamos del icono de la marcha del progreso evolutivo y de los sesgos que introduce: “Esta falsa noción de la evolución mantiene una intensa complicidad con uno de los iconos canónicos más comunes para representar cualquier concepto científico: la marcha o la escala del progreso evolutivo. La versión clásica de este ícono -ampliamente usado por la cultura popular en la publicidad y en el humor gráfico, pero también presente en libros de texto y en exposiciones museísticas- muestra una secuencia lineal de forma que avanzan de izquierda a derecha, en el sentido de la lectura (aunque el único ejemplo israelí que he encontrado, un anuncio de Pepsi se representa de derecha a izquierda). La secuencia puede ser global, empezando por una ameba y terminando con un hombre blanco vestido con traje y corbata (lo que a su vez denota otra forma de iconografía sesgada); o más reducida, empezando con un simio encorvado y terminando con un humano erecto. Este tipo de secuencia es, claro está, una parodia. [...] Pero la caricatura funciona, a pesar de todo, pues epitomiza, mediante la simplificación y la exageración, la esencia de lo que muchos entienden por evolución; en una palabra, progreso.” (Gould, 1996, p131) Más adelante, el autor dice: “El sesgo del progreso ha llevado a todos estos artistas a representar la historia de la vida como una secuencia progresiva que va desde los invertebrados marinos hasta el *Homo sapiens*.” (Gould, 1996, p146)

simplifican la teoría o aspectos de ella y, a su vez, resaltan o exageran otros. Muchas veces estos efectos pueden ser sutiles, pero es ahí donde descansa su poder, porque son más eficaces cuando pasan desapercibidos y así generan ciertos prejuicios. Entonces la noción de <<progreso>> adherida a la teoría de la evolución, es el resultado de una imposición sociocultural, y en ningún caso un requisito teórico. Es en ese sentido que los íconos canónicos limitan nuestro pensamiento, llevándonos por ciertos caminos de manera tendenciosa. Stephen Jay Gould dice: “No conozco otro asunto más distorsionado por los iconos canónicos que éste; este tipo de imágenes son un reflejo de nuestras preferencias sociales y de nuestras esperanzas psicológicas, más que de los datos paleontológicos y de las tesis darwinianas.” (Gould, 1996, p128) En esta cita de Gould, podemos interpretar que el autor se refiere a las esperanzas psicológicas del ser humano de ser él la cima de la evolución. Este pensamiento del progreso tiene como uno de sus efectos el que el ser humano, bajo la idea de que él es la cima de la evolución porque se define a sí mismo como superior respecto a los otros vivientes, quiera autoproclamarse como dueño del mundo, de la naturaleza y de los otros animales. Pero este pensamiento está sesgado porque está planteado tendenciosamente y con valoraciones de carácter antropocéntrico. Por eso concluimos junto con Stephen Jay Gould³⁶, lo siguiente:

Así pues, la errónea equiparación de la evolución y progreso denota una tendencia sociocultural más que una conclusión biológica, y no hace falta mucha perspicacia para

³⁶ “Este problema conceptual ha impregnado la biología evolutiva desde los tiempos de Darwin. La propia palabra <<evolución>>, que denota un cambio biológico a lo largo del tiempo, entró en nuestro vocabulario a partir del uso más general que de ella hiciera Herbert Spencer (aplicable a la cosmología, la economía y otras muchas disciplinas históricas) para manifestar su firme convicción en el <<el progreso universal, sus leyes y sus causas>>. El propio Darwin había evitado conscientemente el término en la primera edición de *El origen de las especies*, optando por describir el cambio biológico como una <<transformación regresiva>>. A pesar de que con ello se demarcaba del resto de los biólogos del siglo XIX, Darwin no interpretó el cambio evolutivo como algo inherentemente progresivo.” (Gould, 1996, p130)

localizar el origen de esta tendencia en el anhelo del ser humano de situarse en el vértice de la historia de la vida, como dueño y señor de la Tierra, por derecho propio y necesidad biológica. (Gould, 1996, pp130-131)

IV. Crítica de Nietzsche al antropocentrismo

Para continuar con la crítica de Nietzsche al antropocentrismo, agregamos el siguiente fragmento que resulta significativo e interesante para nuestra propuesta:

Si se busca una explicación de la naturaleza y del hombre que corresponda a nuestras disposiciones más elevadas y fuertes, únicamente se dará con explicaciones metafísicas. ¿A qué se parecerían los hombres sin todos estos sublimes errores?: a los *animales*, creo yo. Si se pensase en un animal dotado del saber de una noticia rigurosa acerca de la naturaleza, con ello no se llegaría al hombre, sino que en lo esencial se seguiría viviendo como un animal, salvo que, en sus muchas horas de ocio, p. ej., como caballo ante el pesebre, leería buenos libros que le harían completamente comprensible que la *verdad* y el *animal* se avienen bien. (Nietzsche, 2001, p375, fragmento: 23[21])

En este fragmento, nuevamente Nietzsche hace una crítica a los discursos metafísicos sobre el ser humano. Esto lo hace dando visibilidad y valor a la condición animal del ser humano. Nietzsche no coloca al ser humano por encima de su animalidad, ni busca una definición de lo humano inspirada en principios abstractos (la razón, el espíritu, el alma, la conciencia, etc.) que es ahí en donde las filosofías de corte metafísico lo habían colocado. Se puede interpretar, más bien, que hace un gesto de reconciliación del ser humano con su propia animalidad. Ya que, para Nietzsche, el ser humano no constituye ningún progreso respecto al animal. Por el contrario, Nietzsche hace ver que en ningún momento el ser humano deja de ser animal por el hecho de ser capaz de tener noticias o conocimientos sobre la naturaleza o sobre sí mismo, como ya se resaltó anteriormente.³⁷ Y tampoco deja de ser animal cuando

³⁷ Sobre las capacidades de conocer y de interpretar el mundo del ser humano, es importante señalar el carácter interpretativo del acto de conocer para el pensamiento de Nietzsche: “[Nietzsche] amplía, [...] considerablemente, el campo de aplicación de la interpretación, en la medida en que no lo concibe solo como interpretación de los textos, sino también como conocimiento interpretativo del mundo; en última instancia

el ser humano se pregunta por sí mismo, por su propia verdad. Por el contrario, Nietzsche muestra que la verdad del ser humano se halla del lado de su animalidad.

En el siguiente fragmento vemos el lugar que ocupan, para Nietzsche, las funciones animales en relación con la conciencia en el ser humano:

Ciertamente, las funciones animales son, por principio, millones de veces más importantes que todos los bellos estados y alturas de la conciencia: estas últimas son un excedente en la medida en que no tienen que ser instrumentos de esas funciones animales.

La vida *consciente* entera, el espíritu juntamente con el alma, con el corazón, la bondad, con la virtud: el trabajo de todo esto ¿a quién presta sus servicios? Al máximo perfeccionamiento posible de los medios (medios de nutrición, de intensificación) de las funciones animales fundamentales: sirve sobre todo a *la intensificación de la vida*. (Nietzsche, 2008, p390: 11[83])

En este fragmento, Nietzsche pone de relieve la animalidad de lo humano dándole un lugar a las funciones animales respecto de las funciones espirituales, lugar que no tenían en el pensamiento filosófico o teórico, o que habían sido asimiladas a la facultad de razón. Dado que la tradición filosófica ha privilegiado las esferas espirituales, que interpretamos como funciones racionales de lo humano, en vez de las funciones fisiológicas, es decir, animales, Nietzsche no propone elegir lo fisiológico frente a lo espiritual, sino que hace de lo espiritual una función más dentro del mundo de lo fisiológico. Lo espiritual aparece entonces como un servidor de la fisiología y no al revés, como se venía entendiendo el cuerpo y la fisiología en el pensamiento filosófico.

[Nietzsche] asigna incluso al ente mismo un carácter interpretativo.”(Heit, 2012, p282) Teniendo en consideración esto, Nietzsche sugiere fuertemente que los animales también interpretan el mundo de acuerdo con ellos mismos, haciendo de la interpretación no un hecho privativo del ser humano, sino del viviente en general: “¿La tiene también el animal? ¿No se inclina él también, como ser vivo, a la interpretación según el mismo?” (Nietzsche,2015, p371, fragmento 543)

V. El rostro de lo humano y el animal sin rostro

Arriba hemos hecho mención de Stephen Gould, quien ha señalado la importancia de las imágenes para los seres humanos, en la medida en la que somos animales eminentemente visuales, por lo tanto, las imágenes influyen en nuestros procesos teóricos. A partir de esa premisa, argumentamos que otra de las razones del olvido, es el uso histórico que se ha hecho de la imagen de lo humano por parte de algunos discursos religiosos, como por ejemplo el discurso cristiano, lo que ha alimentado los imaginarios occidentales, generado con ello una desfiguración o un sesgo de nuestra mirada sobre nosotros mismos y sobre la animalidad del cuerpo.³⁸ Cuando hablamos de imágenes de lo humano nos referimos específicamente y exclusivamente a iconografías de lo humano cristianas: imágenes, obras de arte, íconos, estatuas, etc. Esto a partir de que en el pensamiento religioso se ha planteado que el hombre es superior, y que el animal y el ser humano son incomparables. Por ejemplo: una de las imágenes cristianas que pesan tanto en nuestra cultura es la imagen de Jesucristo con cuya cara se ha identificado el rostro de lo humano, y así ha fabricado el imaginario visual y estético de nuestra cultura en torno a la imagen del ser humano. Además, en este ejemplo, hacemos notar las proyecciones eurocéntricas del rostro de Cristo, pues, en realidad, en términos semióticos y antropográficos se trata de una cara europea, dado que no se ha utilizado el rostro negro, ni un rostro asiático para la construcción de la imagen de Cristo.³⁹

³⁸ La cuestión de los usos políticos de las imágenes por parte del discurso religioso es abordada en el libro de Patrick Boucheron (2018) *Conjurar el miedo. Ensayo sobre la fuerza política de las imágenes*. [Traducción de Horacio Pons] Argentina. Editorial Fondo de Cultura Económica. Y también remitimos al lector al libro de Serge Gruzinski (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México. Fondo de Cultura Económica.

³⁹ "Y eso por una razón muy simple. El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo." (Deleuze & Guattari, 2004, p181) Cfr. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2004) "Año cero – Rostridad" en <<Mil Mesetas Capitalismo y Esquizofrenia>>, Valencia, Editorial PRE-TEXTOS.

Por lo tanto, concluimos que ha habido un uso ideológico de las imágenes de lo humano por parte del pensamiento y prácticas cristianas, que continúan en la actualidad.

Por otro lado, argumentamos que otra de las razones que contribuye a este *olvido* es que, en Occidente, se han creado lenguajes distintos para hablar del cuerpo humano y otros para hablar del cuerpo animal (por ejemplo, los lenguajes de la biología, de la medicina, de la medicina veterinaria, de la política, del arte. Se trata de vocabularios dentro de campos de investigación determinados), generando con esto una exclusión y desfiguración de lo animal en el cuerpo humano, en virtud de esta exclusión ha nacido la imagen de lo humano que ha alimentado por tantos siglos los imaginarios occidentales. Hay que decir que la metáfora ha contribuido a estos ejercicios de exclusión, puesto que al nombrar algo se le ubica en un campo de investigación determinado y se le excluye de otros campos. Por ejemplo, cuando únicamente se trabaja con las metáforas de lo humano y no de lo animal. En este punto realizamos una crítica al carácter antropocéntrico y antropomórficos de nuestro lenguaje, que está lleno de metáforas, de antropocentrismos, etc. como dice Nietzsche.⁴⁰

El tipo de vocabulario que se utiliza para describir un objeto, interviene en nuestra percepción del objeto descrito, “[...] al ver que cuando describimos algo elaboramos un modo de presentarlo, le atribuimos una característica (facilitando su inclusión en un determinado conjunto, esto es, su clasificación) o damos algún rasgo que ayude a (re) identificarlo.” (García Selgas, 1988, p793).⁴¹ Con base en esto, afirmamos que hay usos de

⁴⁰ “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal.” (Nietzsche, 1996, p25)

⁴¹ “Ni el más ingenioso de los positivistas o de las teorías del reflejo sería capaz de mantener hoy en día que la descripción, esto es, el dibujo o (re) presentación lingüística de un fenómeno, pueda ser hecha sin las

la oposición, a la que hemos hecho mención anteriormente, que intervienen en las descripciones del cuerpo del ser humano y del cuerpo del animal. Un ejemplo de esto, es el hecho de que distinguimos dos vocabularios separados y distintos, uno para hablar del cuerpo humano y otro para hablar del cuerpo animal, por ejemplo: cuando hablamos de las extremidades humanas, hablamos de <<piernas>> y <<brazos>>, pero cuando hablamos de las extremidades de un animal, hablamos de <<patas>>, y se califica de insulto (moral) cuando a una persona se le dice que tiene <<patas>> en vez de <<piernas>>, algo similar sucede con la palabra <<pies>> para los humanos y con la palabra <<pezuña>> para los animales.⁴²

También esto sucede cuando hablamos de la cara de un ser humano, lo hacemos recurriendo a la palabra <<rostro>>, con todas las connotaciones antropológicas, antropologizantes, y afectivas que arrastra el uso de este término, pero cuando hablamos de la cara de un animal, recurrimos a la palabra <<jeta>> o a la palabra <<hocico>>. Pero si, como se ha mostrado en nuestro discurso, se reinterpreta en el modo de nombrar, es decir, llevado a otros propósitos, entonces modificamos los efectos que ese modo de nombrar acarrea, es decir se modifica un comportamiento, se modifica nuestra relación con lo animal.

En ese sentido, si cuando nos referimos a la cara de un animal modificamos el uso de la palabra <<jeta>> u <<hocico>> y la remplazamos por la palabra <<rostro>> (diríamos: el rostro de un animal), entonces podríamos leer y reconocer el sufrimiento de un ser vivo en su rostro, puesto que los seres humanos podemos reconocer el sufrimiento en el rostro del

distinciones que la práctica sociomaterial ha ido configurando y el lenguaje institucionalizado.” (García Selgas, *op.cit.*, p790)

⁴² Por supuesto que podríamos indagar más ejemplos de este hecho en nuestro lenguaje, es cuestión de prestar atención a nuestras expresiones, nuestros vocabularios y maneras de nombrar.

otro, que siempre ha quedado restringido al rostro humano, restringido al rostro antropologizado. Ya que como dice LaCapra: “Más aún [...], la capacidad de sufrir es algo que los humanos compartimos con otros animales, algo que se relaciona con la empatía [...]” (LaCapra, *op.cit.*, p244) Entonces, al hacer este cambio, podríamos reconocer, en ese sentido, el sufrimiento en el otro como animal, hasta ahora sin *rostro*. Por otro lado, para completar nuestra crítica, cabe mencionar que al analizar el valor etimológico de la palabra <<rostro>>, descubrimos que, en el castellano medieval, significó ‘hocico’, ‘pico’ y ‘boca’ y posteriormente se fue extendiendo el sentido de ‘boca’ al de ‘cara, faz’.⁴³

Entonces con nuestra puesta en cuestión, abrimos la posibilidad de conversar, inclusive de responder, con otros animales, que generalmente son silenciados, ignorados y victimizados con base en que los consideramos *mudos*, sin acceso a la palabra y asumimos que éstos únicamente reaccionan, pero no responden, surge la pregunta: ¿Y si el animal respondiese? En ese sentido, al mostrar lo arbitrario de nuestro lenguaje, podríamos replantear nuestra relación con el lenguaje, con la escucha, y con las respuestas de otra manera, inclusive nuestras relaciones lingüísticas con otros vivientes, relaciones lingüísticas que luego repercuten en relaciones no-lingüísticas, es decir en nuestro comportamiento con los seres vivos. Se abre la posibilidad de incluirlos en la conversación e incluirnos en las

⁴³ “ROSTRO, del lat. RŌSTRUM ‘pico’, ‘hocico’; esto, y también ‘labio’, ‘boca’, es lo que todavía significa en el castellano medieval, pero pronto se extiende del sentido de ‘boca’ al de ‘cara, faz’. *I^a doc.:* *Cid*. El lat. RŌSTRUM era derivado normal de RŌDĒRE, con el sufijo instrumental -TRUM; en consecuencia, significaba propiamente ‘pico de ave’, y otras veces ‘hocico de cerdo’ o ‘de perro’. Sólo en autores muy vulgares, como Plauto y Petronio, llega a aplicarse al hombre, pero entonces se trata de un insulto o chanza, exactamente con el tono que tiene en cast. Un empleo análogo de hocico o jeta. Pero en toda la Edad Media el castellano rostro conserva aún su valor etimológico de ‘pico’ u ‘hocico puntiagudo’ [...]” (Corominas & Pascual, 1983, p77)

suyas, lo que abre la posibilidad de un responder como responsabilidad, en sentido derridiano, para con el viviente en general.⁴⁴

Por otro lado, cada discurso produce sus propios *objetos de discurso*.⁴⁵ En ese sentido, el término <<hombre>> no sería un objeto anterior y exterior a los discursos de las distintas antropologías positivas (antropología cultural, física, etc.), sino que, por el contrario, cada discurso produce su propio repertorio de términos a utilizar y decide los rasgos semánticos que cada termino debe incluir y cuales debe excluir, cómo deben ser usados los términos en relación con otros términos, así controla el sentido de lo que se dice sobre cada término. Cada discurso contornea discursivamente (semántica y pragmáticamente) sus objetos de conocimiento, individualiza y caracteriza sus objetos, construye modos de presentación. En ese sentido los discursos de las antropologías positivas no serían el lugar privilegiado para enunciar las verdades de lo humano, en la medida en la que ningún discurso es neutro, porque, en todo momento, las distintas producciones discursivas de cada disciplina interpretan, seleccionan, jerarquizan los términos, las categorías, los argumentos, los ejemplos a utilizar en su propia producción teórica.

En conclusión, hemos visto que la categoría y el concepto de lo humano es producido por discursos y también por ciertas prácticas, entre ellas, el uso histórico de la producción de las imágenes cristianas con las que se identifica lo humano, agregamos también el ejemplo de la práctica jurídica donde lo humano es considerado un atributo superior. Estas producciones y

⁴⁴ Sobre la pregunta: ¿Y si el animal respondiese? Cfr. Derrida, Jacques (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid. Editorial Trotta. Sobre la cuestión de la responsabilidad para con el viviente en general Cfr. Derrida, Jacques (2005) <<Hay que comer>> o *el cálculo del sujeto*. Entrevistado por Jean Luc-Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragnolini., en *Confines*, n.17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de Derrida en castellano. [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm] [consultado el 1 de septiembre del 2017]

⁴⁵ Cfr. Foucault, Michel (2009) *El orden del discurso*. [Traducción de Alberto González Troyano] México. Fábula Tusquets Editores.

prácticas son parte y a la vez han alimentado los imaginarios occidentales, y los siguen alimentando.

VI. Sin acceso a la palabra ni a la verdad

Hasta este punto hemos señalado algunos puntos históricos con el fin de dar cuenta de algunas transformaciones semánticas de los términos <<humano>> y <<animal>> que vemos asociados al acto de comer, con el fin de hacer una crítica de los vocabularios que se han usado para hablar de lo humano y lo animal que atraviesan el acto de comer. Hemos hecho la crítica al antropocentrismo con la propuesta nietzscheana y la propuesta crítica de Stephen Jay Gould en relación con la teoría de la evolución. Al hacer ésto, hemos podido dar cuenta del carácter arbitrario y tendencioso con el que se han construido los discursos sobre lo humano y lo animal, puesto que en estos discursos se plantea al animal como aquél siempre en falta de aquello que el ser humano si tiene. Para reforzar la crítica de estos discursos y proporcionar ejemplos que aclaren este punto podemos citar la entrevista de Derrida :<<Hay que comer>> o *el cálculo del sujeto* (2005). En dicha entrevista se hace un análisis sobre los discursos del sujeto humano; para eso, Derrida enlista una serie de características que el animal no posee y que el humano si, resaltando que éstas características son las que permiten la distinción dogmática entre lo humano y lo animal:⁴⁶ el animal no tiene poder de preguntar (Dasein), no es ni será sujeto, no tiene subjetividad, no tiene inconsciente (de acuerdo con

⁴⁶ Se hace una breve síntesis de los ejemplos que Derrida propone en dicha entrevista, no acudimos a las citas ya que Derrida dice todos estos ejemplos a lo largo de la entrevista y en relación con varios tópicos específicos, que por razones de delimitación de la investigación no se abordaran aquí y citarlos implicaría especificar cada tópico. Se realiza esta síntesis de manera cuidadosa con la interpretación de la lectura y crítica de Derrida. Desde luego reconocemos el carácter reduccionista de hacer esto, por eso se invita al lector interesado a realizar la lectura completa.

Freud), no tiene conciencia, no tiene lenguaje,⁴⁷ no tiene relación con la muerte, no tiene o no es Dasein (de acuerdo con Heidegger), no tiene relación con el otro como otro, no tiene relación a sí humana, no tiene logros (logros culturales, por ejemplo),⁴⁸ y no tiene mundo.⁴⁹ Nosotros agregamos a esta lista que se considera que el animal no tiene facultad de razón.⁵⁰ Derrida muestra cómo estas características aparecen como supuestos de carácter antropocéntrico de dichos discursos. Planteado de esa manera, se entiende que el ser humano es siempre algo más y mejor que un mero animal. Y que todas aquellas cualidades que reúne el ser humano que lo hacen ser lo que es, el animal las desea o las acosa o está en aspiración de tenerlas. Como si el animal permaneciera como un humano oculto, privado de no tener acceso al mundo de lo humano, y por lo tanto sin acceso a la palabra ni a la verdad. Entonces, la filosofía ha condenado a la animalidad a no tener acceso a la palabra ni a la verdad, ya que parte del supuesto de que la verdad es únicamente lingüística y humana. Esto forma parte de la política negativa de la animalidad de la cual hablamos anteriormente, porque es un poder que ejercemos contra la animalidad.

