

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

23 & 24



«EL ANIMAL ME MIRA»

Facultad de Ciencias Humanas
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre papel | 100x50 cm | 2019

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

www.jardindefreud.unal.edu.co

NÚMERO 23&24, ENERO 2023 - DICIEMBRE 2024

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

DOI: 10.15446/dj

Revista internacional anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia

©Universidad Nacional de Colombia

Desde el Jardín de Freud se encuentra indexada en las siguientes bases de datos y catálogos: Academic Keys - Academic Journals, Academic Search Premier, BIBLAT, CIRC, CLASE, Dialnet, DOAJ, EBSCO Host, EBSCO Discovery Service, Emerging Sources Citation Index, EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek (Electronic Journals Library), Fuente Académica Plus, Google Scholar, Journal Scholar Metrics - España, Latin America & Iberian Database, LATINDEX (Directorio y Catálogo), MIAR, ProQuest Central, ProQuest Central K-12, REBIUN, REDIB, Research Library, Ulrich's Periodical Directory, Biblioteca Virtual de Psicoanálisis - BiViPsi, Red de Revistas de Psicoanálisis - UN y Biblioteca virtual Luis Ángel Arango.

DIRECTOR: Álvaro Daniel Reyes Gómez, Universidad Nacional de Colombia

EDITORA: Belén del Rocío Moreno Cardozo, Universidad Nacional de Colombia

COORDINADOR EDITORIAL: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

OBRAS DE PORTADA E INTERIOR: © Sara Herrera Fontán

TRADUCCIÓN AL INGLÉS Y AL FRANCÉS: Diego Londoño

SUPERVISIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Julián D. Morales

CORRECCIÓN DE ESTILO EN ESPAÑOL: Ana Virginia Caviedes

MAQUETA INICIAL: Santiago Mutis Durán

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN: Isabel Sandoval

IMPRESIÓN: DGP Editores S.A.S.

COMITÉ EDITORIAL/CIENTÍFICO:

Belén del Rocío Moreno Cardozo, *Analítica. Asociación de psicoanálisis de Bogotá. Bogotá, Colombia*
Bernard Nominé, *Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. París, Francia*

Megdy David Zawady Matallana, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina*

Dany-Robert Dufour, *Universidad de París VIII. París, Francia*

Francisco Ortega, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia*

Héctor Gallo, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia*

Patricia León-López, *Hôpital Erasme. París, Francia*

Pablo Amster, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina*

Pierre Bruno, *Le Pari de Lacan. París, Francia*

Silvia Lippi, *Universidad de París VII. París, Francia*

GRUPO DE ARBITRAJE:

Alberto Sladogna, *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia*

Alejandro Bilbao, *Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, Chile*

Amelia Haydée Imbriano, *Universidad Argentina John F. Kennedy. Buenos Aires, Argentina*

Ángela Jaramillo, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia*

Anthony Sampson, *Universidad del Valle. Cali, Colombia*

Beatriz Julieta Ábrego Lerma, *Universidad Autónoma del Carmen. Campeche, México*

Carlos Ramos, *Le Pari de Lacan. París, Francia*

Carmen Elisa Acosta Peñaloza, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia*

Carmen Elisa Escobar María, *Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia*

Carmen Lucía Díaz, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia*

Clara Cecilia Mesa Duque, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia*

Gabriel Lombardi, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina*

Juan Carlos Suzunaga, *Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia*

Juan Fernando Pérez, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia*

Isabelle Morin, *Le Pari de Lacan. París, Francia*

Iván Jiménez García, *Escuela Normal Superior. París, Francia*

Luis Izcovich, *Universidad de París VIII. París, Francia*

María Clemencia Castro, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia*

Marta Gerez Ambertin, *Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina*

Pura Haydée Cancina, *Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina*

Sidi Askofaré, *Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, Francia*

Sylvia De Castro Korgi, *Analítica. Asociación de psicoanálisis de Bogotá. Bogotá, Colombia*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rector (E): Andrés Felipe Mora

Vicerrector sede Bogotá: Andrea Carolina Jiménez Martín

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Decana Facultad de Ciencias Humanas: Nohra León Rodríguez

Vicedecana Académica: Consuelo de Vengoechea

Vicedecano de Investigación y Extensión: José Daniel Pabón Caicedo

Director de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura: Álvaro Daniel Reyes