Por supuesto que, como hemos visto, estos discursos son violentos porque crean la figura del animal siempre en falta en relación con el humano o para el humano y desde el mundo

⁴⁷ “El lenguaje es (como la razón o incluso el afecto) uno de los criterios invocados para diferenciar a los humanos de los no humanos, casi siempre de manera denigrante para estos últimos, y la gente se pone incómoda cuando la diferencia resulta probadamente inestable (como debe de ser).” (LaCapra, *op.cit.*, p91)

⁴⁸ “Lo más corriente ha sido asociar la cultura con el ser humano [...] Sin embargo, se ha abierto paso recientemente la idea de que, si la cultura consiste, entre otras cosas, en poseer algún lenguaje para la comunicación, usar instrumentos, organizarse socialmente, etc. no hay razón para restringir la cultura al mundo humano. En muchas especies animales puede observarse rasgos culturales.” (Ferrater, *op.cit.*, p699)

⁴⁹ Por ejemplo: “[...] para distinguir lo humano de lo que no es humano, incluyendo al animal, que no debería ser [...] considerado, en términos neoheideggerianos, carente de un mundo o de una forma de vida propios [...]” (LaCapra, *op.cit.*, p248). El subrayado es del original.

⁵⁰ “Sólo que ... se nos había prometido más. Habíamos de entender el mundo. Por cierto, esto significa, si es que significa algo: convertirnos en el mundo, cesar de ser un mero animal humano. Se nos había contado acerca de nuestra razón divina. Eso ahora se terminó. El lenguaje, es decir, la razón, es un órgano animal. Esto es, con mucho, lo mejor que se puede decir de ella.” (Landauer, *op.cit.*, p117).

humano. Podemos asociar a ésto el hecho de que estos discursos sobre lo humano y lo animal no han querido reconocer el no-privilegio de la especie humana sobre las demás especies animales. El ser humano no quiere renunciar a sus privilegios en relación con el dominio sobre otros vivientes. Privilegios que él mismo se ha otorgado y estos discursos le han permitido justificarlos. Pero es una autojustificación puesto que él se ha definido de estas maneras, desde estos discursos que él mismo ha construido a lo largo de la historia y que excluyen lo animal. Esto nos abre la posibilidad de preguntarnos por lo animal de otra manera, una que no parta de una restricción o de una privación, lo que, quizás, nos llevaría a nuevas respuestas o, por lo menos, otro tipo de respuestas. Con ésto mostramos lo paradójico de lo humano que cree haber borrado de sí toda huella animal. Más adelante veremos cómo estos discursos se ponen en cuestión al analizar el acto de comer. Para continuar nuestra investigación de los términos asociados al acto de comer, ahora planteamos que el acto de comer se ha planteado en otro campo de lucha. Por ejemplo, en relación con la cultura y la civilización y, por otro lado, la naturaleza.

VII. El acto de comer y su valor cultural

Se entiende que el acto de comer tiene un valor cultural o civilizatorio y que por lo tanto es una actividad *valiosa*. Es decir, el acto de comer ha planteado un estatus determinado como marca de la evolución de los seres humanos, por ejemplo, para ciertos biólogos o ciertos antropólogos o etnólogos. Por ejemplo, Lévi-Strauss analiza el paso de lo crudo a lo cocido como una marca del proceso de hominización.⁵¹ Entonces el acto de comer tiene un valor determinado distinto según las diferentes disciplinas. En este sentido el comer puede ser un

⁵¹ Cfr. Lévi-Strauss, Claude (2002), *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*, México, D.F., Editorial Fondo de Cultura Económica.

acto ritual, ceremonial, fiesta, juego, goce, también puede ser espectáculo, y puede ser todo esto a la vez pues estos términos no son mutuamente excluyentes. Es en ese sentido que nos “humanizamos”, dado que los seres humanos aprendemos todo en comunidad.

Ahora bien, analizando esto con detalle advertimos que tradicionalmente, “La cultura se define por su carácter humano como oposición a la naturaleza, en una de las parejas binarias fundamentales del pensamiento metafísico occidental.” (Aráujo, 2009, p71) Donde se suele pensar que la civilización o la cultura serían el resultado de la liberación o la superación de la animalidad de lo humano. Ésto tiene un valor para cuestionar, puesto que alternativamente, podríamos pensar que la civilización y la cultura se hallan invadidas por la animalidad y que inclusive *es la animalidad la que las produce*. Sostenemos que es la animalidad del ser humano la que le ha permitido tener cultura y civilización y no que, gracias a ellas, el ser humano se ha librado de su animalidad. La animalidad crea cultura y civilización por la necesidad de conservarse y expandirse, ya que como dice Vanessa Lemm: “Desde esta perspectiva, la cultura no resulta interesante porque sea un medio a través del cual la humanidad se separa o emancipa a sí misma de la animalidad, como suelen suponer estas tradiciones [la tradición del humanismo y la ilustración], sino porque se encuentra invadida por la animalidad.” (Lemm, 2010, p16) Inclusive, para contrastar aún más la idea de que gracias a la cultura el ser humano se humaniza y se emancipa de la animalidad, citamos a Nietzsche, quien hace una exaltación de lo animal. “La fuerza y el poder de los sentidos constituye un fundamento esencial en el hombre bien formado y completo; ante todo debe formarse el magnífico <<animal>>; ¡qué importa toda humanización!” (Nietzsche, 2015, p666, fragmento 1038) Él resalta el papel de los sentidos y el del cuerpo animal en el cual nació el ser humano, como elementos protagónicos del proceso de la formación de un ser

humano completo, frente a únicamente el proceso de humanización, entendido como la adquisición de conciencia y la facultad de razón. Ciertamente, este último fragmento de Nietzsche puede ser cuestionado, puesto que llevaría a privilegiar lo animal por encima de lo humano. Más adelante se analizarán las alternativas al reduccionismo en el que podemos caer si no pensamos atentamente estas relaciones. Sin embargo, por otro lado, es importante señalar que, considerando el contexto de los veintiséis siglos de historia de la filosofía en la que se ha reiterado y reivindicado el prejuicio de valorar y privilegiar lo humano, es valioso el gesto que hace Nietzsche para decir de manera muy contundente, que es más importante lo animal en el proceso de formación del ser humano frente a la humanización.

VIII. El acto de comer y el devenir animal

El acto de comer presenta la paradoja entre: por un lado, la dimensión cultural, comunitaria e histórica, es decir humana y humanizante, y, por otro lado, la dimensión animal, ya que el acto de comer muestra nuestra condición animal, porque necesitamos comer para poder seguir vivos. La presente investigación parte de esta paradoja o tensionalidad, y en vez de tratar de resolver la tensionalidad, ponderando alguno de los términos (humano *o* animal) para definir el acto de comer y por lo tanto definirnos a nosotros mismos, proponemos luchar contra esa fuerza que es la que nos lleva generalmente a resolver en una respuesta unívoca y reduccionista. Proponemos otra vía de pensamiento como alternativa a la anterior. Partimos de la idea de que el lenguaje tiene fuerza sobre nuestros procesos teóricos, porque nos lleva por determinados caminos de pensamiento, este proceso vehicula gestos de exclusión y prejuicios. Proponemos que en vez de colocar lo humano por *oposición* a lo animal, remplazamos la <<*o*>> de la oposición (humano *o* animal) por <<*y*>> que permite pensar la unión en relación de coordinación y no de oposición, con la finalidad de no

elegir uno de los dos polos de la contradicción, porque en sentido estricto no hay contradicción. El acto de comer es humano y animal. Realizando esta operación lingüística, modificamos su sentido y por lo tanto los efectos que tiene sobre el pensamiento y sobre nuestra manera de relacionarnos con lo animal. Con este cambio se abren nuevas rutas, nuevos caminos para el pensamiento de la animalidad y la humanidad de lo humano, puesto que ambos están presentes en el acto de comer. Además, este cambio nos permite proponer que el acto de comer no está cerrado, sino que tiene un carácter de *multiplicidad*. Es decir que está abierto a lo múltiple, a lo plural, porque tiene múltiples dimensiones: es multidimensional, ya que, por un lado, presenta la dimensión de lo humano y por otra la dimensión animal. Estas dimensiones no son opuestas la una a la otra, son, más bien, distintas multiplicidades que el propio acto de comer permite.

Al introducir el término <<multiplicidad>> para entender las relaciones entre lo humano y lo animal que atraviesan el acto de comer, podemos introducir el concepto de *devenir* para hablar de lo humano y lo animal, ya que como mencionan Deleuze y Guattari: “No debe extrañarnos, hasta tal punto el devenir y la multiplicidad son una sola y misma cosa. Una multiplicidad no se define por sus elementos, ni por un centro de unificación o de comprensión. Una multiplicidad se define por el número de sus dimensiones; no se divide, no pierde o gana ninguna dimensión *sin cambiar de naturaleza*.” (Deleuze & Guattari, 2004, p254) La multiplicidad significa múltiples dimensiones inmanentes, sin que se sobrepongan las unas a las otras, por lo tanto, no hay superioridad de una dimensión sobre la otra, puesto que todas se encuentran en el mismo nivel de inmanencia. “Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino al contrario, de la forma más

simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone [...]” (Deleuze & Guattari, 2004, p12)

Es importante señalar lo siguiente sobre el devenir:⁵²“Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. [...] Devenir no es progresar ni regresar según una serie.” (Deleuze & Guattari, 2004, p244) Aquí relacionamos el concepto de devenir con la categoría darwiniana de mutación, que mencionamos más arriba, puesto que la mutación implica que no hay predeterminación. El devenir no implica una correspondencia de relaciones, tampoco de semejanzas ni de identificación. Devenir no es imitación. Devenir no es tampoco una analogía de proporción. Y, sobre todo, devenir no tiene relación con la evolución, porque en el devenir no hay nada que evolucione, más bien hay involución.⁵³ Es importante señalar que no hay teleología en el devenir, no se trata de un futuro. El devenir es un trance, es tránsito, conlleva la idea de flujo. Por eso el devenir siempre conlleva la idea del *entre*. Devenir es eso que pasa *entre*. Pero hay dos maneras de interpretar el *entre*: una de ellas es interpretarlo con oposición, y la otra, que es la que nos interesa, es interpretarlo sin oposición, como un punto de paso. El *entre* es el punto de indiferencia, la indiferencia es el punto anterior a la separación. Esa separación entre lo humano y lo animal que se ha reforzado a lo largo de veintiséis siglos de historia de la filosofía. El devenir no es progreso, es más bien proceso.

⁵² Agregamos la siguiente cita sobre el verbo devenir en el pensamiento de Deleuze y Guattari, con el fin de precisarlo: “Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni a “ser”, ni “equivaler”, ni “producir.” (Deleuze & Guattari, 2004, p245

⁵³ “En ese caso, nosotros preferiríamos llamar “involución” a esa forma de evolución que se hace entre heterogéneos, a condición de que no se confunda sobre todo la involución con la regresión. El devenir es involutivo, la involución es creadora. Regresar es ir hacia el menos diferenciado. Pero involucionar es formar un bloque que circula según su propia línea “entre” los términos empleados, y bajo las relaciones asignables.” (Deleuze & Guattari, *op.cit.*, p245)

Por esa razón, no es un estado, implica algo que no está fijo. Y por esa misma razón no es evolución. Devenir implica desterritorializar aquello que sería lo específico, *lo propio* de lo humano, aquello que el discurso filosófico estratificó, porque rompe territorios para permitir ciertas fugas. El acto de comer es un devenir porque tiene gestos humanos y también rasgos animales. Por lo tanto, en el acto de comer, el cuerpo deviene humano, deviene animal. Privilegiando el devenir de ambos podemos responder a la pregunta: ¿Quién come? La respuesta es: el cuerpo; es el cuerpo el que come, y ese cuerpo que come es tanto humano como animal.

Es importante hacer notar que no hay apropiación del devenir por parte de un sujeto, en el sentido de que sea el devenir perteneciente a alguien, no es el devenir del cuerpo; más bien el cuerpo, en el acto de comer, entra en un devenir. Porque, de acuerdo con Deleuze y Guattari: “Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene.” (Deleuze & Guattari, 2004, p244).

Devenimos humanos y animales a partir de ciertas prácticas, una de ellas es el acto de comer, porque cuando comemos estamos *entre* lo humano y lo animal. A través del acto de comer, el cuerpo entra en un devenir humano y animal y esto es porque los devenires se dan siempre en el cuerpo.⁵⁴ A partir de la categoría del acto de comer, podemos acercarnos a la

⁵⁴ Los devenires no se dan únicamente en el cuerpo, sino también en la historia, puesto que el devenir humano y el devenir animal son parte de la historicidad. Por ejemplo, en siglos anteriores, ha habido momentos en los que se han encontrado niños que crecieron aislados de la civilización y que se desarrollaron con un grupo animal (lobos, monos o perros). Este tipo de ejemplos, han sido tomados como una puesta en cuestión del devenir animal de los humanos y del devenir humano de los animales, lo que nos muestra el carácter histórico de la vida de los seres humanos, de los animales, en fin, de la vida en general, lo que nos permitiría hablar de una biohistoria. Los casos que se han encontrado de niños que crecieron con un grupo animal no-humano, nos muestran la indeterminación tan grande del cuerpo al nacer, puesto que estos niños, al no crecer dentro de una comunidad humana, adquieren pautas de comportamiento similares a la especie animal en la que crecieron, por ejemplo, aprender a ladrar o aullar, aprenden a andar de manera semejante a esos animales, y no desarrollan

animalidad de lo humano en la medida en que, siendo el ser humano un ser vivo, se alimenta para seguir vivo y poder reproducirse un día más. A través del acto de comer, los seres humanos devenimos animales, es decir, nos volvemos animales en cada bocado, en cada comida, devenimos animales, porque gracias a él seguimos vivos.⁵⁵ Nos reproducimos día a día mediante el acto de comer. En él se muestra nuestra no-distinción con los animales. En cada comida, actualizamos las fuerzas animales en nosotros. Éstas se actualizan en nuestro modo de digerir y de ingerir los alimentos: porque nuestro sistema digestivo y nuestro aparato de masticación (que implica la mandíbula, los dientes y la lengua) son *animales*, puesto que somos mamíferos.

Los malestares digestivos después de comer un alimento son malestares del cuerpo, del cuerpo animal. Según las prácticas alimenticias estropeamos ciertos órganos. Hablaríamos de las dolencias del cuerpo, las dolencias del animal en que devenimos. Por otro lado, hay un carácter activo o de fuerza por parte del cuerpo en el acto de comer. Todo el cuerpo se ve involucrado: desde el torso que se dispone a comer y se coloca frente al alimento hasta las manos que agarran el alimento para sostenerlo y llevarlo a la boca (es el cuerpo el que se ensucia al comer), ya que es el cuerpo el que mira el alimento que va a comer, lo olfatea o lo huele, en función de esto lo come o no lo come. Luego mastica el alimento, lo envuelve con su lengua, lo llena de saliva y lo digiere, todo de manera sumamente participativa y activa. Finalmente lo excreta después de unas horas. La excreción junto con los gases que genera,

lenguaje humano. Esto es un ejemplo de que la plasticidad radical del cuerpo, y de la vida en general. *Cfr.* Itard, Jean (1982), *Memoria e Informe sobre Victor de l'Aveyron*, Madrid, Editorial Alianza.

⁵⁵ También hay devenires humanos de los animales en los que lo animal se humaniza. Un claro ejemplo es cuando un animal entra en el mundo humano, se le humaniza y adquiere pautas humanas de comportamiento, por ejemplo, come cierto tipo de alimentos y se vuelve selectivo con ellos. Otro ejemplo de devenir humano del animal es cuando un animal se le suministran ciertos medicamentos a partir de prácticas veterinarias o se le colocan una prótesis porque ha perdido una extremidad o su funcionalidad. Aunque en este último ejemplo también hablaríamos de un devenir-*cyborg*, sobre el cual hablaremos más adelante.

gases que produce el cuerpo, igualmente forman parte de este devenir animal a partir del acto de comer. Aunque la excreción de los deshechos sea ocultada en el habla cotidiana porque ha sido moralizada, y por ello sentimos vergüenza. El devenir animal en el acto de comer tendría relación con la aparición del hambre, pues es el cuerpo el que produce la sensación de hambre (que experimentamos como algo violento), así como la de saciedad. Al mismo tiempo, el devenir animal en el acto de comer tendría relación con el vómito, pues es el cuerpo el que vomita, en un intento de purgarse, de expulsar aquello que rechaza. Los animales vomitamos. Durante el vómito, las fuerzas del cuerpo se ponen a trabajar de manera sobreabundante para sacar el alimento del estómago; el cuerpo *todo* se halla implicado en este proceso. Este carácter activo que implica el acto de comer está en relación con las fuerzas animales. Finalmente, en el devenir animal a través del acto de comer habría una relación con la muerte, porque el cuerpo come para no morir. Comemos para no extinguirnos, no acabarnos, para no desaparecer. En esto hay una reactivación de la supervivencia.

IX. El acto de comer y sus mediaciones

Si bien es cierto que nos volvemos animales, devenimos animales a través del acto de comer, también es verdad que no dejamos de ser humanos en este devenir, ya que a través del acto de comer nos volvemos humanos, nos humanizamos: devenimos humanos. En la medida en la que nos hacemos humanos aprendiendo a comer en comunidad. En ese lugar de la comunidad aprendemos todo lo que implica el acto de comer en su dimensión humana y cultural. No hay una humanidad dada de antemano, anterior al contacto con otros seres humanos, sino que nos hacemos humanos durante el proceso en el que aprendemos a comer en comunidad con otros seres humanos. Es común porque el acto de comer funda comunidad entre aquellos que comparten una comida, y también es común porque todos los seres

humanos lo llevamos a cabo. Sin embargo, no todos lo llevan a cabo de la misma manera: hay múltiples maneras de comer, múltiples comidas, de acuerdo con cada comunidad y con cada cultura. Por consiguiente, a través del acto de comer construimos la subjetividad,⁵⁶ debido a que la comida siempre va acompañada de valores, afectos, ideas, connotaciones culturales, históricas, lingüísticas y subjetivas. No comemos cualquier cosa, comemos aquello que nos habla, a lo que nos sentimos cercanos y no lejanos. Se crea una relación del recuerdo y del significado connotado con el alimento, es decir, se produce un sentido en lo que comemos, porque los alimentos nunca aparecen solos ante nuestra mirada, siempre van acompañados de estas connotaciones. En la medida en que estas mediaciones nos permiten arropar al alimento con nuestra mirada de cierta manera y no de otra. Nos permiten apropiarnos del alimento de una manera muy cercana y en cierta forma afectiva, puesto que los seres humanos no comemos sólo para saciar nuestras necesidades (como tampoco es seguro que todos los animales coman únicamente para saciarse, ciertamente, como se ha resaltado en esta investigación, esto tiene valor para ser cuestionado). En este sentido es que comemos para constituir nuestra subjetividad. Aunque esa subjetividad nunca sea fija, ni

⁵⁶ El tema de los procesos de subjetivación tiene relación con la forma de entender el sujeto. Dado que hay una tradición filosófica que parte de Descartes hasta Sartre, autores que han propuesto una filosofía del sujeto en la que a éste se le entiende como una sustancia originaria, ahistórica, autoconstituida, y por lo tanto como algo que es siempre idéntico a sí mismo. Frente a esa manera de entender el sujeto, autores como Nietzsche, Foucault y Adorno afirman que el sujeto no es ninguna sustancia originaria ahistórica, no es algo completamente nacido y por lo tanto acabado, sino que siempre es el producto histórico de ciertas relaciones culturales, políticas, sociales y lingüísticas específicas, que hacen de éste un producto históricamente comprensible. “En consecuencia, queda por pensar al sujeto como un objeto históricamente constituido sobre la base de determinaciones que le son exteriores. [...] La afirmación de que el sujeto tiene una génesis, una formación, una historia, y de que no es originario [...] si el sujeto se constituye, no lo hace contra el telón de fondo de una identidad psicológica, sino a través de prácticas que pueden ser de poder o de conocimiento, o mediante técnicas de sí.” (Revel, 2009, pp129-130) Por lo tanto, el sujeto siempre está en tránsito, está haciéndose, está en proceso de formación y transformación. Teniendo esto muy claro y muy presente, nos referimos al proceso de subjetivación a partir del cual nos construimos a nosotros mismos a partir de ciertas prácticas, prácticas que, a su vez, están siempre dentro de las determinaciones históricas, culturales, políticas, sociales, morales y lingüísticas; todas ellas específicas y cambiantes, en las cuales nacemos y nos desarrollamos. Los modos de subjetivación son: “[...]la manera como la relación con nosotros mismos, a través de una serie de técnicas de sí, nos permite constituirnos como sujetos de nuestra propia existencia. [...] ¿A qué procedimientos apela el individuo para apropiarse o reapropiarse de su relación consigo mismo?” (Revel, 2009, pp128-129)

redonda, ni completamente nacida, ni privativa de un individuo. Arropamos al alimento para apropiarnos, construir y consolidar una cierta mirada sobre nosotros y sobre quienes somos.

X. Devenir *otro* en el acto de comer

Todo devenir, es devenir *otro*. Para ser más específicos, no es que a través de la práctica del acto de comer devengamos en un tipo único de humanidad, sino que hablaríamos de distintas formas y prácticas de llevar a cabo este acto, por lo tanto, cada una de esas prácticas nos hace volvernos un tipo diferente de humanidad: dependiendo de aquello que comamos nos volvemos un tipo de humanidad determinada. Por ejemplo, comiendo alimentos transgénicos nos volvemos un tipo *otro* de humanidad en la medida en que eso modifica nuestra estructura genética, entonces modifica lo que somos porque modifica la estructura genética de nuestro cuerpo.

Lo mismo sucede con el tipo de alimentación vegetariano, carnívoro o la alimentación industrializada. El tipo de alimentación vegetariano nos hace devenir una humanidad con un cierto tipo de sensibilidad hacia los otros vivientes en la que se comprende que el animal siente y, por lo tanto, puede sufrir. Con base en ello se evita hacerlo sufrir, evitando matarlo. Este tipo de devenir humano en el acto de comer vegetariano forma parte de los discursos preocupados por el *otro* y que se preguntan: ¿Es necesario hacer sufrir? Sin embargo, si bien es cierto que consideran a ese *otro* de nosotros que es el animal, pero no consideran, dentro de la idea de lo viviente que es comido, al mundo vegetal que forma parte de lo vivo.

El tipo de alimentación carnívora nos hace devenir en otro tipo de humanidad. De un tipo de humanidad que en la actualidad genera mucha polémica porque ésta está íntimamente relacionada con el hecho de la crueldad. Hablamos de crueldad por el hecho de que para que

los seres humanos coman, tengan que morir otros vivientes. Este tipo de humanidad, en el que hemos devenido, va acorde al discurso cultural que hace de la matanza del otro una muerte no criminal, y por lo tanto relacionada con una estructura sacrificial. Quien nos permite visibilizar esto y pensarlo, es Derrida, en su entrevista con Jean-Luc Nancy, titulada <<Hay que comer>> o *el cálculo del sujeto* (2005), propone:

Se trata en todo caso de reconocer un lugar dejado libre en la estructura misma de esos discursos, que son también los de las “culturas”, para un matar [mise à mort] no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Operación real pero también simbólica cuando el cadáver es “animal” (y ¿a quién haremos creer que nuestras culturas son carnívoras porque las proteínas animales serían irremplazables?), operación simbólica cuando el cadáver es humano. (Derrida, p22, 2005)

De esta cita de Derrida, se interpreta la manera en cómo los distintos discursos, con los cuales construimos cultura y que por lo tanto nos atraviesan y nos constituyen, han naturalizado la matanza del otro como parte constitutiva de la cultura. Ésto se debe a que nacemos, crecemos y nos desarrollamos en ella, más específicamente, en estos discursos. A partir de esto, podemos interpretar lo siguiente: la manera en cómo entendemos la cultura nos proporciona una mirada sobre el sacrificio del otro, de ese otro de nosotros que es el animal, como un hecho normal y completamente justificado, y por lo tanto no cuestionable. A esto podemos agregar que hoy en día, esa estructura sacrificial encuentra un auge mayor con el desarrollo de nuevas tecnologías para matar a gran escala, por ejemplo, en la industria cárnica. Con estas tecnologías se matan varios animales en un tiempo mucho más reducido que antes. Esto lo podemos relacionar con el discurso de la economía capitalista que cosifica y todo lo mide en términos del capital que se puede acumular en el menor tiempo posible. En este discurso, el otro aparece como retribución económica, porque se plantea la cuestión de cómo beneficiarse de la puesta en muerte (mis-à-mort) del otro.

Por otro lado, dentro de los otros discursos específicos que entran en relación con dicho matar no-criminal, se encuentra el discurso de la nutrición o nutriología que ha aportado argumentos en favor de la alimentación a base de alimentos de origen animal por su valor alto en proteínas, según las cuales son necesarias para la constitución y regeneración de los tejidos del cuerpo. Ahora bien, si pensamos que este discurso es, como todo discurso, un discurso histórico y que por lo tanto descansa en supuestos, que son históricamente comprensibles y cuestionables: ¿Realmente se necesitan las proteínas de origen animal para vivir? ¿Hasta qué punto es necesario matar al otro para comer? Estos discursos no sacrifican el sacrificio, por el contrario, hacen posible el sacrificio del otro.⁵⁷ Entonces, resulta curioso y paradójico el hecho de que nos volvemos humanos, no por cuestiones humanas grandiosas, entiéndase civilizatorias, sino que no hay civilización que no esté construida sobre el hecho de la crueldad contra los otros, por el hecho de que son comida y, por lo tanto, son matados por nosotros. A partir de estos discursos se decide quién vive y quién no. Esto muestra hasta qué punto se ha naturalizado la ingesta de cadáveres. Entonces hablaríamos más bien de las *no-dignidades* del acto de comer: la crueldad que implicaría el comer a los otros.

Por su parte, Derrida propone cómo debemos preguntarnos sobre el animal en nosotros mismos en relación con el animal que perseguimos para cazar en el libro: *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Apropiándonos del estilo de Derrida y gracias a lo que nuestra lengua castellana nos permite decir, proponemos en esta investigación: *el animal que (me) estoy*

⁵⁷ Para Derrida, el hacer la deconstrucción de estos discursos pone de manifiesto un pensamiento de la responsabilidad en relación con el prójimo. Puesto que, como el autor expone en la entrevista anteriormente mencionada (2005), generalmente el prójimo siempre es el otro como humano, y nunca como viviente en general. El tema de la responsabilidad es importante ya que, para Derrida, la deconstrucción guarda una íntima relación con la responsabilidad. Para el autor, la responsabilidad siempre es excesiva, es desmesura esencial, es incondicional, imperativa e inmediata o no es responsabilidad. Se trata de una responsabilidad que no se detiene en la determinación del prójimo, que no esté regida ya por el esquema dominante de la determinación del prójimo como semejante. Por eso la a deconstrucción no deja tregua, no tiene ningún descanso.

comiendo. En el sentido en que el humano caza y come animales, pero que en ningún momento deja de ser animal, ni es menos animal por el hecho de cazar a otros animales. Inclusive el humano come otros humanos, que serían igualmente animales como él, es lo que denominamos canibalismo.

El tipo de alimentación industrial nos hace devenir un tipo de humanidad que antes no había. La humanidad de la adicción al alimento, del comer llevado por procesos de identificación con ciertas marcas de alimentos que ya no tienen que ver con procesos exclusivamente fisiológicos. Se trata de la humanidad con enfermedades sin precedentes (obesidad, diabetes, etc..). Ahí entrarían en relación los biopoderes que intervienen y modifican la relación entre el cuerpo y el alimento. Se ejerce poder sobre el cuerpo, para conducir su conducta para que coma ciertos tipos de alimentos y no otros. En el siglo XX, Michel Foucault señalará el lugar del cuerpo en el mundo contemporáneo, trabajando los conceptos de biopoder y de biopolítica. Con la ayuda de éstos, se muestra particularmente cómo la relación entre el cuerpo y el alimento está intervenida por los distintos biopoderes. Estos modos en que el cuerpo es producido por ciertas relaciones de poder están asociados a procesos económicos.⁵⁸

Hay ciertas tecnologías⁵⁹ que nos hacen devenir humanos de otra manera, como por ejemplo en el caso de la ingestión vía intravenosa, en la que ya no se usa el aparato digestivo

⁵⁸ Hemos de resaltar que hay un pensamiento contemporáneo que aborda la cuestión de los biopoderes y de la biopolítica como problemas importantes del mundo contemporáneo. Este pensamiento y sus problemas no se abordan en este capítulo. Sin embargo, remitimos al lector interesado al siguiente texto: Michel Foucault (2007) *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. México. Siglo XXI. Capítulo V, p 161.

⁵⁹ Agregamos la siguiente cita de Jorge Ardití, de acuerdo con su interpretación de los efectos que las tecnologías cibernéticas tienen sobre los cuerpos. Para la presente investigación tomamos la parte que se refiere a las tecnologías para hablar de la máquina que actúa sobre el cuerpo en el momento de alimentarlo vía intravenosa: “Sin duda alguna, en el momento en que las tecnologías cibernéticas de poder comienzan a actuar sobre y a penetrar en los cuerpos de las personas, empiezan a generar nuevos tipos de subjetividades y nuevos tipos de organismos: organismos cibernéticos, *cyborgs*.” (Ardití, 1995, p12)

para alimentarse, sino que el alimento entra a través de un catéter a la vena. Podríamos hablar de un devenir *cyborg*,⁶⁰ puesto que no se come ya como humano ni como animal, sino como máquina. Es la máquina la que proporciona el alimento en forma líquida. Este modo de alimentarse tiene varios efectos: Primero, se modifica la relación vital con el alimento. Esto es porque se pierde la relación sensual o sensorial con el alimento mismo. Deja de haber una relación visual con el alimento, ya que el alimento no está presente, está ausente. No hay una comida o platillo que se ofrezca a la mirada. También se pierde la relación del gusto puesto que el alimento ya no pasa por la boca, sino por la vena: el alimento no se saborea. Entonces se pierde el placer como posibilidad que nos proporciona el acto de comer. De igual manera, se pierde la relación olfativa con el alimento. Esta relación es muy importante, ya que abre la cercanía o la lejanía con el alimento, según los olores, las sensaciones y los recuerdos que nos generan.

Segundo, se modifica el carácter activo que conlleva el acto de comer, puesto que el cuerpo que come ya no es el que está dedicado de manera activa al acto de comer, sino que es la máquina la que es activa y la que da de comer al cuerpo volviéndolo pasivo. Surgiría entonces la pregunta por el instinto de supervivencia en el ser humano. Si entendemos el instinto como la fuerza que lo hace conservarse como ser vivo, pareciera que esta relación instintual se halla modificada cuando entra en la relación con la máquina, en la medida en

⁶⁰ Tomamos la interpretación que hace Donna Haraway del *cyborg*: “Un *cyborg* es una criatura híbrida, compuesta de organismo y de máquina. Pero se trata de máquinas y de organismos especiales, apropiados para este final de milenio. Los *cyborgs* son entes híbridos posteriores a la segunda guerra mundial compuestos, en primer término, de humanos o de otras criaturas orgánicas tras el disfraz -no escogido- de la <<alta tecnología>>, en tanto que sistemas de información controlados ergonómicamente y capaces de trabajar, desear y reproducirse. El segundo ingrediente esencial en los *cyborgs* son las máquinas, asimismo aparatos diseñados ergonómicamente como textos y como sistemas autónomos de comunicación.” (Haraway, 1995, p62) Mas adelante afirma: “La medicina moderna está asimismo llena de *cyborgs*, de acoplamientos entre organismo y máquina [...]” (Haraway, 1995, p253) y “Los cuerpos se han convertido en *cyborgs* – organismos cibernéticos-, híbridos compuestos de encarnación técnico-orgánica [...]” (Haraway, 1995, p364)

que es la máquina la que detenta el poder de conservar al cuerpo, y no ya el cuerpo mismo que es el que normalmente de manera activa come para sobrevivir.

Tercero, se modifica el carácter de comunidad que caracteriza al acto de comer, puesto que uno de los rasgos que define al acto de comer es su posibilidad de poner en relación seres humanos. En el modo de alimentarse vía intravenosa, no hay comunidad, el ser humano se halla solo, individualizado. Se cancela toda posibilidad de generar vínculos significativos con el otro. Cuarto, en el devenir *cyborg*, debido a la ausencia del alimento, el sujeto humano no puede relacionarse con los recuerdos y los significados que el alimento puede despertar en él. Dado que, como se mencionó anteriormente, los alimentos nunca aparecen solos ante nuestros ojos, siempre van acompañados de connotaciones singulares que producen nuestra relación con ellos. Se pierde la relación del recuerdo y del significado connotado de un alimento, es decir de su sentido.

2.- El acto de comer como metáfora: una mirada histórico-crítica al uso de metáforas del vocabulario del acto de comer en filosofía.

(Banquete, Acto de lectura como Acto de Comer, Convite, Saber, Gusto)

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico europeo se han usado metáforas relacionadas directamente con el acto de comer como modelos para pensar el conocimiento. Por ejemplo: <<*banquete*>>, <<*convivio*>>, <<*saber*>> y <<*gusto*>>, entre otras se encuentran presentes en la historia de la filosofía. Estas metáforas han sido usadas por filósofos que no solamente las han usado, sino que inclusive las han colocado en el *centro* de sus teorías. Estas metáforas les han ayudado a los filósofos a pensar en ciertos temas y problemas, es decir, estas nociones han sido tomadas como *modelos*, en el sentido apuntado en la Introducción, para pensar el conocimiento, la sabiduría, la lectura e incluso para pensar lo propio de lo humano como sucede en el caso de la metáfora del gusto que más adelante desarrollaremos. Esto ha dado como resultado el hecho de que estas metáforas se han vuelto parte del canon en ciertos momentos de la filosofía. Éstas son ejemplos de algunas metáforas que la filosofía ha renunciado a utilizar y ha descalificado con el nacimiento del empirismo y el racionalismo a partir de la filosofía moderna.

En este capítulo, queremos dar voz a metáforas del lenguaje del acto de comer en filosofía, porque creemos que éstas muestran la condición tan paradójica del discurso filosófico, pues, por un lado, la filosofía ha reducido históricamente el papel fundamental del cuerpo para el conocimiento, o se le ha considerado una máquina que es movida por el alma o por la razón, por ejemplo, para el pensamiento de Descartes,⁶¹ o se le ha trabajado poco, en

⁶¹ Descartes dice en *Los principios de la filosofía*: “[...]no reconozco diferencia alguna entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza que por sí misma ha formado; la única diferencia reside en que los efectos de las máquinas sólo dependen de la disposición de ciertos tubos [...] mientras que los tubos

el contexto teológico, porque se le ha considerado el lugar del pecado y de la muerte para el pensamiento cristiano. Se ha renunciado a analizar el cuerpo y a su vez se le ha desvalorizado, en algunos momentos de la historia de la filosofía, en virtud de lo inteligible. Esto ha sido posible a partir del principio estructural que separa lo inteligible, por un lado, y lo sensible, por otro lado, ya que Platón afirma que lo inteligible es eterno mientras que lo sensible perece, y dado que el cuerpo muere, en ese sentido es limitado en términos platónicos.⁶² Pero, por otro lado, paradójicamente ha recurrido constantemente a metáforas corporales para hablar de lo inteligible. De ahí que resulte interesante analizar la historia del hecho de que algunos autores de la Edad Media y del Renacimiento hayan usado la metáfora de la digestión para hablar del conocimiento como un proceso en el que interviene el cuerpo, justamente para decir que conocer era *digerir* ideas. Porque, para seguir con el argumento, ciertamente la digestión es inconsciente, es decir, la razón no es consciente de ella, e inclusive se ha considerado que la digestión es mecánica y que pertenece únicamente a lo orgánico, por eso resulta interesante relatar la historia de que conocer era también digerir ideas.

Dante describe el conocimiento como un acto de digerir, y antes que él encontramos a Hugo de San Víctor quien describió el acto de lectura y de adquisición de conocimiento como un acto de comer. Y no se puede llegar a ese modelo más que a través de una metáfora: la digestión. Por lo tanto, al describir el conocimiento como un proceso digestivo, se realiza una operación interesante que es introducir la digestión, que es claramente corporal, es decir sensible, al campo de lo inteligible, es decir del conocimiento. Se introduce lo corporal y lo

o resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son, por lo general, muy pequeños para ser percibidos por los sentidos.” (Descartes, 1995, capítulo IV, art. 203. AT IX, 231-2)

⁶² Platón hace la distinción entre el ámbito de lo inteligible y el ámbito de lo sensible en el libro VI de La República (1988) en el pasaje 509d: “-Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles; el de lo visible, y no digo ‘el del cielo’ para que no creas que hago juegos de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?”

sensible, en algo que para el discurso tradicional no sería sensible, sino exclusivamente inteligible en términos platónicos. Con esto estamos reinterpretando⁶³ el cuerpo y a la vez, realizamos una renuncia crítica a la interpretación que parte del binomio de oposición, por lo tanto, proponemos que inteligible no es lo opuesto al cuerpo.

El capítulo está dividido en dos secciones. En la primera sección, se elabora una teoría de la metáfora en filosofía, donde se analizan las diferentes operaciones y efectos de la metáfora para el pensamiento y la argumentación. En la segunda sección, se realiza el ejercicio de lectura crítica de algunas metáforas del lenguaje del acto de comer para pensar el conocimiento en filosofía. Una Teoría de la Metáfora en Filosofía crítica pone en cuestión la concepción de la metáfora como comparación y analogía o un mero intercambio de sentidos, y que sostiene ella es la condición de posibilidad del sentido del decir-hacer en el mundo humano, dado que el lenguaje es desde su nacimiento una *metaforización* según un teórico de la interpretación como Nietzsche. Pues, para él, todo el lenguaje es metafórico. Los elementos de la Teoría de la Metáfora en Filosofía que defendemos se apoyan en diversos autores críticos, entre ellos: Nietzsche, Perelman y Olbrechts-Tyteca.⁶⁴ Esto nos servirá para abordar la segunda sección del capítulo, pues al sumar las conclusiones extraídas aquí a la cuestión del uso de metáforas del lenguaje del acto de comer en filosofía, se comprende el valor y la importancia de estas metáforas para un animal discursivo como el ser humano, y comprender mejor los efectos que generan este tipo de metáforas.

⁶³ Con el término <<reinterpretar>>, nos referimos al proceso descrito en la Introducción de la presente tesis.

⁶⁴ Desde mediados del siglo XX, Perelman ha defendido la retórica e inclusive ha propuesto un renacimiento de la retórica en la Nueva Retórica como una manera de resaltar el valor epistemológico de la tradición retórica pero, a su vez, enriqueciéndola con nuevas herramientas, vocabularios y estrategias discursivas. Véase Perelman, Ch y Olbrechts-Tyteca, L. (1989) *Tratado de la argumentación La nueva retórica*. Madrid. Editorial Gredos. Y de Perelman, Chaïm (1997) *El Imperio Retórico Retórica y Argumentación*. [Traducción de Adolfo León Gómez Giraldo.] Santafé de Bogotá, Colombia. Editorial Norma.

I. La Metáfora: Producción de sentido

Somos animales de discurso porque hemos construido un mundo de palabras en el cual vivir, y lo hemos colocado al lado del mundo (Nietzsche): habitamos el mundo lingüísticamente.⁶⁵ O, dicho de forma más contemporánea: el discurso es el lugar en donde habitamos (Foucault).⁶⁶ Surge la pregunta por el discurso y su potencia creativa -productiva o inventiva- de sentido, de sentidos y la cuestión de si las cosas tienen un sentido en sí mismas o, quizás, el lenguaje construye el sentido de las cosas.⁶⁷ Nietzsche dijo claramente: “¡No buscar el sentido en las cosas: sino *introducirlo!*” (Nietzsche, 2008, p182, 6 [15]). Hay que introducir el sentido en las cosas, y no buscarlo en ellas. Entonces desde esta perspectiva, el pensar que hay sentido en las cosas, resultará una forma de pensamiento acrítico. ¿Cómo el lenguaje construye un sentido para nosotros? A continuación, se abordará la cuestión del sentido: la producción del sentido y su relación con la metáfora. Queremos sostener que la metáfora nos ayuda a dar sentido, tanto a nosotros mismos como a la experiencia que tenemos de las cosas. En este apartado, realizamos un análisis filosófico del uso de metáforas, con el fin de abordar la importancia que tiene el uso y construcción de metáforas en el proceder del

⁶⁵ “En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y por grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primeras impresiones intuitivas como lo más firme, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa.” (Nietzsche, 1996, p26)

⁶⁶ Este hecho queda bellamente argumentado en el texto de Michel Foucault: *El orden del discurso*. Cfr. Foucault, Michel (2009) *El orden del discurso*. [Traducción de Alberto González Troyano] México. Fábula Tusquets Editores. Para un abordaje más didáctico véase: Beristain, Helena, *op.cit.* Véase las entradas <<Cultura>>, pp127,128, y <<Referente >>, pp422,423.

⁶⁷ En esta tesis no estamos absolutizando el lenguaje o el discurso, es decir no queremos decir que todo sea reductible a una dimensión discursiva, pues más bien vemos que hay actos, prácticas y gestos que están más allá del lenguaje, como por ejemplo el acto de comer. Si bien sabemos que estos actos pueden ir acompañados de prácticas lingüísticas, su principal dimensión es prelingüística.

pensamiento filosófico. Esto con la finalidad de trabajar críticamente el abandono o rechazo del uso de metáforas del que hicimos mención en la introducción.

Desde el siglo XX, algunas filosofías se han preocupado por el sentido, es decir: por la producción del sentido y las condiciones de posibilidad de su producción.⁶⁸ Sin embargo, la filosofía no sólo se ha interesado por analizar y comprender la producción del sentido, sino saber cómo ella misma interviene en dicha producción, puesto que la filosofía es, a su vez, producción y, al mismo tiempo, efecto de esa producción, ya que ella es un producto cultural que interviene en dicha producción, pero a su vez, es intervenida constantemente por otras producciones culturales. A este respecto, nosotros sostenemos que la producción del sentido⁶⁹ se da de muchas formas, aunque creemos importante mencionar que el sentido se produce en un universo social, cultural e histórico, pero sobre todo se da en la mediación del lenguaje (mediación entendida como medio en el que habitamos) y, por lo tanto, ligado a implicaciones políticas y éticas debido a la dimensión intersubjetiva del lenguaje.