Directora del Centro Editorial: Jineth Ardila Ariza



El contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons de "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

CONTACTO:

Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,

Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.º 45-03, ed. 212, of. 132

Tel: (571) 3165000, ext. 16372. A.A. 14490. Bogotá, Colombia.

e-mail: desdeeljardindefreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co

Facebook: www.facebook.com/desdeeljardindefreud

Issuu: www.issuu.com/desdeeljardindefreud

www.jardindefreud.unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS:

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

• Edificio Orlando Fals Borda (205)

• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)



PREPARACIÓN EDITORIAL:

CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

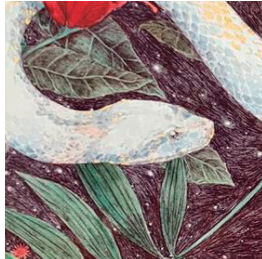
Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222

Tel: 3165000 ext. 16282

editorial_fch@unal.edu.co

Bogotá, D. C., 2025

CONTENIDO



«EL ANIMAL ME MIRA»

Editorial

**BELÉN DEL ROCÍO MORENO
CARDOZO**
Editora

11

I. IN MEMORIAM

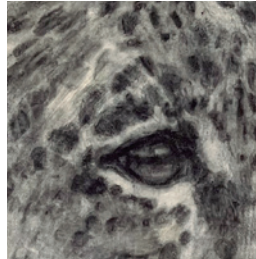


**En defensa de los
pequeños...**

PILAR GONZÁLEZ RIVERA †

17

II. AL COMIENZO... EL ANIMAL



**El canto de pescado.
Operador de la
alteridad en el paso
de la pubertad de
una joven sikuani**

TANIA ROELEN

Centro Médico Psicopedagógico
(APSI), Val-de-Marne, Francia
Asociación Lacaniana
Internacional (ALI), París, Francia

*The Fish Song: Operator
of Otherness in a
Sikuani Girl's Passage
through Puberty*

*Le chant du poisson:
opérateur de l'altérité dans
le passage de la puberté
d'une jeune Sikuani*

27

**De la bestia como
primer Dios a la bestia
como compañero
de la mujer**

CATHERINE JOYE BRUNO

Directora revista *Psychanalyse*
YETU, París, Francia

*From the Beast as First
God to the Beast as
Woman's Companion*

*De la bête comme
premier dieu à la bête
comme compagnon
de la femme*

43

**El hilo de Ariadna y el
inhallable minotauro**

DAMIÁN LABORDE

Clínica del Cartel, Movimiento
de Psicoanálisis de Mar
del Plata, Argentina

*Ariadne's Thread and the
Unfindable Minotaur*

*Le fil d'Ariane
et le minotaure
introuvable*

59

III. LUEGO, EL LENGUAJE Y SUS BORDES



Bordes cartesianos. La instancia del animal en el sujeto del significante

MAXIMILIANO CONSENTINO
Universidad de Buenos Aires,
Buenos Aires, Argentina

*Cartesian Borders:
The Instance of the
Animal in the Subject
of the Signifier*

*Bordures cartésiennes:
l'instance de l'animal dans
le sujet du signifiant*

67

Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis

SERGIO J. AGUILAR ALCALÁ
Universidad Autónoma de la
Ciudad de México, Ciudad
de México, México

*Speaking Like a
Human: The Animal,
Communication, and
Psychoanalysis*

*Parler comme un humain:
l'animal, la communication
et la psychanalyse*

87

Crítica al modelo animal en psicopatología: el caso de las obsesiones-compulsiones

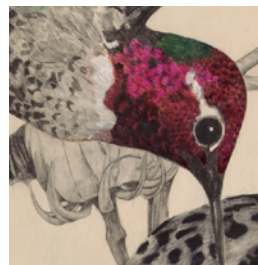
**DIEGO ENRIQUE LONDOÑO
PAREDES**
Universidad Nacional de
Colombia / Universidad Manuela
Beltrán, Bogotá, Colombia

*A Critique of the Animal
Model in Psychopathology:
The Case of Obsessions
and Compulsions*

*Critique du modèle animal
en psychopathologie:
le cas des obsessions-
compulsions*

103

IV. ENTRE LA MIRADA DEL ANIMAL Y LA ANGUSTIA



La mirada del animal

HÉCTOR DEPINO
LETRA. Institución psicoanalítica,
Buenos Aires, Argentina

The Animal's Gaze

Le regard de l'animal

119

El animal divino. Desnaturalización de "lo humano" y construcción del "otro" animal