⁶⁸ Se trata particularmente de algunas filosofías que han abrazado la interpretación como la manera de proceder en el ejercicio filosófico, por ejemplo, la Hermenéutica, y las propuestas críticas de Foucault, Nietzsche y Adorno. Sobre la filosofía y el problema de la producción del sentido desde los abordajes de las diferentes corrientes filosóficas en el siglo XX, véase Sáez Rueda, Luis (2009) *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. Editorial Trotta. Y véase: Adorno, Theodor W. (1994), *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ediciones Altaya.

⁶⁹ En esta tesis, entendemos por sentido y las condiciones de posibilidad de su producción como: la interpretación que damos a las cosas, al mundo y a nosotros mismos, gracias a los significados connotados, es decir, los significados y valores asociados a un signo lingüístico dependientes de la situación específica de los hablantes, de su contexto social, cultural, histórico; también nos referimos a las consecuencias prácticas del sentido, es decir, dados los contextos de uso de los significados, nos referimos a los efectos de sentido, efectos de verdad y efectos de poder sobre los usuarios de la lengua; y a los afectos que genera un determinado sentido sobre los cuerpos y los efectos en su sensibilidad. Por lo tanto, cuando hablamos del sentido nos referimos a una determinada manera de entender la *idea* de algo en un momento y lugar específicos, y no como algo entendido por igual en todas las épocas y en todas las culturas, puesto que el sentido deviene, deviene en otros sentidos constantemente. Lo que nos impide hablar de un sentido rector, porque lo que hay es una diseminación cultural, histórica y lingüística del sentido. En esta tesis defendemos el devenir del sentido, su diversidad y su diferenciación cultural. Advertimos que no hay que identificar sentido con verdad. Las condiciones de posibilidad de la producción del sentido son las determinantes de un sentido, por ejemplo: instituciones, medios técnicos o tecnológicos, contextos sociales, históricos, lingüísticos, políticos, de clase, étnicos, etc. Distinguimos esta definición del término <<sentido>>, de las dadas en las diferentes corrientes de la Fenomenología.

La filosofía, por su parte, para explicar la formación del sentido y sus condiciones de producción, construye ideas, ejemplos, argumentos, conceptos, categorías y metáforas, en resumen: la filosofía construye *teorías*.⁷⁰ Los filósofos acuden a estos instrumentos lingüísticos para teorizar, y uno de ellos es la metáfora. ¿Qué tipo de metáforas usan en su discurso? ¿Qué es una metáfora en Filosofía?⁷¹ ¿Qué operaciones realiza?

A continuación, ensayamos varias respuestas a estas preguntas con el fin de dar voz una Filosofía de la Metáfora, que no condena a la metáfora y a la retórica, sino que las abraza y agradece por abrir nuevos horizontes de significado al pensamiento y a la interpretación. En efecto, la metáfora nos permite dar cuenta de un sentido nuevo o inédito a través del intercambio de significados entre palabras o expresiones. Una de las posibilidades de ampliar el sentido, es decir, ampliar la interpretación, es dada gracias a la retórica a través de los tropos, y particularmente a través de la *distintio*. Ésta nos brinda un espacio de posibilidad para distinguir *matices* sutiles entre las palabras, las ideas e incluso los conceptos, lo que nos permite construir nuevas interpretaciones, teorías, argumentos, vocabularios, definiciones, descripciones, de manera más precisa y *creativa*. Como propone Landauer: “Quizás por este camino, mediante el aguzamiento y la utilización de todas nuestras intensidades, lleguemos también a nuevos sentidos, a nuevas imágenes, de las cuales hoy no tenemos aún idea.”

⁷⁰ Toda filosofía se expresa mediante palabras, ejemplos, argumentos, conceptos y metáforas. Es en ese sentido que la metáfora es una de las tecnologías del pensamiento filosófico, aunque no exclusivamente del pensamiento filosófico puesto que la metáfora vive en el lenguaje en general. Para ahondar en la cuestión de la palabra como tecnología: Cfr. Ong, Walter J. (2006) *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.

⁷¹ De acuerdo con *el Diccionario del uso del español* de María Moliner, una metáfora es un “Tropo que consiste en usar las palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guardan con éste una relación descubierta por la imaginación; como *perlas de rocío, la primavera de la vida*.” (Moliner, 2007, p1934) Véase la entrada <<metáfora>>. La metáfora consiste en una operación lingüística de intercambio de sentidos entre dos palabras en principio, aunque pudieran ser más, con el fin de expresar una idea, un pensamiento o una emoción que no podrían ser expresados en lenguaje literal y que sólo la metáfora puede venir en auxilio a hacerlo. Por lo tanto, la metáfora enriquece el campo de expresiones e interpretaciones. Es una primera definición a la que sumaremos otras consideraciones.

(Landauer, *op.cit.*, p108) Mientras la filosofía ha condenado a la retórica por su falta de seriedad y compromiso con la verdad, la retórica ha sido una mano amiga dispuesta a ayudar. La filosofía que estamos construyendo, responde amistosamente a esa mano amiga de la retórica.

II. Metáforas y Filosofía, ¿Cómo funciona una metáfora en filosofía?

Cierto pensamiento filosófico ha encontrado en el uso de metáforas una forma de expresar el saber filosófico, visto que una primera consideración es que la metáfora ofrece una imagen que vuelve visual a la idea filosófica: las metáforas vuelven visuales las ideas, e inclusive las vuelven *táctiles*.⁷² Un ejemplo claro de esto son las metáforas del lenguaje del acto de comer. A su vez, la metáfora brinda una dimensión espacial a los conceptos, ideas, preguntas etc. Esto es así porque nuestro lenguaje es esencialmente lenguaje perceptual, visual y espacial porque ha nacido de las percepciones concretas que tiene el cuerpo de su entorno, como dice Landauer: “Puesto que nuestro lenguaje entero cuantitativamente es lenguaje espacial y cualitativamente, lenguaje visual -el árbol, el hombre, el mamífero, todos estos conceptos y, sobre todo, los nombres concretos, están contruidos sobre percepciones visuales-, sería bueno oír y decir el mundo entero con ayuda del oído.” (Landauer, 2015, p45). En esta tesis proponemos que las metáforas de lo corporal (por ejemplo, las metáforas del lenguaje del acto de comer), le han dado fuerza no abstracta al pensamiento abstracto, es decir, le dan fuerza concreta.

⁷² Los filósofos utilizan metáforas para visibilizar las cuestiones que les interesa plantear, ya que las metáforas dan fuerza plástica, es decir que dan una fuerza muy expresiva especialmente en términos visuales a la teoría que se quiere exponer y a la pregunta filosófica que se plantea. Sin embargo, la metáfora realiza operaciones complejas que no se reducen al hecho de volver visual una o varias ideas, porque hay metáforas que trabajan en un lenguaje muy poético o muy ideal que no necesariamente vuelve visual las ideas.

La metáfora se refiere a una operación compleja en el lenguaje, que implica una transferencia en la que a una palabra se le cambia de contexto para nombrar algo que no es aquello usualmente nombrado por ella, y con ello establecemos nuevas relaciones entre cosas y entre individuos. A estas operaciones podríamos denominarlas ejercicios metafóricos. Surge el problema: ¿Por qué los filósofos, que han dependido de la metáfora para sus exposiciones teóricas, han visto a la metáfora como una mera comparación o símil y no como una operación, es decir, un hacer del lenguaje que produce pensamiento y conocimiento? La diferencia entre la comparación y la metáfora, de acuerdo con Pierre Louis retomado por José Ferrater Mora, radique en lo siguiente:

La comparación es también una metáfora, pero mientras la primera es explícita (se dice, por ejemplo, que Aquiles *luchó como un león*), la segunda es implícita (se dice que Aquiles *era un león*). No basta, en efecto -indica Louis-, hacer de la metáfora una comparación sintetizada; hay que agregar que mientras la comparación aparece como algo externo, la metáfora es interna a la frase y forma parte de ella, no pudiendo ser eliminada ni sustituida. (Ferrater Mora, 1984, p2205)

La metáfora es imprescindible en el terreno filosófico y del pensamiento. Esta es la razón por la cual se han seguido formando nuevas metáforas y, segura y afortunadamente, se seguirán formando en el por-decir de la filosofía. Contra la manera de entender la metáfora antes apuntada en la pregunta, nosotros afirmamos que las metáforas no son meras representaciones secundarias de la teoría, antes bien modifican a la teoría misma. Puesto que la metáfora está “[...] en el corazón de los problemas teóricos para aquel que sea consciente del papel que juega en nuestras teorías la *escogencia* de definiciones, modelos y analogías y, de una manera más general, la elaboración de un lenguaje adecuado, adaptado al campo de

nuestra investigación.” (Perelman, *op.cit.*, p27)⁷³ Aquí la paradoja radica en que los filósofos han criticado la metáfora aun cuando la metáfora se encontraba, en muchos de ellos, en la raíz de su metafísica.⁷⁴

Los filósofos que creen ser metafísicos, en realidad son metafóricos. “Puede decirse que en general, se ha estimado en poco la metáfora y el lenguaje figurado, aun por parte de quienes, como lo idealistas alemanes, los empleaban en la raíz de su metafísica.” (Ferrater Mora, *op.cit.*, p2206) Véase específicamente el caso de la crítica de Mauthner⁷⁵ a Schopenhauer sobre el término <<voluntad>>, pues, para Mauthner, hay una <<superstición de la palabra>> que consiste en reificar términos abstractos y pretender llegar con ellos a una entidad real, por ejemplo: pasar de la metáfora de la <<voluntad >> a <<La Voluntad >> metafísica de Schopenhauer, en donde hay una ontologización de la metáfora. Pero Schopenhauer no pone en cuestión este procedimiento y es poco consciente del hecho de que el que haya una palabra nunca es garantía ontológica de que la cosa a la que refiere exista. Afirmamos que toda metafísica está construida con metáforas de muy diversos tipos. Toda metafísica está erigida sobre metáforas que, finalmente, son palabras. Y, de acuerdo con Mauthner, hay un *hiato irreductible* entre palabras y cosas.⁷⁶ Esto lo decimos para poner en

⁷³ El subrayado es nuestro. Hemos subrayado el término <<escogencia>> para resaltar el carácter activo al momento de teorizar, es decir, que el teorizar no es una actividad neutra, por el contrario, implica siempre una producción, selección, jerarquía, interpretación en cada momento de los términos, vocabularios, definiciones a usar. Lo que nos permite poner en relación la acción de teorizar con la retórica en la medida en la que la retórica es la disciplina que se encarga de la construcción activa de discursos para lograr uno o varios fines determinados. Implica la construcción y selección de argumentos, de expresiones lingüísticas, palabras clave, etc. Por lo tanto, no hay una separación tajante entre el quehacer del filósofo y el del retórico. Véase Beristain, Helena, *op.cit.* Véase la entrada <<Retórica>>, pp426-443.

⁷⁴ Para este punto véase Janik y Toulmin, *op. cit.* p157.

⁷⁵ Fitz Mauthner puso en cuestión la capacidad del lenguaje humano para hablar de la realidad a finales del siglo XIX. Sus aportaciones fueron leídas por Wittgenstein, sin embargo, éste no realiza el mismo tipo de crítica al lenguaje. Para un abordaje histórico-filosófico de esta cuestión, véase: Janik y Toulmin, *op. cit.* p157.

⁷⁶ “¿Existe un sistema en el mundo que nuestros lenguajes quieren comprender y describir? Quizá. Pero quizá no, también. Y lo que es indudable es que el mundo no encierra un sistema humano, científico y lingüístico. Todavía no se han ordenado ni las plantas ni los animales según un sistema natural, sino según uno artificial, humano o lingüístico. Si en la unión de todas las materias y fuerzas existiera un sistema del mundo humano y

cuestión las pretensiones de ciertos filósofos de corte racionalista y analítico que han querido liberar el discurso filosófico de la metáfora. Mauthner nos muestra que esto es imposible, como argumenta en su crítica del lenguaje cuando dice:

La filosofía es teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento es crítica del lenguaje [*Sprachkritik*]. La crítica del lenguaje es, empero, la tarea encaminada a liberar el pensamiento, a expresar que los hombres nunca podrán lograr ir más allá de una descripción metafórica [*bildliche Darstellung*] de las palabras, ya utilicen el lenguaje cotidiano, ya el lenguaje filosófico.⁷⁷

Por lo tanto, la pretensión metafísica de conocer la realidad o de reflejarla de manera cabal en el lenguaje no se sostiene, porque con las palabras no podemos ir más allá de una descripción metafórica de las cosas, hagamos lo que hagamos, sin importar el tipo de lenguaje que usemos. Janik y Toulmin resumen la cita de Mauthner diciendo: “El lenguaje filosófico no es más que un refinamiento del lenguaje ordinario, y es tan metafórico como lo es éste.” (Janik & Toulmin, *op.cit.*, p154) Esta descripción metafórica es humana, por lo tanto, arbitraria, imperfecta, contingente, histórica. El hecho de no reconocer este punto crucial es una operación acrítica, pues implica obscurecer las relaciones entre el pensamiento y la lengua con la aspiración de lograr una relación pura entre el pensamiento y la realidad.⁷⁸

pudiéramos con los conceptos y juicios del pobre lenguaje humano acercarnos a las fuerzas y materias de la naturaleza, acercarnos casi hasta cogerlas, de modo que pudiéramos aprisionar los fenómenos en las tenazas de nuestras palabras, entonces poseeríamos un sistema adecuado del conocimiento universal a través del lenguaje. Pero la investigación que quiera y haya llegado aprobar la eterna inaccesibilidad entre la palabra y la naturaleza, la investigación que no puede ver un sistema humano o lingüístico en el universo, no puede ofrecer un sistema de conocimiento universal, no pudiendo por esto ni pedir siquiera sistematismo en la presentación de las relaciones.” (Mauthner, 2001, p26)

⁷⁷ Citado por Janik, Allen y Toulmin, Stephen. *op.cit.* pp153-154. Tomado de Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, p. xi. Cfr. Mauthner, Fritz (2001), *op.cit.* Y Cfr. Janik, Allen y Toulmin, Stephen. *op.cit.* pp151-165.

⁷⁸ Para este punto, véase: “*La epistemología de los tropos. Relaciones entre la retórica y la filosofía, la lengua y el pensamiento.*” (1998) de Ana María de las Mercedes Martínez de la Escalera Lorenzo. México Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Estudios de Posgrado.

El pensamiento que no quiera asumir este hecho cae necesariamente en un engaño y se tornará un pensamiento acrítico, puesto que no critica su propio uso de las metáforas. En esta tesis asumimos este hecho irreductible, ya que no nos engañamos respecto de la relación entre palabras y cosas, asumimos que la palabra es una forma de dar nombre a la cosa pero que no se relaciona *esencialmente* con ella, sino que lo hace sólo de manera figurada, diferida, *metafórica* y con fines humanos. Entonces, en ese sentido todas las palabras son metáforas. Todo el lenguaje está hecho de metáforas producidas singularmente. Las palabras no se parecen a las cosas de las que hablan, no hay ninguna similitud aparente, no hay ningún isomorfismo, morfológico, estético ni ontológico entre las palabras y las cosas, simplemente hay un uso convencional de las palabras en función de sus usos contextualizados. Argumentamos que las cosas no surgen, no brotan con una etiqueta diciendo su nombre, su sentido y su valor; las cosas únicamente *los reciben de nosotros* para poder relacionarnos con ellas y entre nosotros. Aquí surge la cuestión de que el nombre que le damos a las cosas determina nuestra *relación* con ellas, por eso nos importa el tipo de nombre, de palabra, de *metáfora* que utilizamos. Ya que como dice Nietzsche: “La <<cosa en sí>> (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Este se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces.” (Nietzsche, *op.cit.*, pp22) De acuerdo con Nietzsche, nuestra relación con las cosas la obtenemos de la metáfora. El tipo de palabra que usamos para nombrar el mundo va a determinar nuestra relación con él. Es por eso por lo que resulta primordial analizar los *efectos* del tipo de metáforas que utilizamos.⁷⁹

⁷⁹ El lenguaje no se relaciona con las cosas de las que habla, pero estamos obligados a recurrir a él pues de otra manera nos quedaríamos mudos y dejaríamos de pensar.

Las palabras si refieren a las cosas, pero no tienen parecido con ellas. Aquí la cuestión es ¿cómo las refieren? Ya que hay modos de referenciación, es decir, las palabras se refieren a las cosas, a los seres vivientes y a lo no viviente de cierta manera. En el universo de cómo se produce la referencia en el pensamiento filosófico, científico, político, estético, la metáfora es una de las maneras de referirse a las cosas. ¿Cómo nos referimos a las cosas? ¿Mediante qué operaciones? Esas operaciones se dan al interior de dispositivos del decir-hacer. De ahí que la cuestión de la referencia o el problema de la relación entre palabras y cosas es muy importante para la Filosofía de la Interpretación. En conclusión, el lenguaje no traduce la esencia de los objetos del mundo, pero sí la relación con ellos. Sin embargo, también sostenemos que tenemos relaciones estéticas con las cosas, por ejemplo, cuando vemos algo que detona una experiencia estética en nosotros, podemos ponerle un nombre o cuando algo nos gusta.

Por otra parte, el hecho de que la filosofía haya recurrido al uso de metáforas, nos ha permitido asociar el mundo del pensamiento y del conocimiento al mundo del discurso, es decir del lenguaje. Esto último ya lo había expresado Walter Benjamin en el ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*:

Por encima de la conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente determinado y apriorístico, por encima de la conciencia de los sectores de la filosofía de igual extracción que las matemáticas, está para Kant el hecho de que el conocimiento filosófico encuentra su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas o números.[...] El concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer. (Benjamin, 2001, p84).

Para Benjamin⁸⁰ y para autores que pertenecen a la tradición interpretativa como Nietzsche, Foucault y Adorno, no hay un conocimiento previo a su formulación lingüística. Esto significa que el conocimiento filosófico sólo puede expresarse a través del lenguaje y depende enteramente de él. Benjamin realiza una crítica a la concepción del lenguaje que lo considera como mero instrumento de comunicación del pensamiento o de la razón, supuestamente prelingüísticos y alingüísticos; y, por lo tanto, el lenguaje considerado como la expresión pública del conocimiento, una vez formado y acabado. Contrariamente a estas concepciones del lenguaje, Benjamin nos muestra que todo pensar humano está determinado lingüística e históricamente, por lo tanto, no hay pensamientos prelingüísticos, retomando la terminología kantiana, no hay razón pura anterior y exterior al lenguaje, ni conocimiento anterior a su formulación lingüística. Por lo tanto, pese a que la filosofía renunció al uso de metáforas, sin ellas no podría pensar. En conclusión, la cuestión del uso de metáforas en filosofía es paradójica ya que, la metáfora forma parte del proceso de argumentación filosófica, aun cuando varios filósofos hayan criticado su uso.

III. El lenguaje: metáfora de la experiencia

En este apartado, desarrollamos la cuestión de cómo el cuerpo metaforiza su experiencia del mundo y de sí mismo al traducirla en palabras. ¿Cómo es que se generan las palabras de nuestro lenguaje? ¿Cuál es el papel del cuerpo en la formación de las palabras? Para responder a estas preguntas, hemos decidido basarnos en la Teoría de la Metáfora de Nietzsche, pues consideramos que él construyó una Filosofía del Lenguaje sólida basada en la metáfora, en la que intervino su formación como filólogo anterior a su formación como

⁸⁰ Apuntamos que se trata de la crítica de Benjamin a Kant, que realiza con el fin de reforzar teóricamente el concepto de <<experiencia>> a partir de su dimensión lingüística e histórica.

filósofo. Creemos que esto le permitió a Nietzsche conocer el lenguaje desde la perspectiva filológica de las palabras, lo que le permitió conocer su historia, la formación etimológica de las palabras, sus usos diversos en sus contextos y su devenir posterior. Gracias a este conocimiento, él consideró al lenguaje, incluyendo al lenguaje filosófico, en todo caso como un proceso metafórico, pues para él, donde hay lenguaje, hay metáfora.⁸¹ No somos conscientes de este hecho porque lo metafórico del lenguaje se olvida paulatinamente debido a la costumbre, a este proceso se le denomina *catacrexis* en retórica.⁸² Las metáforas y las palabras en este punto son los mismo para Nietzsche. También, él analizó el papel del cuerpo en la formación de las palabras, lo que le permitió establecer que las palabras son un efecto de superficie de un proceso de estimulación: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonido de un impulso nervioso.” (Nietzsche, *op.cit.*, p21) Su propuesta se resume en la siguiente idea, que a continuación desarrollaremos con detalle: El lenguaje es la metáfora de nuestra experiencia en la relación con el mundo, ya que el cuerpo metaforiza su experiencia del mundo al *traducirla* en *palabras*. Nietzsche dice:

La <<cosa en sí>> (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Este se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. [...] Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. [...] la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye

⁸¹ Otros autores argumentan que el lenguaje es una producción metafórica desde su nacimiento y en su desarrollo posterior: Cfr. Landauer *op.cit.*, p29, 31, 81, 82, 87,. Cfr. Mauthner, *op.cit.*, p128,129,130 y 138. Y Cfr. Beristain, *op.cit.* Véase la entrada <<Metáfora >>.