**JORGE HERNANDO
PACHECO GÓMEZ**
Universidad de Chile,
Santiago de Chile, Chile
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*The Divine Animal:
Denaturalization of the
"Human" and Construction
of the Animal "Other"*

*L'animal divin:
dénaturalisation de
"l'humain" et construction
de "l'Autre" animal*

131

**Animal y sujeto:
lenguaje, mirada,
deseo**

**MARGARITA HERNÁNDEZ
CORREA**
Casa Lamm, México D. F., México

*Animal and Subject:
Language, Gaze, Desire*

*Animal et sujet:
langage, regard, désir*

145

**“Un médico rural”
[“Ein Landarzt”]:
un encuentro con la
mirada del animal**

**DIÓGENES MAURICIO IPUZ
CHACÓN**
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia
Universidad de los Andes,
Bogotá, Colombia

*“A Country Doctor” [“Ein
Landarzt”]: An Encounter
with the Animal’s Gaze*

*“Un médecin de
champagne” [“Ein
Landarzt”]: une rencontre
avec le regard de l’animal*

153

v. EL OJO QUE CONVOCA



**“La sirena llamó. El
monstruo respondió”**

**BELÉN DEL ROCÍO MORENO
CARDOZO**
Analítica. Asociación de
psicoanálisis, Bogotá, Colombia

*“The Siren Called.
The Monster Answered”*

*“La sirène appela.
Le monstre
répondit”*

175

Bocetos para un vitral

**IVÁN MAURICIO PATIÑO
MOSCO**
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*Sketches for a Stained
Glass Window*

Esquisses pour un vitrail

183

**El ojo de la perdiz.
Mundo y vida
del animal**

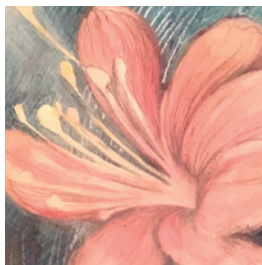
LEANDRO DRIVET
Centro de Investigación en
Filosofía Política y Epistemología
de la Facultad de Ciencias
de la Educación, Universidad
Nacional de Entre Ríos (CIFPE-FCE-
UNER), Entre Ríos, Argentina
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Tecnológicas (CONICET),
Buenos Aires, Argentina

*The Partridge’s Eye:
World and Life of
the Great Animal*

*L’œil de la perdrix.
Monde et vie du
grand animal*

201

vi. AHORA... ANIMALIZACIÓN Y CONFLICTO



Humano, demasiado animal

CATERINA YANET RAE
Asociación Argentina de
Salud Mental (AASM), Buenos
Aires, Argentina

Human, All Too Animal
Humain, trop animal

223

La animalización del hombre por el hombre. Una lectura del conflicto armado y de la violencia política en Colombia

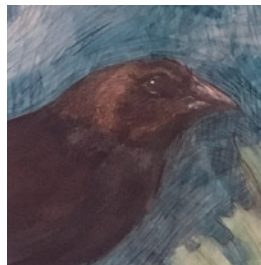
ANDREA CATALINA ZÁRATE
COTRINO
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia
Pontificia Universidad
Javeriana, Bogotá, Colombia

*The Animalization
of Man by Man: A
Reading of the Armed
Conflict and Political
Violence in Colombia*

*L'animalisation de
l'homme par l'homme:
une lecture du conflit
armé et de la violence
politique en Colombie*

233

vii. TRADUCCIONES



Entre perro y lobo: acerca de la melancolía lobuna

JEAN-MICHELE GENTIZON

255

viii. LA OBRA



“Acercarse sin grandes pretensiones”: Sara Herrera Fontán

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ

265

ix. RESEÑAS



El animal que luego estoy si(gui)endo. Derrida frente a los límites de lo animal y lo humano

Jacques Derrida

POR: DIEGO ENRIQUE LONDOÑO
PAREDES

Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia
Universidad Manuela Beltrán,
Bogotá, Colombia

271

Lo abierto. El hombre y el animal

Giorgio Agamben

POR: CAMILO ALFONSO SALAZAR
FLÓREZ

Colegio Integrado Mesa de
Jéridas, Santander, Colombia

276

x. DIBUJANDO LETRAS

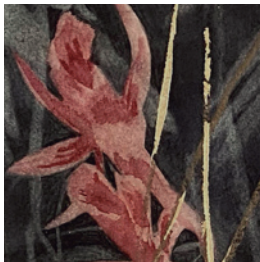


**Notas sobre
“Horacio... como
el poeta”**

**MIGUEL ANTONIO HUERTAS
SÁNCHEZ**

283

xi. ANTOLOGÍA MÍNIMA*



**JOHN BERGER
¿Por qué miramos
a los animales?**

307

**FRANZ KAFKA
Informe para
una academia**

323

**JULIO CORTÁZAR
Axolot**

330

**WISŁAWA SZYMBORSKA
Los dos monos
de Brueghel**

334

**LUIS VIDALES
Los dos gatos**

335

Super-ciencia

336

FINALES

Colaboradores

337

**Normas para
colaboradores**

339

**Consideraciones
éticas**

345

* Si bien algunos de los textos o fragmentos de esta antología se extrajeron de publicaciones anteriores al 2010, la presente edición de la revista se rige por las normas actuales de la Real Academia Española.



«EL ANIMAL ME MIRA»



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre papel | 100x50 cm | 2019



Editorial



Según el Génesis, el día quinto de los orígenes del mundo, después de que Dios creó cielos, tierra, agua y vegetación, dijo: “Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra contra el firmamento celeste”. Cuenta el relato bíblico que el creador llamó a la existencia, solo con sus palabras, a todos los animales vivientes: rastros, nadadores, voladores y pedestres. Enseguida, viendo que su obra estaba bien, bendijo a sus criaturas diciendo: “Sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas en los mares, y las aves crezcan en la tierra”. Al día siguiente, creó al ser humano a su imagen y semejanza, para que mandara sobre los animales de aire, tierra, agua y lodazales. Desde entonces, la criatura humana, insuflada más de vanidad que de divinidad, se ha enseñoreado con las bestias que lo antecedieron.

Ese señorío comenzó con la cacería, la domesticación, la cría, el troceo para el aprovechamiento de sus cuerpos. ¡Así se *beneficia* a los animales!: aprovechándoles al máximo sin dejar resto. Luego, también fueron maravilla, espectáculo y, además, circo. El magnífico león salta por el aro, el inquieto monito fue vestido de seda, la pantera, que ya no trepa al árbol, camina de un lado a otro en un cubo de barrotes: la espléndida ferocidad domada a fuerza de látigo. El diligente amo de las bestias, ahora dotado de los artilugios de la ciencia, los clasifica, de nuevo los trocea; fija en una vitrina a la inquieta mariposa, acumula millares de cadáveres en los ordenados cajones del conocimiento. Así, del insecto solo nos quedan sus alas irisadas, sus ocelos, ojos que no ven y, sin embargo, miran la obstinación de la labor humana. El estudioso espía qué comen, cómo viven, cuándo y cómo copulan, cómo pelean, qué aventuras corren sus crías. El científico observa; cree no intervenir en esa existencia que se cumple redonda. Pese a ello, una pregunta sostiene su ojo clasificador, su ojo de escalpelo, y quizá su pregunta sobrepase los copiosos informes de la vida de los animales-objeto de la ciencia.

¿Cuál es entonces el impulso no sabido que alienta tal observación? Intentemos una aproximación yendo a la producción de un hombre que no es de ciencia, pero que tiene el rigor del científico para describir y que, además, no se excluye de la ecuación, cuyo trazo comienza con su misma presencia inquisidora. El narrador de “Axólotl”, de Julio Cortázar, cuenta que hubo un tiempo en que pensaba mucho en estos animales,