⁸² La catacrexis es una metáfora de la cual se olvida su origen: “Figura retórica marchita por el uso, que ha dejado de ser figura porque al dejar de ser original pierde su eficacia, se vuelve un lugar común, un cliché.” (Beristain, 1995, p86)

el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas. (Nietzsche, *op.cit.*, pp22-23)

Para interpretar la cita anterior, proponemos hablar de metaforización de la experiencia. Con esta expresión nos referimos específicamente al proceso anterior a toda emisión de un signo lingüístico, ya en su forma oral, ya en su forma escrita, en el que la metáfora no designa un producto (lingüístico), sino una operación cognitiva que consiste en la transposición de una <<esfera>> en otra en virtud de la fisiología del cuerpo.⁸³ Este proceso implica: Primero, *extrapolar* las sensaciones (excitaciones nerviosas) del cuerpo en una imagen (cognitiva); Segundo, esa imagen se *extrapola* en la emisión de un sonido (lingüístico) o un concepto fijados por el uso y la costumbre (colectivos). En el uso y la costumbre colectivos es donde se le asigna y fija un sentido al concepto. En cada caso hablamos de metaforización porque implica una *transición, un salto, un extrapolar alusivo* de un ámbito a otro completamente distinto, puesto que en el primero, se trata de un ámbito de sensaciones (de excitaciones fisiológicas); en el segundo, la *trasposición* de ese ámbito de sensaciones en el ámbito de una imagen (cognitiva o psíquica); y en el tercero, la *trasposición* de esa imagen cognitiva en el ámbito de la emisión de un sonido (lingüístico). Por lo tanto, la palabra es el producto final de ese proceso inconsciente, y por eso la metáfora es un proceso de construcción para Nietzsche. La metáfora es producto de la experiencia y a su vez constituye la experiencia.

⁸³ Afirmamos que se trata de una operación cognitiva, de acuerdo con la interpretación de Biebuyck. “El núcleo del concepto de metáfora es la <<transferencia>>, para la cual N. [Nietzsche] utiliza también la perfrasis dinamizadora <<a travesar de un salto>>. Esta afirma que la metáfora no designa un producto (lingüístico), sino una operación cognitiva que consiste en la transposición de una <<esfera>> en otra [...]” (Biebuyck, 2012, pp346-347)

Metaforizamos la experiencia en palabras siempre de manera tentativa, arbitraria, no definitiva, parcial, nunca de manera pura, transparente u objetiva.⁸⁴

Además, el cuerpo metaforiza su experiencia al traducirla en palabras de manera colectiva, puesto que el lenguaje es en todo momento una actividad colectiva. Aunque surgen casos en los que la metaforización se da de forma individual. Es importante señalar que no solo hay enunciación, sino que también hay prácticas en las que interviene la metaforización del cuerpo, como por ejemplo en las diferentes prácticas artísticas, como en la danza y en el teatro. Por ejemplo, cuando un bailarín metaforiza con su cuerpo la idea de <<Libertad>>, lo hace con ciertos gestos, lo hace moviendo el cuerpo de cierta manera. Entonces materializa una idea, la incorpora a su cuerpo de manera singular. Por lo tanto, la metáfora genera el decir-hacer en el mundo humano.

La metáfora *alude* a la *relación* contingente históricamente que tenemos con las cosas, pero es evidente que en todo momento señala la relacionalidad del hablante con las cosas como lo indica Biebuyck:

Un punto de vista tan sumamente amplio da pie a una estimación mucho más positiva de la metáfora que -en contraposición al concepto- no aparenta aludir a objetos o incluso a la <<cosa en sí>>, sino que señala una relacionalidad: la referencia del hablante a una realidad aludida, pero nunca conocida [...] Con la metáfora el hablante puede hacer esta realidad (com-)prensible, inteligible o dominable. (Biebuyck, 2012, p347)

⁸⁴ “¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo <<duro>> de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una serpiente: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría por tanto atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las limitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra!” (Nietzsche, *op.cit.*, pp21-22)

Con las metáforas se producen saberes, se producen formas de subjetividad y formas de dominio.⁸⁵ Por lo tanto, la metáfora no solo alude a la relación, sino que también la produce, es decir que no alude algo que sería anterior a ella, sino que se dan al mismo tiempo. Ya que como dice Nietzsche:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. (Nietzsche, *op.cit.*, p23)

Este proceso describe la forma en cómo se extiende el uso de un nombre -de una metáfora conocida-, por medio de una igualación de lo desigual, a una cosa desconocida. Es decir que la metáfora nos permite identificar, conocer y experimentar lo que se presenta en la experiencia y poder asignarle un nombre. Por ejemplo, cuando seleccionamos qué comer, establecemos relaciones de analogía en función del color del alimento, comemos una fruta cuando deja de estar verde, lo que nos indica que ya está madura y lista para ser comida. Por lo tanto, las analogías se producen a partir del proceso de metaforización de la experiencia, porque el efecto de la metáfora es crear analogías, entre otras cosas. Se trata en todo caso de un proceso inmediato del cual no somos conscientes. Por tal razón, vemos que hay una relación entre palabras y experiencia,⁸⁶ que otros autores también notaron como por ejemplo Benjamin. Además, aunque esto no competa directamente a nuestro tema, consideramos importante decir que la experiencia es memoria y tradición de la experiencia que se hereda y

⁸⁵ La cuestión de la dominación fue trabajada por Nietzsche y posteriormente por Foucault en el siglo XX.

⁸⁶ Una cuestión interesante es la pregunta por la experiencia en relación con lo animal: “¿Puede decirse que los animales no humanos están vacíos de experiencia? ¿O una idea tan antropocéntrica de la experiencia sería demasiado restrictiva, o estaría basada en una concepción demasiado acotada del afecto y del entendimiento mutuo, e incluso demasiado relacionada con la primacía de la ciencia (aunque en una modulación pospositivista)?” (LaCapra, 2006, p64)

que se decide heredar, por lo tanto, hay responsabilidad. Benjamin advierte que, en nuestra modernidad capitalista, hay una renuncia a esa herencia de la memoria de la experiencia, porque el discurso de la modernidad (ya sea el discurso intelectual, literario e incluso el científico) privilegia lo nuevo que en términos de Benjamin es siempre una mercancía a causa de nuestra modernidad capitalista.⁸⁷

- 2 -

En esta segunda sección, realizamos una lectura crítica de las metáforas del acto de comer y de los autores que hicieron uso de ellas, como una manera de reinterpretar y revalorar lo corporal y lo animal de lo humano. Por lo tanto, se trata de un ejercicio de intervención y de lectura crítica de manera contemporánea en la Historia de la Filosofía. En donde analizamos los efectos de sentido de cada una de ellas. Nosotros extraemos estas implicaciones teóricas de ellos, es decir, ellos nos posibilitan esta interpretación hoy, aunque eso no haya sido su objetivo o no hayan puesto en evidencia estas relaciones. Las metáforas que analizaremos están ubicadas en la historia de la filosofía hasta el siglo XIX en términos temporales, dado que en nuestra contemporaneidad nos enfrentamos a otro tipo de metaforización que no abordaremos en esta sección. Tampoco abordaremos el proceso en el que se da la renuncia al uso de metáforas corporales con el nacimiento del racionalismo en la filosofía moderna.

⁸⁷ Véase: Walter Benjamin (1989) “*Experiencia y Pobreza*” en Discursos Interrumpidos I.

IV. El acto de comer, modelo de lectura y de fe.

Para empezar, Platón escribe *El Banquete*⁸⁸ pensando en un intercambio de ideas como un intercambio de alimentos. Posteriormente, en el siglo XII d.C. encontramos referencias interesantes a la relación entre el acto de comer y la adquisición de conocimientos a través del acto de lectura. Por ejemplo, para Hugo de San Víctor, el aprendizaje de las Escrituras Sagradas pasa por un proceso de integración completamente corporeizado [*corporaliter*]. Para él y para los teólogos de su época, la sabiduría de Dios es conocida corporalmente. Es decir, la relación con la sabiduría de Dios pasa por un proceso de masticación y digestión, similar al masticar y digerir de los alimentos. Tal como sucede en el acto comer, primero se debe masticar bien los bocados antes de deglutirlos. Este masticar es lento y toma tiempo, una vez hecho este proceso, se puede asimilar el alimento, pero si no se mastica bien, el alimento no se puede ingerir y por lo tanto no se integra al cuerpo. Al igual que en el proceso digestivo, los alimentos sólidos no se pueden asimilar sin haberse masticado previamente: la asimilación de la sabiduría de Dios es un alimento sólido y si no se mastica no puede tragarse, no se puede digerir el contenido: “Los bocados duros sólo pueden tragarse si han sido bien masticados.” (Illich, 2002, p70). Encontramos en *Didascalicon, Del arte de leer* de Hugo de San Víctor, pasajes en latín que muestran claramente la relación con el acto de comer y la lectura de las sagradas Escrituras: “*Solidus est cibus iste, et, nisi, masticetur, transglutiri non potest* [Éste es un alimento sólido, y, si no se mastica, no puede tragarse.]” (Illich, *op.cit.*,

⁸⁸ Cabe mencionar que el diálogo de Platón conocido como *El Banquete*, originalmente se titula *Simposio*. Un simposio es un “Banquete o reunión que celebraban los griegos en que se bebía, había generalmente acompañamiento de música y canto y se conversaba sobre alguna materia.” (Moliner,2007, p2726) Véase la entrada <<Simposio>>.

p.70).⁸⁹ No se trata únicamente del acto de conocer, pues, en este contexto, el acto de comer se interpreta inclusive como un modelo de fe.

Actualmente, se piensa en el acto de conocer mediante la lectura como un proceso principalmente mental, en vez de un proceso corporal, dado que se la ha ido restando corporalidad paulatinamente. Se le concibe, hasta cierto grado, con un aura fantasmagórica y abstracta, como menciona Ivan Illich: “Para el lector monástico, a quien Hugo se dirige, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo, y piensa en ellas como si las colocara en su boca y las masticara.” (Illich, 2002, p75). Resulta interesante señalar que para el lector contemporáneo moderno la lectura se halla despojada de corporalidad mientras que para el lector del siglo XII D.C. es un acto eminentemente corporeizado e involucra todos los sentidos, desde la vista, hasta el gusto.

V. El *Convite*, una invitación a comer el pan de los ángeles, la sabiduría.

Más tarde, a mediados del siglo XIII. D. C., Dante Alighieri escribe el *Convite*. Aquí se trata de un banquete en el que Dante decide compartir el conocimiento al que sólo algunos han tenido acceso, con aquellos que tienen hambre de ese conocimiento pero que, por distintas razones, no han podido comer de ese pan de los ángeles, *la sabiduría*. Puesto que no a todos se les invitaba a participar de la mesa de los dioses, el poeta renacentista escribe:

Así, pues, cualquier persona que bien lo considere puede ver con evidencia que son pocos los hombres que alcanzan el hábito por todos deseado y que son casi innumerables los que, privados de ese alimento, viven siempre hambrientos.

⁸⁹ Citado por Ivan Illich en “*En el viñedo del texto*”. Ivan Illich toma este fragmento del libro VI apartado IV del *Didascalicon Del arte de leer*. Cfr. Hugo de San Víctor (2016) [Traducción y notas de José Manuel Villalaz.] México. Instituto de estudios críticos 17. Pp117-118.

¡Bienaventurados aquellos pocos que se sientan a la mesa en que el pan de los ángeles se come! (El Convite, 2002, Tratado I, fragmento 1, líneas 6 – 8, p571)

Y más adelante escribe:

Venga aquí, en cambio, todo aquel que por sus preocupaciones familiares o civiles haya quedado con hambre humana, y siéntese a la mesa con los demás que se ven privados de igual manera; y a los pies de éstos pónganse todos los que han sido vencidos por la pereza, pues no son dignos de un asiento más alto; y unos y otros tomen mi manjar con el pan que yo les haré gustar y digerir. (El Convite, 2002, Tratado I, fragmento 1, p572, líneas 13 – 14)

De las citas anteriores, se interpreta que, en efecto, son sólo ciertos individuos los que han tenido acceso a la sabiduría y que, por razones personales o razones de orden social, el resto de los individuos no han podido acercarse a esa mesa donde se come el pan de los ángeles, que es la sabiduría. Dante propone invitar a todos aquellos a los que se les ha negado un lugar en la mesa de los dioses, y en ese sentido propone una socialización de la sabiduría, ya que decide escribir en italiano (en el toscano de su época), en una época en la que el conocimiento sólo podía ser escrito en latín culto. Este gesto tenía como efecto el hecho de que solo unos cuantos tuvieran acceso a él, mientras que el escribir en toscano, tuvo como efecto el hacer llegar esa sabiduría al resto de la gente que sólo hablaba toscano. Esto tiene relevancia en la manera en cómo concebimos el conocimiento: la posibilidad de acceso a él mediante la exclusión o inclusión de los hablantes a través de la lengua en la que el conocimiento es escrito.

Desde una perspectiva contemporánea, cabe mencionar que en la actualidad la lengua dominante para escribir el conocimiento científico y el de las humanidades es el inglés, y lo

que ésto genera es la imposición de un solo modelo para expresar el conocimiento, forzando a las demás lenguas a adaptarse a la gramática del inglés y a sus estructuras del decir. Ésto obliga a las otras lenguas a renunciar a su diferencia, a su singularidad expresiva y a sus propios vocabularios. Sin embargo, si partimos de la idea de que cada lengua tiene sus propias categorías del decir y del pensar, y su propia historia que la hacen cultural, estética e intelectualmente singular, entonces en términos culturales, políticos y de conocimiento se está generando una exclusión y un empobrecimiento en el terreno del discurso teórico. Puesto que la *diferencia* de otras lenguas puede enriquecer el discurso sobre un tema o una cuestión, y el hecho de reducirlas todas al inglés hace que se renuncie a otras posibles maneras de decir, pensar, estructurar y expresar las ideas, las preguntas y los problemas. La exclusión que generó el latín culto en la Edad Media, nos recuerda a la exclusión que genera el inglés en la actualidad. El principio estructural es el mismo: la producción del conocimiento queda limitada a la forma de una lengua dominante y hegemónica. ¿Cómo una cultura y su lengua imponen sus propias prácticas lingüísticas e institucionales a otras? Este problema resalta la dimensión lingüística del conocimiento y, sobre todo, la dimensión política de éste, por la evidente razón de que una cultura domina a otras en la producción del conocimiento, en la producción de la verdad y en la producción del sentido, volviéndose hegemónica. En este sentido, volviendo al siglo XIII D.C., a Dante le interesó el modelo digestivo como modelo para pensar el conocimiento, puesto que esta metáfora, proveniente directamente del lenguaje del acto de comer, nos permite pensar que conocemos colectivamente, recibimos colectivamente, digerimos entre todas y todos. Todos podemos sentarnos en la mesa para comer ese pan de los ángeles juntos, y no sólo aquellos que se apropiaron de la lengua en la cual se ha escrito el conocimiento y la verdad. La propuesta de Dante es una invitación a los otros de entrar en el discurso filosófico, el discurso de la verdad y del conocimiento.

En el comienzo del texto, Dante se pregunta ¿cómo hacemos para comer entre todos? Pero lo hace de una manera metafórica preguntando ¿cómo hacemos para pensar y conocer entre todos? Está presente la idea de que pensar bien es masticar bien la comida, implica masticar despacio, digerir lentamente lo leído, lo aprendido, masticarlo varias veces. Expondremos este proceso más adelante con la metáfora del ‘saber’ y su relación con el acto de lectura como un rumiar lento, a partir de lo que Nietzsche propuso. A su vez, la metáfora del ‘convite’, nos permite pensar en la tarea del intelectual como una invitación a tratar a los demás como intelectuales, buscar que lleguen a serlo, sin importar si su profesión habitual es la de payaso o la de obrero, su tarea es la de dar qué pensar a los demás, sin pretender pensar por los demás ni sin los demás.⁹⁰

Posteriormente, en el siglo XVII d.C., el modelo digestivo fue remplazado por la idea de método planteada por Descartes (que se convertirá en el método científico de hoy en día). Mientras que el modelo digestivo guardaba una relación estrecha con lo corporal y lo específico, el método, por otro lado, será abstracto y general.⁹¹ Será hasta el siglo XIX que la preocupación por el cuerpo y por la alimentación recobrará fuerza y relevancia filosófica, con pensadores como Nietzsche que se ocupa de repensar el cuerpo y lo que él denomina *fisiología*. La obra de Nietzsche se dirige desde la filología hacia una fisiología de orientación materialista. Él mismo exigía una filosofía de la alimentación. En *La ciencia Jovial*, Nietzsche se pregunta: “¿Existe una filosofía de la alimentación? (La continua agitación que

⁹⁰ “El intelectual da qué pensar sin pretender pensar por los demás ni pensar sin los demás. Su labor está marcada por la paradoja suicida que conoce muy bien cualquier educador: su éxito no estriba en hacerse insustituible, sino por el contrario en lograr que aquellos a quienes se dirige puedan antes o después prescindir de él y continuar razonando sin su tutela. Es la levadura de un pan que nadie puede amasar solo ni comer sin compañía.” (Savater, p2) Sobre las tareas del intelectual, *cfr.* Savater, Fernando (2009) *Dar qué pensar*. Edición digital del 2009. [<http://agonistica.blogspot.com/2009/09/dar-que-pensar.html>] [consultado el 22 de noviembre del 2018]

⁹¹ Walter J. Ong realiza un análisis histórico y filosófico minucioso del momento en que el diálogo y la conversación son remplazados por el método en el siglo XVI. Véase: Ong, Walter J. (1958) *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*. Estados Unidos. Harvard University Press.

surge a favor y en contra del vegetarianismo demuestra que todavía no existe tal filosofía.)”

(Nietzsche, 2010, p341) En el *Diccionario Nietzsche, conceptos, obras, influencias y lugares*,

Harold Lemke expresa en el apartado <<alimentación>>:

Al tomar en serio la cuestión aparentemente insignificante acerca del modo en que los hombres se alimentan (bien o mal) y convertirla en un objeto digno de reflexión filosófica, [Nietzsche] contradice la metafísica tradicional y su sistema racionalista de valores. Por esta razón, su exigencia de una filosofía de la alimentación no es una idea accidental que se derive de la historia de su enfermedad mental, sino que apunta a una forma de acción fundamental, a la praxis de un modo de vida no exclusivamente racional, sino también sensual y placentero y a una nueva cultura, tal y como [Nietzsche] la concibe en términos generales [...] (Lemke, 2012, p39)

De acuerdo con Lemke, lo que Nietzsche buscaba era desestabilizar cierta estructura del pensamiento metafísico, volviendo inmanente lo que la tradición filosófica había vuelto trascendente, y de esta forma recobrar la fuerza de lo corporal. Nietzsche nos dice en *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*: “Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* – no por el <<alma>> (ésta fue la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello...” (Nietzsche, 2002, fragmento 47).⁹²

VI. Entre el ‘saber’ corporal y el saber intelectual

La metáfora quizá más conocida y usada por todos los filósofos: la metáfora del “saber”. Esta metáfora está en el corazón de la Filosofía, pues la idea de saber se halla en el significado de su nombre, “amor a la sabiduría”. Cuando pensamos en esta metáfora,

⁹² En *La Genealogía de la moral*, Nietzsche propone una *fisiología de la cultura* como modelo interpretativo del cuerpo, de los comportamientos, valores y decisiones de los individuos. De ahí que en *El libro del filósofo. Curso de retórica* (1980), Nietzsche identifique al filósofo como el *médico de la cultura*.

generalmente pensamos primero en su connotación intelectual.⁹³ Sin embargo, al realizar una revisión a la historia de la palabra, encontramos que antes de adquirir su connotación intelectual, espiritual o moral, aquella que refiere a lo perteneciente a la facultad del juicio o del entendimiento, la metáfora del “saber” describía comúnmente el proceso corporal del ejercicio del gusto a través de la boca, y sólo de manera metafórica refería a su connotación intelectual o espiritual.⁹⁴ “En latín SAPĒRE se refería comúnmente al sentido del gusto; pero figuradamente ya se empleaba en el sentido de ‘tener juicio’, ‘entender en algo’; [...]” (Corominas & Pascual, 1983, p111). De esta palabra se deriva ‘sabio’, que de igual manera significó aquello que ‘tiene sabor’ o ‘buen sabor’, y sólo posteriormente adquiere el significado figurado de ‘prudente, juicioso’.⁹⁵ Está presente la idea de que saber algo implica ‘saborear’ algo, ‘degustar’ algo, de ahí que Nietzsche proponga el ejercicio de la lectura o el arte de leer como un acto de saborear las palabras y de degustar sus sabores y sentidos: “[...] un lector lento que va ingiriendo frase por frase con ojos y oídos cansados, que degusta un escrito como un vino delicioso, sintiendo todo el arte del autor; un lector para quien escribir es todavía un placer, y al que no se le ha de acallar, embriagar y arrastrar, sino que realmente tiene la actitud *natural del lector*.” (Nietzsche, 2013, p907).

⁹³ María Moliner coloca la connotación intelectual o espiritual en la tercera acepción, mientras que la primera acepción es la que refiere al ejercicio del gusto: “1 intr. (a) Tener una cosa cierto sabor: ‘Esta medicina sabe a naranja’. [...] 3 tr. Tener en la mente ideas verdaderas acerca de determinada □ cosa. El complemento puede ser una materia o una ciencia: ‘Sabe mucha física’. También una cantidad: ‘Ni él mismo sabe los años que tiene’. O una oración con un pronombre o adverbio interrogativo-relativo: ‘No saber qué camino seguir. Ya sé cómo decírselo’. ≈ Conocer. Es frecuente en el lenguaje de los colegiales o estudiantes con un pron. reflex.: ‘Ningún día se sabe la lección. Me sé todos los reyes godos’. • Haberse enterado de cierta □ cosa: ‘Nadie sabe que estás aquí’. • Tener noticias de la persona o cosa que se expresa: ‘No sé nada de él desde hace tres meses. De sus intenciones sabes más tú que yo’. • abs. Inf. Tener alguien ideas sobre lo que conviene: ‘ ¡Éste sí que sabe! ’.” (Moliner, 2007, p2629) Véase la entrada <<SABER>>

⁹⁴ “SABER, del lat. SAPĒRE ‘tener tal o cual sabor’, ‘ejercer el sentido del gusto, tener gusto’, ‘tener inteligencia, ser entendido’.” (Corominas & Pascual, *op.cit.*, p111)

⁹⁵ “Sabio [Gonzalo de Berceo; palabra general en todas las épocas], de SAPĪDUS ‘que tiene sabor’, esp. ‘buen sabor’, que en la baja época ya aparece algunas veces en la ac. [acepción] figurada ‘prudente, juicioso’ [...]” (Corominas & Pascual, *op.cit.*, p114)

Por otra parte, en *Genealogía de la moral*, Nietzsche dice: “Por supuesto, para ejercitar de este modo la lectura como *arte*, ante todo hace falta una cosa que hoy en día se ha olvidado a la perfección (y por eso falta tiempo aún hasta que mis escritos resulten <<legibles>>...) algo para lo que hay que ser casi una vaca y en todo caso *no* un <<hombre moderno>>: *la rumia...*” (Nietzsche, 2003, p63) Para Nietzsche, el acto de leer es descrito con el acto de rumiar, que implica la manera en cómo el filósofo debe leer y pensar. Implica volver a digerir nuevamente las ideas a manera de un masticar lento los alimentos. Esto lo dice porque Nietzsche se percata de que vive, y vivimos, en un tiempo que transcurre demasiado rápido -el tiempo de la modernidad-, donde todas las actividades se realizan de manera rápida y donde se buscan resultados de manera rápida e inmediata, se quiere la respuesta de manera rápida. Frente a esto, Nietzsche propone que hay que rumiar las ideas pacientemente y con calma, volver atrás, volver a leer lo leído, volver a pensarlo e ir integrándolo poco a poco con otros elementos hasta que el pensamiento, que para él siempre es pensamiento crítico, se haga posible. Para Nietzsche, el acto de lectura como una de las tareas del filósofo, guarda relación con el ejercicio del masticar, del rumiar y del degustar. Entonces ‘saber’ es en el fondo un ejercicio de saborear, degustar, es ejercer el gusto, lo que nos lleva a nuestra siguiente y última metáfora, la metáfora del ‘gusto’.

VII. El gusto por la metáfora y la metáfora del ‘gusto’

En el siglo XVIII surge en la filosofía europea un interés por el tema del gusto y su relación con lo humano, con la belleza, con el arte y con el cuerpo. David Hume se ocupó del tema y escribió el ensayo titulado “*Of the Standard of Taste*” (1757) [“*Sobre la Norma*

del Gusto”].⁹⁶ ¿Qué interés hay en dedicar nuestros esfuerzos en establecer una norma del gusto? Hume plantea el gusto como problema: si el gusto está colocado en la esfera de la subjetividad, y si el gusto señala justamente la pluralidad de los gustos, entonces ¿cómo puede pasarse a un estándar del gusto, y hacer de una subjetividad algo universal?⁹⁷ Surge la pregunta de saber: ¿es posible establecer una norma del gusto? Si lo es, ¿hasta qué punto puede ser reglamentado el gusto? Si no lo es, ¿qué consecuencias acarrea la imposibilidad de generar una norma del gusto?

Partiendo de un pensamiento Ilustrado,⁹⁸ Hume intenta plantear un estándar del gusto que pueda utilizarse de manera general, ya que él ve la conveniencia de establecer una norma del gusto, es decir, una manera de hacer coincidir los diferentes gustos y opiniones de los seres humanos en el momento de evaluar cierto tipo de objetos, lo que, en términos sociales,

⁹⁶ El texto mencionado aborda de igual manera el problema de la experiencia, lo cual resulta sumamente importante para Hume ya que es considerado como uno de los autores representativos del empirismo inglés del siglo XVIII. El problema de la experiencia ha tenido gran valor teórico para la Estética, tanto históricamente, es decir cómo se ha entendido y planteado el problema de la experiencia en otras épocas, tanto de manera contemporánea, ya que a partir de la experiencia hoy podemos preguntarnos por el cuerpo. En el siglo XX, Walter Benjamín propone que es conveniente redefinir y reconceptualizar el concepto de experiencia para no reducirla a un punto cero o a un mero punto de partida en la formación del conocimiento, pues, para él, la experiencia tiene una dimensión histórica y lingüística importantes y no sólo epistemológica.

⁹⁷ Raymond Bayer interpreta que fue justamente Hume quien dio un estatuto filosófico al problema del gusto en el siglo XVIII: “Fue Hume quien planteó más filosóficamente el problema específico del gusto. Si el gusto es un fenómeno del sentimiento, y si la razón última del sentimiento es el placer bueno, ¿cómo puede pasarse a un estándar del gusto, y hacer de una subjetividad algo universal?” (Bayer, 1980, p255).

⁹⁸ En el siglo XVIII -el contexto de la Ilustración-, hay una preocupación por formar a la humanidad a través de la educación. En ese sentido, a Hume le interesa que todos los seres humanos eduquen sus facultades, tanto las estéticas como las cognoscitivas, por lo tanto, hay un vínculo de la teoría estética con una propuesta política de inclusión, puesto que Hume propone que, aunque haya personas con poca experiencia en la evaluación de objetos artísticos y de discursos, éstas pueden adquirirla mediante la *práctica*: el gusto se vuelve preciso con la práctica y esto es una posibilidad que pertenece a todos los seres humanos. Hume propone que hay ciertos principios o criterios generales comunes a todos los seres humanos con los cuales se puede trabajar para poder llegar a un acuerdo en cuanto al gusto. Señalamos que esto es un supuesto que el autor postula para poder sostener su teoría, pero esto le permite proponer que el gusto y el sentimiento se gestan, es decir, se trabajan, se hacen, entonces no son algo fijo o algo dado *a priori*, sino que se pueden trabajar y perfeccionar con la práctica. Esto es lo que hace que la propuesta de Hume sea interesante. Para un análisis amplio del contexto histórico de la Ilustración y las condiciones que hicieron posible la emergencia de la cuestión del gusto y la emergencia de la Estética moderna, véase: Marchán, Fiz (1987) *La estética en la cultura moderna*. Madrid. Alianza. pp27-30.

se traduce en la posibilidad de generar acuerdos y consensos entre los individuos que pertenecen a una misma comunidad, así como de diferentes comunidades. Así mismo, el texto de Hume aborda el problema de la relación entre gusto corporal y gusto mental: ¿Qué relación hay entre el gusto mental y el gusto corporal? ¿Cómo proceden, en su caso, cada uno de ellos? ¿Se pueden separar tajantemente el gusto mental del gusto corporal? Surge también el problema de la fuerte tendencia a establecer un buen gusto enfrentado siempre a un mal gusto. Desde dónde, con qué criterio, y con qué fuerza enunciativa se establece qué es un buen gusto y qué es un mal gusto. ¿Quién tiene el poder enunciativo para establecer un buen gusto e imponerlo a los demás? Por lo tanto, en el fondo hay una cuestión de poder. ¿Cómo y mediante qué procedimientos una persona o un grupo hace creer a los demás que lo que considera buen gusto, es buen gusto para todos? Hay una insistencia por afirmar el gusto propio y por rechazar el gusto del otro. Esto introduce la dimensión social en la selección del buen gusto, o de aquél que posee ese buen gusto, lo que genera que, en consecuencia, el gusto que no califique dentro de los límites o fronteras del gusto establecido será un gusto desviado. El gusto desviado de la norma se le califica de mal gusto. Este hecho manifiesta que el buen gusto no es evidente de suyo, sino que depende del grupo social que decide qué es buen gusto y que no lo es y lo impone a los demás, y en ese gesto se instauran relaciones de dominio jerarquizadas y, a su vez, esas relaciones jerárquicas tienen cómo efecto la fuerte tendencia a normalizar el gusto. Normalizar el gusto significa que el gusto del otro, el gusto distinto, tiene que compararse y eventualmente asimilarse al gusto normal. En ese proceso, el gusto del otro pierde su diferencia. En el fondo lo que está en cuestión es el tema de la diferencia y hasta qué punto se acepta esa diferencia. Por otro lado, cuando un grupo social afirma su gusto como modelo de buen gusto, ese grupo social se asigna una esencia social, en la medida en la que cree que su gusto es superior por naturaleza. Esta manera de pensar se pone en

cuestión cuando pensamos que el gusto de un grupo social depende de la producción histórica de ese grupo social y de ese gusto, y de mediaciones económicas, políticas y culturales, y, por lo tanto, no le corresponde por naturaleza al grupo social en cuestión. Los intentos de normalizar el gusto, o de imponer el gusto de un grupo social como modelo del buen gusto, más bien lo que demostrarían serían las estrategias de reproducción de ese grupo social, junto con las formas de dominio que eso acarrea.

Creemos y sentimos que el gusto de cada uno de nosotros o de nuestro grupo, es el gusto correcto y modelo del buen gusto, y que el gusto distinto al nuestro, es un no gusto y lo calificamos de mal gusto. El gusto, que está presente en cada uno de los grupos humanos, se ha convertido, en muchos casos, en la intolerancia del gusto de los otros. Ya que, en términos históricos, hemos visto que cuando esta intolerancia del gusto ocurre se ha llegado a manifestar como racismos, xenofobias, especismos, clasismos, etc. Además, se ha pensado el gusto como una categoría exclusivamente antropológica. Pero, si consideramos que el gusto pertenece a la esfera del cuerpo, que siempre es cuerpo animal, entonces podríamos preguntarnos por el gusto de los animales. Gracias a la metáfora del 'gusto' es que se ha hecho posible pensar todas estas cuestiones.

Resulta curioso y paradójico que Hume haya recurrido justamente a una metáfora del lenguaje del acto de comer, que evidentemente señala la esfera de lo corporal, para hablar de algo que estaría en la esfera de lo mental. Todo esto resulta paradójico y curioso puesto que Hume acudió a una metáfora del cuerpo -la metáfora del gusto- para hablar de algo que estaría más allá del cuerpo. ¿Por qué acudió específicamente a esta metáfora, en lugar de inventar una distinta? Lo paradójico es que ha elegido una palabra que se refiere al cuerpo (el gusto), cuando tradicionalmente, y particularmente en su propuesta teórica, la belleza no se capta

con el gusto corporal, sino con el gusto mental. Eligió justamente esta palabra para hablar de algo considerado como perteneciente a dos esferas irreductiblemente separadas: la esfera de lo corporal y la esfera de lo mental. El autor comienza el ensayo diciendo:

La gran variedad de gustos, así como de opiniones, que prevalece en el mundo, es demasiado obvia como para que haya quedado alguien sin observarla. Hasta hombres de limitados conocimientos serían capaces de señalar una diferencia de gustos en el estrecho círculo de sus amistades, incluso cuando las personas hayan sido educadas bajo el mismo tipo de gobierno y hayan embebido pronto los mismos prejuicios. (Hume, 1989, p39)

De la cita anterior se puede interpretar la manera en cómo el autor parte de una conclusión que sería considerada como un hecho indiscutible: el hecho de que hay una infinita variedad de gustos entre los seres humanos. No hay un único gusto, por el contrario, hay una gran variedad de gustos diferentes en el mundo humano. Estas diferencias son inevitables aun dadas las condiciones en las que, por ejemplo, dos personas que crecieron en el mismo país y recibieron el mismo tipo de educación pueden tener, en efecto, gustos distintos. De ahí que Hume proponga: “Es natural que busquemos una *norma del gusto*, una regla con la cual puedan ser reconciliados los diversos sentimientos de los hombres o, al menos, una decisión que confirme un sentimiento y condene otro.” (Hume, *op.cit.*, p42).

Hume busca una regla o norma con la cual poder reconciliar la gran variedad de gustos, sentimientos y opiniones de los seres humanos cuando evalúan y emiten un juicio respecto de cierto tipo de objetos. Como hipótesis interpretativa, sugerimos que ésto lo propone con el fin de evitar caer en ambigüedades y en el relativismo, que implicaría el valor relativo de los objetos y del conocimiento sobre ellos, así como la falta de universalidad de la verdad.⁹⁹

⁹⁹ Hume entiende el concepto de <<verdad>> de la siguiente manera: “Entre un millar de opiniones distintas que puedan mantener diferentes hombres sobre una misma cuestión, hay una, y sólo una, que sea exacta y verdadera, y la única dificultad reside en averiguarla y determinarla.” (Hume, *op.cit.*, p42). Para Hume, se

En términos sociales, se traduce en una posibilidad de generar acuerdos y consensos entre los individuos que pertenecen a una misma comunidad. La cuestión que está en el fondo de la preocupación por el gusto es, en efecto, la dimensión social de gusto: su posibilidad o imposibilidad de generar acuerdo, y la cuestión de la imposición de un modelo de gusto por un grupo humano a otro.

i. El gusto corporal y el gusto mental: el ejercicio del discernimiento.

La manera en cómo es entendido el gusto por parte de Hume, es aquella que distingue el gusto mental del gusto corporal, pero sin *oponerlos*:

De acuerdo con la disposición de los órganos, el mismo objeto puede ser a la vez dulce y amargo, y el dicho popular ha establecido con toda razón que es inútil discutir sobre gustos. Es muy natural, e incluso necesario, extender este axioma tanto al gusto de la mente como al del cuerpo, y así se ve que el sentido común, que tan a menudo está en desacuerdo con la filosofía, especialmente con la escéptica, está de acuerdo, al menos en este caso, en emitir la misma decisión. (Hume, *op.cit.*, p43)

Hume plantea que es inútil discutir sobre gustos, dado que es algo que escapa al consenso en la medida en la que el gusto está ligado a la apreciación subjetiva de un objeto y, a su vez, esta apreciación está ligada a las disposiciones particulares de aquel cuerpo -lo que nos lleva a entender el gusto desde una perspectiva *fisiológica* si lo relacionamos con la dimensión fisiológica del cuerpo- o de aquella “mente”, que gusta de algo,

trataría de una verdad única, objetiva, que no dependería de las opiniones de los seres humanos, que estaría afuera en el mundo, susceptible de ser descubierta y que, por lo tanto, los seres humanos la encuentran. Se trata de la verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa pensada. Resulta enriquecedor hacer el contraste con otras maneras de entender lo verdadero. En ciertas filosofías contemporáneas se propone que, frente a esa manera de entender la verdad, se puede proponer una manera en la que la verdad se produce discursiva o textualmente, es decir, dependería de dispositivos lingüísticos y no lingüísticos (argumentación, retórica, instituciones, etc.). A su vez, estos dispositivos estarían atravesados por la historia y por lo tanto estarían sujetos al cambio. Entonces hablaríamos de procedimientos de establecimiento de la verdad. Por otro lado, ya no se hablaría de una verdad, sino que se hablaría de pluralidad de verdades. Algunos filósofos que han propuesto esto son Michel Foucault, por ejemplo: *El orden del discurso*, y Nietzsche en el ensayo titulado *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*. Ambos autores proponen que la verdad se produce socialmente.

La manera de entender el cuerpo como algo que se le puede dividir respecto de sí mismo ha sido una forma usual de formular en la filosofía occidental, que continúa vigente en el mundo contemporáneo. Tenemos que tener presente que, en el siglo XVII, Descartes dividió al ser humano en mente y cuerpo de manera absoluta, atribuyéndoles, además, una sustancia distinta a cada uno.¹⁰⁰ Por su parte, Hume propone no realizar una separación tan tajante entre la mente y el cuerpo, y ésto lo realiza justamente proponiendo la palabra <<gusto>> para hablar del gusto de la mente y del gusto del cuerpo. Efectivamente Hume propone que tanto el cuerpo como la mente *disciernen*, y no sólo la mente como podría interpretarse en la propuesta cartesiana. Esto tiene su importancia puesto que Hume le da al cuerpo un estatuto similar al estatuto de la mente al decir que el cuerpo también discierne, es decir gusta: ambos disciernen. Aquí establecemos el vínculo del ejercicio del gusto con el ejercicio del discernimiento en la medida en que son ejercicios que se acompañan en el

¹⁰⁰ “Descartes parte de una contradicción y de una antinomia. [...] Con un dualismo exagerado, dividió al ser humano en alma y cuerpo, en pensamiento y extensión.” (Bayer, *op. cit.*, p139) Cabe señalar que a lo largo de veintiséis siglos de historia de la filosofía se ha producido algo denominado dualismo ontológico entre aquello que sería la mente (espíritu, alma, mente, conciencia o razón en términos generales) y el cuerpo. Este dualismo ha generado una oposición antagónica entre la esfera de lo mental y la esfera de lo corporal. Creando con ello una relación de oposición o de lucha en la que estas dos esferas se encuentran separadas y por lo tanto se les puede oponer. En dicha oposición, la cual ha sido históricamente producida, se ha entendido que la mente (el espíritu, la razón o el cerebro) tiene privilegio sobre el cuerpo, y que, por lo tanto, lo puede gobernar; el cuerpo sólo es una maquina o instrumento de aquella. Este dualismo y oposición antagónica tuvo una de sus emergencias en el siglo XVII, particularmente en el pensamiento de Descartes. Sin embargo, habría que hacer una genealogía de dicho prejuicio con mucho más detalle, remontándonos a algunos autores griegos y por supuesto, a autores pertenecientes a la tradición cristiana entre los siglos IV d.C. y XIII d.C. Ya que, por su parte, el pensamiento cristiano dejó sus propias marcas en dicho prejuicio. En la actualidad, guardamos este prejuicio, esa separación. ¿Por qué conservamos este prejuicio? Con la presente investigación se busca desarticular este binomio que calificamos de metafísico. Y en su lugar proponemos una fisiología de corte materialista pero no mecanicista. Ya que el mecanicismo reduce el cuerpo a leyes mecánicas. En esta corriente de pensamiento, el cuerpo aparece simplemente como algo sujeto a causas y reducido a una lógica de medios-fines y de causa-efecto. Mientras que, en una visión materialista del cuerpo, el cuerpo es una fuerza (o fuerzas) y por lo tanto tienen un componente de actividad y de dinamismo. La relación entre una visión materialista y la visión mecanicista se hace explícita en el pensamiento de Nietzsche: “Mientras que el mundo, según la última, [la visión del mecanicismo] consiste en fuerza y sustancia, en la visión dinámica [la del materialismo] existen exclusivamente fuerzas. [Nietzsche] ve preconizada la transición desde una manera de pensar mecanicista a una manera dinámica por Boscovich, quien en su *Philosophiae naturalis theoria* disolvía el átomo en centros de fuerzas. [...] El concepto de fuerza tomado de la física será decisivo para el desarrollo de la <<doctrina>> de la Voluntad de Poder y del Eterno Retorno de lo mismo.” (Meyer, 2012, p209)

tiempo. No habría una anterioridad lógica o cronológica entre uno y otro, porque se trata de procesos complejos. Cuando hablamos de ejercicio del discernimiento nos referimos a la posibilidad de percibir, reconocer y sentir la diferencia entre dos o más cosas distintas, y también poder captar sus diferencias minúsculas dentro de una misma cosa. Por lo tanto, a partir de la experiencia del gusto, notamos diferencias. Hay diferencias que pueblan el mundo, y que están en la relación con las cosas y en la relación con nosotros mismos.

El discernimiento es un ejercicio de *distinción*, porque se trata de sentir lo diferente, de poder identificar algo y poder subdividirlo. Entonces, en el ejercicio del discernimiento se visibilizan la diferencia y la pluralidad; y ésto implica proceder con ‘delicadeza’, porque es una actividad que supone distinguir finamente una cosa de otra. Entonces, distinguir es una actividad compleja que requiere la habilidad de tratar, considerar y establecer diferencias entre las cosas. Este ejercicio de distinción, que no de oposición, significa que se percibe, o se puede percibir las *sutilezas* y los *matices*, lo que permite una valoración más precisa de las cosas al momento de evaluarlas. Estas sutilezas y matices son interesantes desde el punto de vista filosófico en la medida en la que el pensamiento trabaja justamente con estas distinciones y sutilezas para discurrir sobre lo específico de ideas distintas.

Si a la filosofía le interesa el ejercicio de distinción, entonces podemos establecer el nexo con la “*distinctio*” de la retórica clásica. La cuestión es: si el pensamiento se elabora en el lenguaje, es decir, a través y en las palabras, entonces la elaboración conceptual es inseparable de su formulación lingüística.¹⁰¹ De ahí se deriva que la Filosofía acuda a la Retórica, en virtud de que la Retórica se ha elaborado históricamente como un discurso

¹⁰¹ El pensamiento depende de la lengua natural en la que ha nacido. En ese sentido cada lengua permite al pensamiento configurarse de una manera específica: cada lengua piensa singularmente a través de sus propias categorías intelectuales, estéticas, culturales, etc.

preocupado por el lenguaje y los efectos específicos de sentido que las palabras generan sobre los hablantes y los escuchas. La *distinctio* de la Retórica latina clásica brinda a la Filosofía las herramientas para, al pensar, poder distinguir significados entre las palabras: permite distinguir sentidos sutiles en las palabras y también configurar nuevos sentidos. La Retórica proporciona las figuras retóricas de pensamiento como, por ejemplo: la paradiástole o los trops de dicción como la metáfora.¹⁰² La *distinctio* retórica hace posible el establecimiento de nuevas configuraciones de sentido a través de las palabras, ya que nos permite introducir y hacer notar *diferencias semánticas* sin oponerlas antagónicamente. Es decir, que nos permite diferenciar el significado de una palabra o de una frase del significado de otra y singularizar los sentidos de las palabras. Esto abre la diversidad de significación en el discurso. Por lo tanto, las herramientas de la retórica, como la metáfora y la *distinctio*, ofrecen a la filosofía el generar claridad intelectual al distinguir semánticamente y, a su vez, atraer la atención sobre nuevas ideas y pensamientos gracias a herramientas como la *distinctio* y la metáfora de la retórica clásica.¹⁰³

Para continuar con nuestra propuesta interpretativa en torno al ejercicio del discernimiento y el interés que representa para la filosofía, agregamos que, a su vez, a ésta le interesa las condiciones de posibilidad del discernimiento. Por ejemplo: se interesa sobre qué se discierne en una época en particular. Cómo se da el discernimiento en una época histórica distinta de la nuestra y cómo dar cuenta de sus modificaciones históricas. Ya no hablaríamos

¹⁰² Helena Beristáin define la paradiástole la siguiente manera: “Figura retórica de pensamiento también llamada *distinción* (es una de las formas de la “*distinctio*”) o separación (en latín “*separatio*”). Consiste en hacer notar o describir aquel matiz semántico que hace diferentes ideas que, sin embargo, también son desde algún punto de vista semejantes, pues aparecen en homónimos o en términos que podrían parecer sinónimos [...]” (Beristáin, 1995, p377-378).