los axólotl o ajolotes; los observaba cotidianamente en el acuario del *Jardin des Plantes*. Se quedaba horas, aplastada su nariz contra el vidrio, tratando de adivinar el misterio de estos seres. El mirón impenitente y cotidiano cuenta: “Me apoyaba en la barra de hierro que bordea los acuarios y me ponía a *mirarlos* [...], comprendí que algo *infinitamente perdido y distante* seguía sin embargo uniéndonos”. Luego, despliega la más amorosa y detallada descripción de estos cuerpecitos rosados, translúcidos, semejantes al lagarto, con cola de pez, una aleta transparente, unas arbóreas y ostensibles branquias rojas. Según el narrador, su mayor impresión fue ver las finísimas patas que terminaban en unos dedos con uñas “minuciosamente humanas”. Por la descripción que hace, sin embargo, es otra parte del cuerpo del batracio la que lo solicita con urgencia: sus ojos dorados, sin pupila ni párpado; puntas de alfiler refulgentes. Una fijeza áurea sin marco ni descanso. Así lo confiesa líneas adelante: “Sus ojos sobre todo me obsesionaban [...], me decían de la presencia de *una vida diferente*. [...] *Eso miraba y sabía. Eso reclamaba*”. Los ojos diminutos, inexpresivos y lúcidos de las bestias acuáticas parecían transmitirle un único mensaje: “*Sálvanos, sálvanos*”. Tal pedido silente es, no obstante, el que profiere el hombre cuyo ser queda designado con el nombre del mismísimo batracio: “Yo era un axólotl”. Él se empecina en captar “lo impenetrable de sus vidas”. Así pues, trata de asir lo Real de la Vida, su misterio insondable: la vida que se reproduce, que se multiplica, que insiste, que renueva su incógnita con cada prolongación, con cada excrecencia, con cada nacimiento. He aquí uno de los rostros de la alteridad con que ha de toparse el ser humano: la alteridad animal... que lo mira.

El hombre que es, como dice Quignard, “el-sacrificado-del-lenguaje” no cesa de ser interrogado por esos seres que no entregaron “una libra de carne” para ser animales. Ellos son, para el ser hablante, mirada arrojada desde lo Real de la Vida a una vida mortificada por el lenguaje. Para tratar de sujetar esa mirada indócil, el domador se empecinará en hacer entrar a los animales en la casa del hombre, convirtiéndolos en mascotas, mimándolos bajo la forma de osos, perros, gatos, lagartos, serpientes... de peluche. Desde la noche de los tiempos hemos *tenido que ver* con los animales; desde el albor de nuestras vidas, aunque solo fuera bajo la forma de figuritas inertes, nos han acompañado, tanto más cuando tuvimos que atravesar experiencias de pérdida inaugurales.

A veces los animales también retornan como emisarios del goce que sacrificamos para entrar en el lenguaje; entonces sus imágenes irrumpen sintomáticamente. En ello abunda el bestiario de la clínica psicoanalítica freudiana. Evoquemos solo unos cuantos: las serpientes-brazos de Bertha Pappenheim, los lobos que miran a Sergei Pankejeff, las ratas del goce atormentado de Ernst Lanzer, los pájaros cantores de Schreber, los caballos de la fobia de Juanito. En mascota, en peluche, o en síntoma —pese al carácter indócil de este último—, se trata de animales domesticados, pues ingresaron en la casa

del hombre, en su único *domus*: el lenguaje. En lo que se refiere a las elaboraciones de Lacan, también encontramos una variada fauna pasteando en los síntomas, como en aquel caso de la niña atemorizada con la idea de que un perro la muerda en la entrepierna. Antes de ello, sus primeras indicaciones sobre los animales situaron la función de lo imaginario en la maduración del organismo; carentes como se hallan del registro simbólico, la *pregnancia* de la imagen desempeña en ellos una función esencial.

Habrán otros que por su domesticación terminan siendo animales *en mal d'homme*, enfermos de hombre, enfermos de lenguaje. Sometidos a regulaciones alimenticias y excretorias, engarzados en el campo de la demanda, terminarán por recorrer un trecho de inconsciente, con lo cual queda abierta la posibilidad para que “la pulida uña del síntoma” (Álvaro Mutis) también termine por signarlos. Gatos, perros, cerditos vietnamitas, hámsteres... son ahora los nuevos miembros de la familia humana: ingresan a título de la pareja que no se puede ligar o de los hijos que no se quiere tener. Son los *partenaires* de novísimas alianzas, objetos de goces múltiples, al tiempo que pueden convertirse en legatarios de jugosas fortunas o generar grandes ganancias a sus amos, cuando sus *monerías* se exhiben en el moderno circo de la red, regido por la precisa aritmética de las *visualizaciones*.

Sin embargo, este asunto admite más de una vuelta, pues quizá estas manifestaciones no solo amplían la panoplia de las perversiones humanas, sino que vienen a señalar que los animales se han convertido, de manera generalizada, en destinatarios del amor, en un tiempo en que el discurso capitalista rechaza “todos los campos de lo simbólico [...]”, la castración [...]” y así, desde luego, “las cosas del amor”.