¹⁰³ “Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática.” (Nietzsche, 1996, pp26-27)

aquí de una Historia del Pensamiento, sino de una Historia de la Sensibilidad, puesto que cada época posee su propia sensibilidad, es decir, que cada época siente de manera propia y singular, lo que significa que los límites en los que se da nuestra mirada, nuestro sentir y nuestro discernir, se modifican históricamente y toda percepción es histórica.¹⁰⁴

Por otra parte, nuestra propuesta de lectura nos ha permitido establecer un nexo con la interpretación nietzscheana, ya que Nietzsche retoma estas ideas de Hume y las enriquece con su propia propuesta teórica. En el siglo XIX, Nietzsche replantea el tema del cuerpo, no como una entidad que tiene dentro de sí separaciones inconmensurables e irresolubles que actúan una separada de la otra, e incluso una sobre la otra, sino que es el cuerpo el que gusta, con todas sus partes como una sola pieza, y no como elementos separados dentro de sí (la mente, por un lado, y el cuerpo por otro). Nietzsche dice: “<<Cuerpo soy y alma>>- así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el hombre despierto a la conciencia y al conocimiento dice: <<Yo soy íntegramente cuerpo, y nada más; el alma es sólo una palabra que designa una parte del cuerpo.>> (Nietzsche, 1973, p135). De este fragmento podemos interpretar que Nietzsche revaloriza el cuerpo al enfrentar la manera de entender el cuerpo en las metafísicas platónica y cristiana que hacen del cuerpo algo relativo y secundario respecto del alma, y que además separan positivamente el alma, por un lado, y el cuerpo por otro, despreciando al segundo por lo general. Por su parte, él hace una transvaloración de valores al colocar al cuerpo como el hecho primario y total y el alma como una parte más del

¹⁰⁴ “Dentro de largos periodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial. El modo en que se organiza la percepción humana - el medio en que ella tiene lugar- está condicionado no sólo de manera natural, sino también histórica. La época de la invasión de los bárbaros, en la que surgió la industria cultural de la Roma tardía y se ilustró el Génesis de Viena, no sólo tenía un arte diferente del de la antigüedad sino también una percepción diferente.” (Benjamin, 2003, p46). *Cfr.* Benjamin, Walter (2003) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México. Ítaca.

cuerpo.¹⁰⁵ Cabe mencionar aquí que Nietzsche revaloriza el cuerpo nombrándolo justamente <<gran razón>> para contrastar con la <<pequeña razón>> que refiere al <<espíritu>>. Al hacer esto, Nietzsche modifica el sentido de la manera en cómo se le definía al cuerpo. Nietzsche dice: “La pequeña razón es lo que llamas espíritu, hermano mío, es un instrumento de tu cuerpo, un pequeño instrumento, un juguete de tu gran razón.” (Nietzsche, *op.cit.*, p135). Con la cita anterior complementamos nuestra interpretación de la propuesta de Nietzsche en torno al cuerpo. En esta cita, Nietzsche le otorga al cuerpo un papel protagónico y principal, papel que hasta entonces sólo ostentaba la razón, al definirlo como <<gran razón>>, puesto que anteriormente se concebía al cuerpo como instrumento o artefacto de la razón, por ejemplo, en la propuesta cartesiana. Nietzsche hace nuevamente una transvaloración de valores al invertir el lugar que ocupaba el cuerpo y la razón en las filosofías anteriores a él, al hacer esto, modifica el sentido de la categoría de <<cuerpo>>. Este cambio no es menor, puesto que genera una modificación en la experiencia del cuerpo, se trata de una modificación en la subjetividad, que implica una modificación en el comportamiento y en las ideas en torno al cuerpo.

Por otro lado, Nietzsche proclama: “¡Qué distintos son, p. ej., el cuerpo tal y como lo percibimos, vemos, sentimos, tememos o admiramos, y el <<cuerpo>> tal y como nos lo

¹⁰⁵ Nietzsche frena el rechazo que se había generado desde hace siglos hacia el cuerpo y lo pone en cuestión al proponer valorar al cuerpo con todas sus partes, sus procesos, sus actividades y sus azares, al hacer esto incorpora una manera novedosa para hablar del cuerpo sacando a la luz aquello que la tradición filosófica y la cristiana se habían esforzado en oscurecer y ocultar al no hablar de ellos o al no saber dónde ubicarlos (si en el mundo de lo divino o el mundo del demonio y del pecado) con la finalidad de conservar la idea de la razón y la idea cristiana de lo humano, Nietzsche les da visibilidad al incorporarlos al discurso filosófico: “86. *Los intérpretes cristianos del cuerpo*. Todo lo que puede provenir del estómago, de los intestinos, del ritmo cardíaco, de los nervios, de la bilis, del semen; todas las indisposiciones, debilitamientos e irritaciones; en suma, todos los azares de la máquina humana que tan poco conocemos, lo considera un cristiano como Pascal en términos morales y religiosos, preguntándose si hay que atribuirlo a Dios o al demonio, al bien o al mal, a la salvación o a la condenación. ¡Cuánto debe sufrir un intérprete así! ¡Cuánto tiene que forzar y violentar su sistema para conservar la razón!” (Nietzsche, 1994, p86)

enseña la anatomía!” (Nietzsche, 2008, p869). De la cita anterior, se interpreta que, para Nietzsche, el cuerpo no es el cuerpo que describe el discurso de la anatomía, que lo reduce a una máquina, ya en su morfología, ya en su fisiología, sino que el cuerpo es mucho más en términos experienciales, puesto que todas nuestras acciones van acompañadas de corporalidad y esta corporalidad no es objetivable ni disponible desde un punto de vista instrumental, sino que es la condición de posibilidad de todas nuestras experiencias: es ella misma experiencia.

Hasta aquí podemos decir que el aporte teórico de Hume que hemos revisado tiene relevancia en la medida en la que no realiza una separación absoluta entre la mente y el cuerpo, y tampoco los opone, sino que se reconoce que el cuerpo y la mente, si bien pueden tener objetivos distintos en lo que concierne al tema del gusto, también guardan relación y similitudes en su manera de proceder: la mente y el cuerpo se dan la mano en el ejercicio del gusto, puesto que no van a estar enfrentados uno frente al otro. Sin duda, Nietzsche fue un gran lector de Hume¹⁰⁶ y encontró en él algo que le interesó que fue no oponer mente y cuerpo.

ii. Otras maneras de preguntarse sobre el gusto o el goce del cuerpo (democratización y el goce de los cuerpos).

Hemos visto que para Hume es posible formular una norma del gusto, porque concibe el gusto como buen gusto, pero nosotros quisiéramos retomar la idea de que lo que hay son gustos variados: hay diversidad de gustos, ya que, sin duda hay un patrón: a todos los seres humanos nos gusta algo, sin importar del tipo que sea ese gusto. No hay un grupo humano al

¹⁰⁶ Hay varias referencias a Hume por parte de Nietzsche en sus escritos póstumos. Véase: Nietzsche (2010) *Fragmentos póstumos Volumen III (1882-1885)*. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill.]. Madrid. Editorial Tecnos.

que no le guste algo. Puede que no sepamos reconocer el gusto del otro porque no es el mismo que el nuestro, pero eso no significa que el otro no posea el gusto de algo. En ese sentido, hablaríamos más bien de democratización del gusto.¹⁰⁷ Esta propuesta implica dejar de jerarquizar los gustos, y más bien pensar *lo común*. Al no haber grupo humano carente de gusto, entonces podemos considerar el gusto como una de las experiencias constitutivas de lo humano. Sin embargo, por nuestra parte, agregamos que el gusto deja de ser una categoría exclusivamente antropológica, si vemos que el lugar donde se da el gusto es el cuerpo y ese cuerpo es animal.

Además, tradicionalmente el gusto es entendido como algo muy idealizado, immaculado, es decir, muy intelectualizado y trabajado, que poco tiene que ver con el cuerpo o que está más allá del cuerpo, y es intelectualizado y trabajado porque Hume propone efectivamente una *metodología* o pasos a seguir para llegar a la norma del gusto. Dado que, en su planteamiento, no se trata de un gusto corporal espontáneo, sino que es mental porque, según el autor, éste es un gusto privilegiado, puesto que es el único capacitado para complacer al género humano. Ya que le permite entrar en contacto con las cosas más excelsas y elevadas con las que lo humano puede entrar en contacto y que, por lo tanto, esa supuesta naturaleza humana de la que habla Hume, aspira a tener esa norma del gusto o debería hacerlo para perfeccionarse.¹⁰⁸ Esto lo que hace es reducir la diversidad de los gustos a una norma del gusto: aprobar uno y condenar a los demás. Nosotros proponemos dejar de mantener la

¹⁰⁷ Cfr. Luc Ferry (1990) *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris. Le College de Philosophie. Grasset.

¹⁰⁸ “El patrón del gusto, el *Standard*, es una idea fija en la *Enlightenment*. En su atención preferente a las reacciones del hombre frente a las obras artísticas o a las bellezas de la naturaleza, no sólo enlaza lo estético con lo psicológico, sino que lo reorienta hacia una *estética del espectador* y de la *recepción*. La respuesta a la incógnita sobre este patrón subjetivo dimana, una vez más, de esa fe en la *naturaleza humana* incambiable, en ese sustrato común a todos los hombres. De este fondo esperanzado brota la *universality of taste* [...]” (Marchan Fiz, 1987, p30)

separación entre gusto mental y gusto corporal, así como la separación del gusto en buen gusto y mal gusto, y más bien hablar de gusto del cuerpo o *goce* del cuerpo, puesto que es el cuerpo o los cuerpos los que gozan.¹⁰⁹ Es el cuerpo el que busca el goce y no la mente.

Proponemos a su vez preguntas alternativas a las estandarizadas para futuros caminos de contestación posibles. Nosotros proponemos indagar no tanto qué decimos del gusto sino en qué dice el gusto de nosotros. ¿Por qué nos identificamos con uno u otro gusto? También, habría que interrogarnos sobre lo que nos disgusta, puesto que en el siglo XIX vemos surgir varias propuestas estéticas y artísticas que proponen una estética de lo grotesco. A partir de ellas, se pone en cuestión la necesidad de conservar en nuestro lenguaje frases como “buen gusto” vs “mal gusto”, puesto que, a partir de lo que dice Hume, las ideas de buen gusto y de mal gusto se alteran de una época a otra: cada época establece su propia norma del gusto. Esto, a su vez, interroga la tendencia a conservar en nuestro lenguaje categorías como belleza vs deformidad y la frontera entre ellas. Dado que el establecerlo de esa manera ha permitido pensar en una belleza siempre superior e intocable: una belleza no humana. Sostenemos que, al hacer la crítica de esa belleza idealizada y no humana, podemos plantear cómo esa belleza se vuelve humana y por lo tanto asociada a culturas, comunidades, costumbres, es decir, a modos de hacer y de proceder, y a tradiciones diversas. La belleza se disemina culturalmente porque cada cultura crea sus propias formas de apreciación, y no de la belleza exclusivamente, sino que cada cultura crea sus propias relaciones sensibles y de percepción con el mundo.¹¹⁰ Por lo tanto, no hay un modelo de belleza más allá del mundo humano. En

¹⁰⁹ La cuestión de las relaciones entre el término <<gusto>> y el término <<goce>> son complejas y requieren de un análisis más amplio para poder llegar a tener inteligibilidad sobre ellas. Esta cuestión no se aborda en esta tesis, pero sin duda sería un tema interesante a tratar. Sin embargo, no nos referimos al sentido psicoanalítico del término goce otorgado por Lacan.

¹¹⁰ El concepto de cultura suscita una serie de cuestiones y problemas que son abordados hoy en día por algunos autores de Filosofía de la Cultura. Esta cuestión no se aborda en esta tesis, sin embargo, desde esta perspectiva

consecuencia, vemos la influencia que tienen los prejuicios socioculturales en las preferencias de los cuerpos, y la imposibilidad de deshacernos de los propios prejuicios, intereses, en fin, de la subjetividad en el momento de juzgar un objeto. Entonces, en lugar de pretender renunciar a toda la carga subjetiva que nos configura al momento de juzgar, de lo que se trataría sería, más bien, de asumirla y dar cuenta de ella, aceptar que estamos tomando en cuenta la carga subjetiva al emitir un juicio. También, habría que preguntarse qué y cómo se determina el gusto de los cuerpos en la actualidad. Es decir, analizar la influencia que tiene en el mundo contemporáneo el sistema capitalista en su versión neoliberal en las preferencias de los cuerpos. Puesto que este sistema produce el gusto de los cuerpos en la actualidad. Desde algunas teorías de lo inconsciente, podemos afirmar que quizá el gusto tiene una raíz inconsciente. Entonces, sería interesante analizar cómo afecta o influye lo inconsciente en el gusto, y hasta qué punto somos conscientes de por qué nos gusta algo. ¿No será que todo gusto se produce de manera inconsciente?

cabe interrogarse sobre los usos y efectos de las definiciones del término <<cultura>>, y sobre sus límites semánticos y conceptuales. También, resulta interesante preguntarnos sobre la posibilidad de generalizar abstractamente dicho término, partiendo del supuesto de que las culturas pueden compartir rasgos en común. Pero, ¿hasta qué punto puede una cultura conocer a otra cultura, si en el momento de hacerlo es imposible que renuncie a sí misma y por lo tanto a su manera de concebir los rasgos culturales y que, por lo tanto, lo que ve en la otra cultura son sus propias categorías culturales? Asimismo, surgen cuestiones entorno a los límites de una cultura respecto de otra, y si las culturas pueden establecer comunicación entre ellas o son como células, como mónadas, con una membrana que las rodea a cada una. Desde un abordaje decolonial, se ha propuesto hablar de neocolonialismo, en la medida en que, en el mundo contemporáneo, se ha visto que permanecen los procesos de colonización de una cultura sobre otra al imponer sus propias prácticas culturales. Entonces, se introduce la cuestión del poder y los procedimientos para producir y mantener una neocolonización a través de nuevas prácticas y nuevas tecnologías.

3.- CONCLUSIONES GENERALES

D) El acto de comer tiene una cercanía con la verdad. La animalidad, esa verdad que tanto interesa a la filosofía, y que en el correr de los siglos había dejado caer en el olvido. Y sólo mediante el olvido de este olvido, se pudieron erigir los discursos acrílicos de lo humano. ¿Por qué, si el acto de comer es algo tan básico, tan fundamental? pues antes de conocer y de pensar acerca de la verdad, es necesario comer. Este acto tiene relación con la verdad de nosotros mismos, porque se encuentra en íntima relación con lo humano. Entendido como modalidades de lo humano bajo las cuales hay distintos relatos y saberes, ya que hay diferentes modos de ser humano y diferentes definiciones de lo humano entendidas por la Medicina, por la Historia, por la Antropología, etc. También este acto está en relación con nuestra condición animal, posiblemente se encuentra en el límite *entre* lo humano y lo animal, inclusive se encuentra más allá de ellos porque, sin duda, *todo come*: comen los animales, pero también las plantas, las células, aunque no sean consideradas un organismo completo. Con base en esto, decimos que el acto de comer tiene lugar en el cuerpo; y ese lugar es idéntico en todos los vivientes porque es común a los vivientes humanos y a los no-humanos. El acto de comer nos permite llegar al punto en el que ya no tiene importancia realizar la separación jerárquica entre humano, animal o planta, porque es una celebración del cuerpo, de todos los cuerpos que comen.

Esta primera consideración trata de la verdad de nosotros mismos en clave ontológica, tal como Nietzsche entiende la verdad de lo humano ubicada del lado de su animalidad. Pero también habría una verdad en clave crítico-política. Esta verdad significa que la filosofía no ha dicho todo sobre lo humano, sino hasta que integra el problema de la relación con lo animal. Es momento de que la filosofía hable con verdad en relación con las políticas de la

animalidad, y la cuestión de la crueldad de los humanos ejercida contra lo animal y contra otros humanos, es decir, contra lo viviente en general, como propone Foucault: “La tarea de decir la verdad es un trabajo sin fin: respetarla en su complejidad es una obligación de la que no puede zafarse ningún poder, salvo imponiendo el silencio de la servidumbre.” (Foucault, 2000, p18) Una de las tareas de la filosofía es decir la verdad, e implica abordarla con todo su espesor y toda su complejidad, analizando todas las aristas que la implican, sin dejar aspectos importantes fuera. Es una tarea que conlleva un cuidado responsable con la verdad y con aquellos a los que, históricamente, se ha excluido.

Esto nos remite a una política positiva que exige responsabilidad, tal como dijimos en la página 36, nota 27, donde explicamos cómo Derrida¹¹¹ relaciona el ejercicio deconstructivo con una exigencia inmediata y desmesurada -es decir sin medida- de responsabilidad. Hemos dicho que la responsabilidad siempre es en relación con el prójimo que es el semejante, pero esta semejanza nunca está dada *a priori*, porque siempre está determinada desde cierta política, que utiliza para quitarle semejanza a lo que sí es semejante. Esto se encuentra en la base de cualquier ejercicio de exclusión. En esta tesis creemos que no puede haber verdad que no venga acompañada de un llamado a la responsabilidad, un llamado a una política que esté regida por otras formas de ejercicio del poder de manera no dominante y no destructiva.

Desde una perspectiva antropológica y cultural -a partir de nuestra tesis de que la animalidad no es lo opuesto a lo humano, que sustentamos en nuestra crítica a las oposiciones

¹¹¹ Hay que mencionar que Derrida trabaja más en profundidad la relación entre el poder, la responsabilidad y la forma en la que se determina al semejante con el cual se debe tener responsabilidad, en un texto de madurez que es: (2011) *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I. (2001-2002)* y *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II. (2002-2003)*, Buenos Aires. Manantial.

antagónicas que producen un sentido asimétrico y jerárquico- hemos concluido que el acto de comer introduce el valor positivo de la animalidad en las actividades humanas. Por otro lado, también hemos concluido que la cultura no es aquello mediante lo cual nos liberamos de la animalidad, sino que ésta se halla ella misma invadida de animalidad. Además, el valor positivo de la animalidad significa que no únicamente es parte de nuestro pasado evolutivo e histórico (como algunas ideologías del progreso profesan), sino que se está rehaciendo constantemente a través de nuevas prácticas y nuevas políticas, y con ella nos rehacemos también en el mundo de la historia y de la evolución. Por ejemplo, a través de nuevas políticas ecológicas hemos modificado nuestra relación con la animalidad y con la animalidad de nosotros mismos. Gracias al concepto de devenir, hemos podido dar cuenta de estos procesos. Dado que no hay una humanidad dada *a priori*, ni tampoco su animalidad, este último concepto nos permite dar cuenta de que lo humano se está haciendo y rehaciendo a partir de las diferentes prácticas históricas del acto de comer. También hemos concluido que no hay un *a priori* natural, en la medida en que estamos en el Antropoceno, que implica que desde el momento en que aparece el ser humano, todo lo que era animal ha dejado de ser únicamente animal y se ha vuelto el efecto de la práctica humana. Esto es así dado el impacto tan grande y la magnitud de los efectos que ha tenido la modificación de la Tierra y de los ecosistemas a partir de la aparición del ser humano y de sus acciones. Por lo tanto, los animales no son naturales, según lo explicamos en la nota 4, en la página 4.

Cada uno de los tipos de alimentación que abordamos y la manera cómo lo hacemos nos hace volvernos una humanidad distinta. Son devenires distintos. Devenimos otros. Se crean nuevas relaciones con lo otro, con los otros y con nosotros mismos. Entonces el acto de comer nos hace devenir un tipo de humanidad determinado, de acuerdo con lo indicado

en la página 54. Pero, por otra parte, mediante el acto de comer nos volvemos animales porque, es justamente el acto de comer el que nos permite seguir vivos. Entonces se muestra el animal en nosotros mismos que implicaría que la ingesta de alimentos nos hace seguir vivos un día más. Nos reproducimos día a día, en tanto animales, gracias a la comida. Y, por otro lado, comemos como animales en el sentido en que nuestro aparato digestivo y nuestro aparato de masticación son animales.

Lo humano es una producción histórico-cultural y colectiva, en la medida en la que todo lo que hacemos y somos lo aprendemos en comunidad con otros seres humanos en la historia, puesto que el cuerpo se subjetiva al entrar en contacto con las prácticas culturales y sociales vigentes en la comunidad en la que nació, y una de ellas es el acto de comer. Inferimos esto a partir del ejemplo en la nota 38 página 40, donde tratamos los casos de los niños que crecieron al interior de un grupo animal no humano, y al adoptar pautas de comportamiento similar a las del grupo, no desarrollan lenguaje humano ni pautas de comportamiento socialmente identificadas como humanas. Esto demuestra que no hay anterioridad y exterioridad del sujeto humano a cualquier práctica sociocultural y, además, demuestra la radical plasticidad de lo humano y de lo animal en nosotros. No somos una especie determinada *a priori*, sino que mutamos en función de las relaciones complejas que tenemos.