En otras ocasiones, Lacan se sirve de la referencia a los animales para metaforizar condiciones o estados anímicos: así, la estructura del aparato otolítico del olvidable *palæmon* le servirá de modelo didáctico para transmitir lo que es la incorporación de la voz; del mismo modo la angustia despertada por el enigmático deseo del Otro podrá ser representada con un inerte ignaro ante la mantis religiosa. Tenemos que detener aquí las evocaciones que pasan por el perro de Pavlov, la perra Justine, la inteligencia del pulpo, la lora enamorada, el goce de la ostra, también el de la ameba, el ronroneo del gato, el bullicio de las aves durante el ocaso, “el alarido del perro ante la luna”... Más allá de este grupo dispar en el amplio jardín de las especies, es preciso decir que Lacan con sus ejercicios topológicos escribió la cuestión de la Vida en el aro de lo Real.

Así pues, Otra Cosa, Realmente Otra Cosa, es la Vida que se cumple sin palabras, en su presente, en su palpito, en su persistencia, en su misterio insondable: esa Vida animal nos mira. Tanto más urgentemente lo hace cuanto que por obra (sin gracia) de la ávida *empresa* humana y su producto más evidente, el estercolero global, estamos siniestrando la vida en la Tierra. Avanza ya ante nuestros ojos, adormilados por la jugosa industria del espectáculo, la sexta extinción masiva de animales. La destrucción de la





alteridad animal acarreará consecuencias para este ser que comete la locura de creerse humano por la sola existencia de ilos irracionales! ¿Cuáles?

“¿Qué sería de los hombres sin los animales?” —se pregunta el Jefe Seattle en la carta que supuestamente le dirige al presidente de los Estados Unidos Franklin Peirce, en 1855—. “Si todos fueran exterminados, el hombre *también moriría de una gran soledad espiritual*; porque lo que les suceda a los animales también le sucederá al hombre”. Sin ellos, entonces, resta la soledad espiritual, puesto que se trata del desalojo de una de las formas de la alteridad. La destrucción de la alteridad animal retorna, pues, como un *boomerang* bajo la forma de una inminencia sobre la especie humana.

Del otro lado del océano, en un tiempo posterior, y provisto de unas luces que no enceguecen, Agamben dice que “preguntarse de qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal del humano es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos”. Enseguida, aventura que quizá la esfera más luminosa de nuestras relaciones con lo divino [otro rostro de la alteridad] podría depender de esa otra “esfera más oscura que nos separa del animal”. Por ello, quizá, sea necesario revisar el cacareado listado de las excepcionalidades humanas, repetido a cuenta de la dupla omnipotencia-narcisismo, para de nuevo cernir los bordes de ese campo que nos aproxima al tiempo que nos separa de los animales.

Las líneas precedentes abrieron un amplio campo de indagación, que fue desplegado, con inflexiones de sumo interés, por nuestros colaboradores: los interrogantes dirigidos a las muy gruesas distinciones entre el humano y el animal; el lugar de los animales en los ritos fundacionales y de paso; el recurso al modelo animal en cierta psicopatología; la función de la representación del animal en las formaciones colectivas, y también en las construcciones delirantes; la expansión del paradigma de las *megagranjas* y la crueldad en el tratamiento de los animales; la brutalización del enemigo en los conflictos armados. Y más...

Con frecuencia, el lector encontrará que los autores se sirvieron de un fructífero contrapunto con algunas elaboraciones del campo de la filosofía, así como se dejaron orientar por las producciones artísticas y literarias, para con ello cernir las preguntas que fueron el motivo de este número de la revista. Esperamos que el saber aquí decantado, con sutileza, por cada uno de los autores, nos permita también volver a decir con la escritora Jenny Diski: *Lo que no sé de los animales*.

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO
EDITORA

I. *IN MEMORIAM*



© Sara Herrera Fontán | Sin título (Zorro perro, culebra, tigrillo lanudo, orquídea de montaña y urraca de cuello negro)

| Grafito y óleo sobre tela | 70x120 cm | 2022



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre lienzo | 27x18 cm | 2017

En defensa de los pequeños...

PILAR GONZÁLEZ RIVERA*

“La grandeza de una nación y su progreso moral pueden ser juzgados por la forma en que trata a sus animales”.

MAHATMA GANDHI



* Evocando a nuestra amiga, colega y colaboradora, publicamos en el *Jardín de Freud* el siguiente trabajo enviado por Pilar en respuesta a nuestra convocatoria meses antes de su partida. El presente texto recorre sus últimas líneas de pensamiento sobre la pregunta con la que finaliza precisamente este escrito: “¿Y el tiempo que queda alcanzará para resarcir los daños que le hemos producido [a la tierra]?”. Seguramente estas letras son uno de esos intentos. Esperamos que a futuro sean más que abono al terreno...

1. Artículo 339^a de: Ley 1774, enero de 2006, Art. 339. *Por medio de la cual se modifican el Código Civil, la Ley 84 de 1989, el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y se dictan otras disposiciones.* 6 de enero de 2006. D.O. No. 49747.
2. Invertebrados asombrosamente inteligentes como el pulpo no están protegidos por esta ley.

Dice la ley sobre protección animal lo siguiente:
Delitos contra la vida, la integridad física y emocional de los animales Artículo 339^a:
El que, por cualquier medio o procedimiento, maltrate a un animal doméstico, amansado, silvestre vertebrado o exótico vertebrado, causándole la muerte o lesiones que menoscaben gravemente su salud o integridad física, incurrirá en pena de prisión de doce (12) a treinta y seis (36) meses, e inhabilidad especial de uno (1) a tres (3) años para el ejercicio de profesión, oficio, comercio o tenencia que tenga relación con los animales y multa de cinco (5) a sesenta (60) salarios mínimos mensuales legales vigentes.¹

Como se ve, esta ley indirectamente deja las puertas abiertas al maltrato de los invertebrados² y posiblemente en la práctica arrastra con ello al de los pequeños vertebrados, ya que el sentido común ha demostrado que hay una relación inversa entre el tamaño del animal y la capacidad del humano para aniquilarlo; esto es, a menor dimensión del primero, mayor facilidad para el segundo de matarlo. Es decir, que la ética respecto de la condición sintiente del animal decrece con sus medidas, y seguramente también con la incapacidad de este de emitir un grito u otro tipo de queja sonora o de exponer señas de dolor, lo cual disuadiría a algunos a hacerles daño, aunque esto no impide que animales más grandes y expresivos como gatos o perros sean víctimas —a pesar de convivir con el hombre desde hace miles de años— de sus dueños u otras personas, a veces perversas, de todo tipo de sevicias y que en el futuro serán capaces de perpetrar crímenes hacia sus propios congéneres. De hecho, el maltrato animal, que alcanza increíbles grados de sadismo, es muchas veces uno

de los signos precoces de los asesinos en serie; por ejemplo, ya en 1886 Krafft-Ebing³ observó que ese tipo de asesinos disfrutaban (hoy diríamos con Jacques Lacan que gozan) al torturar a los animales indefensos, lo que les produce una sensación de poder.

Sin ningún escrúpulo o cuestionamiento hacia el pequeño ser, a veces cocinamos animales vivos como crustáceos o moluscos e incluso los comemos vivos, como sucede con las ostras, y hay quien a veces asiste impasible o incluso divertido al veloz tióvivo de la preparación de cangrejos licuados vivos con la pretenciosa esperanza de obtener beneficios afrodisíacos. Habría que aceptar que dentro de nosotros convive “el nazi que todos llevamos dentro”, como se dice popularmente, que en este caso no actúa contra nuestra especie, sino contra otras, muy diferentes en tamaño y forma.

En sociedades avanzadas, hay entidades que se encargan de retirar a los animales “invasores” de los territorios ocupados por el humano, como osos e incluso algunos más pequeños como mapaches, zarigüeyas, etc., a los cuales somos nosotros los que les hemos invadido y saqueado sus hábitats, para llevarlos a donde no haya gente. Pero en nuestro país ocurre, en general, y más con las especies pequeñas, que a veces, con la simple presión de un zapato o incluso de un dedo, las hacemos desaparecer de este mundo por la simple razón de que están ahí, sin evaluar si son nocivas o peligrosas para el humano, o no. Por eso siempre es conmovedor y admirable ver a personas con la sensibilidad suficiente como para rescatar insectos que se están ahogando en un estanque en donde ni siquiera van a ser presas comestibles de otros animales, sino que están destinadas a morir inútilmente; o a otras personas que al ver peces atrapados en un charco que quedó aislado de una corriente de agua los devuelven a él; o a alguien que decidió rescatar a todas las ranas de un lote condenado a una construcción para asilarlas en un sitio seguro y apropiado...