Aunque hayamos concluido que, en tanto animales, necesitamos comer, lo humano no es reductible a lo animal, porque no somos únicamente nuestras partes animales en términos empíricos, también somos lo que *hacemos, decimos, y cómo nos relacionamos*: lo humano se gesta en sus relaciones, sus haceres y sus decires. Para la Biología, el ser humano es un animal, pero también introduce algo más, por ejemplo, tiene relaciones económicas.

¿Eso nos hace superiores o inferiores? Ninguna de las dos, porque es una diferencia producto de cierta configuración evolutiva, y esta diferencia no nos hace superiores a los otros animales, simplemente nos hace diferentes, así como hay diferencias entre los animales también.

En esta tesis, hemos abordado el problema del uso de esa diferencia con fines ideológicos, es decir, para producir y sostener los privilegios de lo humano. Estos privilegios antropocéntricos son formas de dominio que encuentran su justificación en los atributos exclusivos de lo humano (ideológicos en todos los sentidos del término). La expresión de ‘olvido de nuestra animalidad’ vuelve inteligible este problema, ya que sería una de las razones que contribuye al mantenimiento del antropocentrismo. En nuestro análisis, expusimos nuestra postura en contra.

El olvido de nuestra animalidad es producido por una serie de acciones y prácticas históricamente consolidadas, que parecen naturales debido a cierta coacción histórica. No es que los seres humanos hayan olvidado esto de manera casual, porque no se trata de un olvido inmediato, sino un dispositivo que consiste en procedimientos pedagógicos apoyados en una política de la animalidad. Hablamos de una política porque se trata de un ‘hacer’ que tiene efectos de poder concretos y tácticos sobre los cuerpos vivientes. Sostenemos que se trata de un olvido buscado para lograr dicha política que consiste en:

- 1.- Un dispositivo político, teórico y pedagógico, que produce, sostiene y garantiza los privilegios antropológicos que, además, es heteronormativo.
- 2.- Una condena a la animalidad por parte de la filosofía, por no tener acceso a la palabra, ni a la verdad.

I) La metáfora es constitutiva de todo lenguaje, todas las palabras son metáforas que los cuerpos hablantes han ido construyendo a lo largo de su historia. A partir de esta perspectiva, lo interesante es interrogarnos por nuestra relación con las palabras, sobre todo los *efectos* de esa relación (por ejemplo: efectos de sentido, efectos de verdad, efectos de poder), preguntarnos por nuestra relación con el cuerpo, y por la relación del cuerpo con las palabras, de ahí que nos interese el lenguaje del acto de comer, ya que justamente en éste se dan cita las palabras y el cuerpo.

Nos desplazamos de la Metafísica de la presencia, hacia una Estética del Cuerpo, pues, como se ha mostrado en nuestro discurso, el cuerpo y el lenguaje son la condición de posibilidad de toda cultura y de todo arte, en fin, del decir-hacer en el mundo humano. Nos desplazamos de la Metafísica a la Estética del Cuerpo, puesto que el cuerpo y el lenguaje son precisamente lo más *cercano* a nosotros como seres humanos: hablamos en palabras y experimentamos con el cuerpo. Aunque también el cuerpo y la palabra son, a su vez, mediaciones, puesto que a través de la palabra nos nombramos a nosotros mismos en nuestra experiencia, pero lo hacemos en un lenguaje que en principio es el lenguaje que hablan los demás, el lenguaje de la colectividad en la cual hemos nacido. ¡También hablamos con el cuerpo (Estética del Cuerpo) y experimentamos con las palabras (Retórica)! Del lenguaje de las cosas al lenguaje de los cuerpos, basta ver a un actor o a un bailarín. No absolutizamos en lenguaje puesto que hay más allá que el lenguaje, por ejemplo, los actos de los cuerpos. Hay prácticas que no son reductibles a un hecho discursivo, si bien pueden estar acompañadas o articuladas por discursos.

Con la finalidad de dar cuenta de cómo el cuerpo ha estado presente a través de sus metáforas, el segundo capítulo incluye las metáforas del vocabulario del acto de comer para

pensar el conocimiento en la historia de la filosofía occidental, lo que puso en evidencia que el cuerpo está presente en el proceso epistémico, sobre todo en la Edad Media. A partir de nuestra lectura crítica de estas metáforas, concluimos que la relación entre lo inteligible y el cuerpo no es una oposición, porque el cuerpo está presente en los procesos epistémicos de lectura, de reflexión y elaboración de ideas. Además, el proceso epistémico no está ubicado de manera exclusiva en el cuerpo individual, sino también en el cuerpo colectivo que conoce, que digiere y produce ideas, tal como lo ha ilustrado la metáfora del “convite” de Dante. Y porque la filosofía, en muchas ocasiones, ha recurrido a metáforas corporales para expresar lo inteligible.

Con ésto, hemos mostrado la condición tan paradójica de la filosofía, por un lado, el hecho de haber reducido el papel del cuerpo para el conocimiento en diferentes momentos de su historia, pero al mismo tiempo haber recurrido constantemente a metáforas corporales, lo que muestra que la filosofía tiene evidentemente una fundamentación *corporal*. Por ejemplo, la palabra *Idea*, que ha sido usada para referirse al universo de lo inteligible, pero si analizamos su valor etimológico podemos constatar que se refiere a una forma en términos corporales, sensibles y materiales, a la apariencia y que entonces es algo que se *ve*, y por lo tanto la verdad es lo que es descrito en términos perceptivos: “Idea [...] tomado del gr. ἰδέα ‘apariencia’ [...]” (Corominas & Pascual, 1983, p774). Por lo tanto, lo corporal ha estado presente, y toda experiencia, todo saber, todo pensamiento, toda relación se han hecho posibles gracias al cuerpo. El cuerpo es creador de cultura, lenguaje, pensamiento, experiencias, etc. y a su vez es creado por la cultura. Y, sin duda, la supervivencia de la especie, en términos evolutivos, sólo la hemos garantizado gracias y mediante los cuerpos. El cuerpo ha creado la cultura y continúa creándola, para sobrevivir. Ahora bien, si bien es

cierto que lo corporal ha estado presente, la cuestión es cómo estamos entendiendo cuerpo, cómo se lo define, cómo se lo teoriza. (Si se le entiende como una máquina que no puede echarse a andar sola, y que por ende necesita de la razón, por lo tanto, ahí tenemos una metáfora del cuerpo como máquina, la cuestión es entonces, qué tipo de metáfora se utiliza para nombrarlo, teorizarlo y definirlo. En este caso se trata de una metáfora que reduce el cuerpo a un autómeta).

El cuerpo -a través de sus metáforas alimenticias- ha sido el hilo conductor de esta breve historia crítica, en donde trabajamos algunos autores de distintas épocas de la historia de la Filosofía. Asimismo, este recorrido nos permitió enriquecer el concepto de cuerpo porque, al no reducirlo a una concepción mecanicista, hemos podido reelaborarlo a partir de la propuesta nietzscheana actualizada. Con base en ello, sostenemos que el cuerpo es mucho más en términos experienciales, ya que no es reducible a una concepción instrumentalista ni objetivista y sus posibilidades no están dadas y cerradas desde el discurso médico ni el filosófico, pues, al estar atravesado por el devenir histórico y evolutivo, está siempre en mutación, lo que conlleva las ideas de indeterminación y de apertura al cambio. Por lo tanto, el cuerpo nos sigue y seguirá asombrando.

Sobre todo, hemos querido resaltar que el conocimiento y el saber que produce el cuerpo entendido colectivamente, se da a través de una digestión de ideas, o una digestión de metáforas. En efecto, Nietzsche dijo en su momento que el conocimiento y el saber funcionan metafóricamente, igual que el lenguaje; hoy nosotros sostenemos que el saber de la gente, tanto individual como colectivo, funciona como el acto de comer. Por la razón de que las ideas también se discuten, se mastican, nos quedamos con lo más importante. El saber funciona como un digerir colectivo que, al igual que la digestión, implica masticar lentamente

y colectivamente como cuando compartimos una comida porque, como dijo Dante, lo hacemos en una cena, en un convivio. Hay saberes que son de la gente, que se obtienen colectivamente, estando juntos, como un convivio, por ejemplo, puede ser una asamblea. Se hace como se digiere y se integra al cuerpo colectivo, según explicamos en la página 81.

El comer con los demás significa que todo acto de comer implica a los otros. Comemos juntos, comemos en familia, con los amigos. Y para la filosofía esto ha tenido su importancia, es decir, es una forma de estar juntos y de producir el saber y la verdad juntos. El conocimiento, la sabiduría y la verdad la obtenemos juntos, cada quien aporta algo como cuando se come, cada quién aporta un alimento o un ingrediente para lograr el platillo, así en la conversación filosófica, se aportan ideas, conceptos, metáforas, ejemplo, preguntas, para construir el camino de la verdad, juntos.

Los cuerpos gustan, degustan y disgustan, y no únicamente los cuerpos humanos. El cuerpo goza con sus marcas subjetivas, que incluyen las marcas económicas, las sociales, las culturales y las históricas. Es el cuerpo el que gusta, con todas sus partes como una sola pieza, y no como elementos separados dentro de sí (la mente por un lado y el cuerpo por otro). Por otro lado, hacemos notar que el gusto tiene un elemento de espontaneidad en la medida en que muchas veces es impredecible e inexplicable. Entonces dejamos de hablar de buen gusto y mal gusto y más bien hablar de goce del cuerpo. El goce del cuerpo se refiere a que el cuerpo goza, se goza a sí mismo y, a su vez, está en posibilidad de gozar su relación con el mundo y con otros cuerpos humanos y no humanos, se trata, pues, de relaciones gozosas entre los cuerpos. El goce de los cuerpos se da en el juego, en el baile, en las caricias y el

roce *entre* los cuerpos, el goce se da en el *entre* de los cuerpos, y también se da en el acto de comer, porque comer es una actividad *gozosa*.¹¹²

¹¹² Si bien el acto de comer es una actividad gozosa que lleva a cabo el cuerpo, no es una actividad libre de conflictos, problemas y sus propias paradojas, pues no siempre el acto de comer es una actividad gozosa, casos como la enfermedad o la hambruna son situaciones que marcan al acto de comer con dolor.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. (1994), *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ediciones Altaya.
- AGUILERA, Antonio (1994) *Introducción. Lógica de la descomposición en <<Actualidad de la filosofía>>*, Barcelona, Ediciones Altaya.
- ALIGHIERI, Dante (2002), “El convite”, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ALONSO, Carlos Javier (2010), “*Darwinismo*” en <<Diccionario de Filosofía>> [Ángel Luis González (Ed.)], Navarra. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
- ARAUJO, Nara (2009) “*Cultura*” en << *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*>>, México, Siglo XXI Editores: Instituto Mora.
- AUSTIN, J. (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- BAYER, Raymond (1980) *Historia de la Estética*. México. Fondo de Cultura Económica.
- BELCHEM, John & PRICE, Richard (2007) *Diccionario Akal de Historia del Siglo XIX*. Madrid. Ediciones Akal.
- BENJAMIN, Walter (1989) *Discursos Interrumpidos I*. [Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre.] Argentina. Editorial Taurus.
- _____ (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV*. [Introducción y selección de: Eduardo Subirats. Traducción de Roberto Blatt.] Madrid. Editorial Taurus.

- _____ (2003) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. [Traducción de Andrés E. Weikert e Introducción de Bolívar Echeverría] México. Ítaca.
- BERISTÁIN, Helena (1995) *Diccionario de Retórica y Poética*. México. Editorial Porrúa.
- BIEBUYCK, Benjamin (2012) *Metáfora en <<Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares>>*, Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- BISET, Emmanuel & ROQUET, Farrán (editores) (2011) *Ontologías Políticas*. Buenos Aires. Ediciones Imago Mundi.
- BUTLER, Judith (2001) *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. [<http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>] [Consultado el 2 de julio del 2019]
- CASARES SÁNCHEZ, Julio (2013), *Diccionario ideológico de la lengua española*, Madrid, Editorial Gredos.
- COROMINAS, Joan & PASCUAL, José (1983) *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. [6 Tomos] Madrid. Editorial Gredos.
- DE SAN VICTOR, HUGO (2016) *Didascalicon Del arte de leer*. [Traducción y notas de José Manuel Villalaz.] México. Instituto de estudios críticos 17.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2004) “Año cero – Rostridad” en <<*Mil Mesetas Capitalismo y Esquizofrenia*>>, Valencia, Editorial PRE-TEXTOS.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (2004) *Mil Mesetas Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Editorial PRE-TEXTOS.
- DENTITH, Simón (2007) “Darwinismo” en <<*Diccionario Akal de Historia del Siglo XIX*>>, Madrid. Ediciones Akal.

- DERRIDA, Jacques (2002) *La Universidad sin condición*. [Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte] Madrid. Editorial Trotta.
- _____(2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid. Editorial Trotta.
- _____ (2005) <<*Hay que comer*>> o el cálculo del sujeto. Entrevistado por Jean Luc-Nancy. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragnolini., en *Confines*, n.17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de Derrida en castellano. [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm] [consultado el 1 de septiembre del 2017]
- _____ (2011) *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I. (2001-2002)*, Buenos Aires. Manantial.
- _____ (2011) *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II. (2002-2003)*, Buenos Aires. Manantial.
- DESCARTES, René (1985) *Discurso del Método*, [Traducción y notas: Manuel García Morente], Madrid, Espasa-Calpe.
- _____(1995) *Los principios de la filosofía* [Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás.] Madrid. Alianza.
- FERRATER MORA, José (1984) *Diccionario de Filosofía, 4 tomos*. Madrid. Alianza Editorial.
- FERRY, LUC (1990) *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris. Le College de Philosophie. Grasset.

- FOUCAULT, Michel (2009) *El orden del discurso*. [Traducción de Alberto González Troyano] México. Fábula Tusquets Editores.
- _____ (2000) “*El interés por la verdad*” [«Le souci de la vérité»], entrevista con F. Edward, Magazine Littéraire, #201, mayo de 1984, pags. 18-23] en «Selección de lecturas Introducción a la Filosofía II». México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (1997) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. España. Pre-textos.
- _____ (2007) *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. México. Siglo XXI.
- _____ (2008). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires. F. C. E.
- _____ (2014) “*Nietzsche, Marx, Freud*” en «Selección de lecturas Introducción a la Filosofía I». México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCÍA SELGAS, Fernando (1988) *Descripción* en «Diccionario crítico de las ciencias sociales.» (2009) Madrid. Plaza y Valdés Editores.
- GOULD, Stephen Jay (1996) *Escalas y conos: La evolución limitada por el uso de íconos canónicos* en «*Historias de la Ciencia y del olvido*», España. Ediciones Siruela.
- FOLEY, R. A. (2007) “*Antropología*” en «*Diccionario Akal de Historia del Siglo XIX*», Madrid. Ediciones Akal.
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Ediciones Cátedra.

- HEIT, Helmut (2012) *Interpretación*, en <<Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares>>, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- HUME, David (1989) “*Sobre la norma del gusto*” en <<La norma del gusto y otros ensayos.>>, Barcelona, Península.
- ILLICH, Ivan (2002), *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*, México, F.C.E.
- ITARD, Jean (1982), *Memoria e Informe sobre Victor de l’Aveyron*, Madrid, Editorial Alianza.
- JANIK, Allen y TOULMIN, Stephen. (1998) *La Viena de Wittgenstein*. Madrid. Taurus.
- KORSMEYER, Carolyn (2002), *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*, Barcelona, Editorial Paidós.
- LACAPRA, Dominic (2006) *Historia en tránsito: experiencia, identidad y teoría crítica*. Buenos aires. Editorial Fondo de Cultura económica.
- LANDAUER, Gustav (2015) *Escepticismo y Mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner* [Traducción de Héctor A. Piccoli]. México. Editorial Herder.
- LAWRENCE, Eleanor (Ed.), (2003), *Diccionario Akal de términos biológicos*, Madrid, Ediciones Akal.
- LEMKE, Harold (2012) “*Alimentación*” en << Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares>>, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- LEMM, Vanessa (2010), *La filosofía animal de Nietzsche*. Chile. Edición Universidad Diego Portales.

- LÉVI-STRAUS, Claude (2002), *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*, México, D.F., Editorial Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1981), *Mitológicas, El origen de las maneras de mesa*, México, Editorial Siglo XXI.
- LEWONTIN. R. C. (1996) *Genes, entorno y organismo* en <<*Historias de la ciencia y del olvido*>> [Edición de Robert B. Silvers, Traducción de Catalina Martínez Muñoz]. Madrid. Editorial Siruela.
- LOEZA Jorge & PEÑA-MARÍN, Cristina (1988) *Discurso* en <<Diccionario crítico de las ciencias sociales.>> (2009) Madrid. Plaza y Valdés Editores.
- MARCHÁN, Fiz (1987) *La estética en la cultura moderna*. Madrid. Alianza.
- MAUTHNER, Fritz (2001), *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. [traducción de José Moreno Nieto]. Barcelona. Editorial Herder.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA LORENZO, Ana María de las Mercedes (1998) *La epistemología de los tropos. Relaciones entre la retórica y la filosofía, la lengua y el pensamiento*. [Tesis doctoral.] México. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Estudios de Posgrado.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA LORENZO, Ana María, LINDIG CISNEROS, Érika [Coordinadoras] & VILLEGAS, Armando (2013) *Visibilidad (Contribución al debate)* en <<Alteridad y Exclusiones. Vocabulario para el debate social y político>> México. Universidad Nacional Autónoma de México.

- MEYER, Mathew (2012) *Física*, en <<*Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*>>, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- MOLINER, María (2007) *Diccionario del uso del español*. Madrid. Editorial Gredos.
- MUÑOZ, Blanca (2009) *Escuela de Frankfurt: primera generación* en <<*Diccionario crítico de las ciencias sociales.*>> Madrid. Plaza y Valdés Editores.
- NIEMEYER, Christian (Ed.) (2012), *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002) *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, [traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual] Madrid, Editorial Alianza.
- _____ (1980). *El libro del filósofo. Curso de retórica*, Madrid, Taurus.
- _____ (2001) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. Madrid. España. Ediciones Akal.
- _____ (2010), *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, [traducción y notas de Germán Cano] Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid. Tecnos.
- _____ (2015) *La voluntad de poder*. Madrid. Editorial EDAF.
- _____ (2011) *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, [traducción y notas de Germán Cano Cuenca] Madrid, Editorial Gredos.

- _____ (2005) *Correspondencia I. junio 1859 – abril 1869*, [traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós] Madrid, Editorial Trotta y Fundación Goethe.
- _____ (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid. Editorial Tecnos.
- _____ (1994) *Aurora, Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madrid, España. M.E. EDITORES, S.L.
- _____ (1973) *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona. España. Ediciones Península.
- _____ (2008) *Fragmentos póstumos Volumen II (1875-182)*. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza.]. Madrid. Editorial Tecnos.
- _____ (2010) *Fragmentos póstumos Volumen III (1882-1885)*. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill.]. Madrid. Editorial Tecnos.
- _____ (2008) *Fragmentos Póstumos. Volumen IV 1885-1889*. Madrid. Editorial Tecnos. Edición española dirigida por DIEGO SÁNCHEZ MECA. [Traducción, *INachgelassene Fragmente (1885-1889)*]
- _____ (2013) *Obras Completas. Volumen II. Escritor Filológicos*. [Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Juan Luis Vermal y Luis E. de Santiago Guervós y Jesús Conill.] Madrid. Editorial Tecnos.

- ONG, Walter J. (1958) *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*. Estados Unidos. Harvard University Press.
- _____ (2006) *Oralidad y Escritura. Tecnologías de la palabra*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- PLATÓN (1988) *Diálogos IV La República* [Introducción, Traducción y notas por Conrado Eggers Lan] Madrid. Editorial Gredos.
- PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L. (1989) *Tratado de la argumentación La nueva retórica*. Madrid. Editorial Gredos.
- PERALMAN, Chaïm (1997) *El Imperio Retórico Retórica y Argumentación*. [Traducción de Adolfo León Gómez Giraldo.] Santafé de Bogotá, Colombia. Editorial Norma.
- RABINOVICH, Silvana (2015). *Prólogo en << Escepticismo y Mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner>>* [Traducción de Héctor A. Piccoli]. México. Herder.
- REVEL, Judith (2009) *Diccionario Foucault*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- RONZÓN, Elena (1991) *Espacio antropológico en <<Diccionario crítico de las ciencias sociales.>>* (2009) Madrid. Plaza y Valdés Editores.
- SÁNCHEZ MECA, Daniel (2003). *Introducción en <<La genealogía de la moral>>*. Madrid. Tecnos.
- SAEZ RUEDA Luis (2009) *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. Editorial Trotta.
- SCHLOSSBERGER, Mathias (2012) “*Antropología*” en *<< Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares>>*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

- SAVATER, Fernando (2009) *Dar qué pensar*. Edición digital del 2009. [<http://agonistica.blogspot.com/2009/09/dar-que-pensar.html>] [consultado el 22 de noviembre del 2018]
- SINACEUR, Hourya (2010) *Modelo* en <<*Diccionario Akal de Historia y Filosofía de las Ciencias*>>. Madrid. Ediciones Akal.
- TATARKIEWICZ, Wladislaw (2001) *Historia de seis Ideas. Arte, Belleza, Forma, Creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid. Editorial Tecnos.