Por el contrario, a veces guiados por supersticiones, leyendas o tradiciones, creemos que es lícito destruir especies que consideramos nuestras enemigas porque nos parecen feas o repugnantes, como serpientes, murciélagos⁴ o arañas, ignorando su utilidad ecológica. A estas actitudes contribuye probablemente lo que Freud anotaba con respecto al bebé humano en su artículo “La negación”, según el cual “al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera”⁵.

Cuando cierto expresidente manifiesta su deseo de “aplantar la cabeza de la serpiente de la insurrección”⁶ (aludiendo a la guerrilla), o el presidente saliente refiriéndose a alias “Otoniel” habla de extraditar a esa “rata sinvergüenza” o “de alcantarilla”, dichos significantes sorprenderían no solo a quienes tienen como mascotas a aquellas criaturas, sino también a los amantes de la naturaleza en general, y les harían dudar de las concepciones ecológicas y el respeto hacia los animales por parte de dichos políticos.

3. Citado por María de los Ángeles López Ortega, “Crueldad hacia los animales: importante indicador de posible crueldad posterior hacia los seres humanos”, *12º Congreso Virtual de Psiquiatría. Interpsiquis*, febrero-marzo, 2011.

4. Un murciélago insectívoro puede devorar diariamente su propio peso en insectos como zancudos, etc. Ver: “Increíbles datos sobre los murciélagos”, *The Nature Conservancy*, agosto 13, 2019. Disponible en: <https://www.nature.org/es-us/que-hacemos/nuestra-vision/perspectivas/top-10-datos-sobre-los-murcielagos/>

5. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 254.

6. José Fernando Isaza, “Miedo”, *El Espectador*, 21 de mayo, 2014. Disponible en: <https://www.elspectador.com/opinion/columnistas/jose-fernando-isaza/miedo-column-493822/>

Por otro lado, incluso los científicos que utilizan animales en sus experimentos, si no tienen escrúpulos para torturar animales grandes como primates en nombre de la ciencia, menos los tendrán al clavar con alfileres a insectos, arácnidos vivos u otras especies menores (en tamaño, no en importancia) para su colección y estudio, y esto nos parece lo más natural por lo corriente que es, y que ha sido, desde que existe la ciencia y porque ello se hace en beneficio nuestro. Además, muchos de los experimentos implican mutilaciones de toda clase, el sometimiento a los efectos de drogas, venenos, etc. Esas criaturas son consideradas como cosas y no como seres vivientes y sensibles, con los cuales compartimos cierto porcentaje de ADN, sin duda menor que el 99% que compartimos con los chimpancés, pero igualmente merecedores de llamarse familiares más o menos lejanos nuestros. ¿Les estamos cobrando su atrevimiento de lograr proliferar en climas insostenibles para nosotros⁷; multiplicarse infinitamente; brincar a alturas inimaginables como el saltamontes⁸; nadar y volar instintivamente; vestirse de mil colores, como las bellas mariposas o ciertas aves; camuflarse hasta desaparecer de la vista de un depredador salvo si se mueven, como el insecto palo; poseer sentidos como el olfato, la vista u otros muchísimas veces más potentes que los nuestros; ser capaces de levantar pesos 1.141 veces mayores que el propio, como el escarabajo *orthophagus taurus*⁹; copular sin inhibiciones, angustia ni mucho menos síntomas neuróticos; comunicarse sin equívocos y por lo tanto con la máxima eficiencia gracias a que paradójicamente no hablan, aunque ese sea nuestro orgullo como humanos?

Quizás existe de forma inconsciente una nostalgia del animal que fuimos y que el lenguaje desnaturalizó para siempre, haciendo que nuestros instintos desaparecieran casi por completo y estableciendo un abismo entre ellos y nosotros. Así, la comunicación entre los animales de una misma especie, e incluso entre especies diferentes, es eficaz en un grado altísimo, lo que no ocurre entre humanos, siempre víctimas de incertidumbres sobre lo que el interlocutor quiso decir. Así, mientras que no hay posibilidad de que una abeja dude siquiera ante el mensaje de otra de su colonia que le indica con una danza en dónde se encuentra una fuente de alimento, entre los humanos (salvo quizá con la excepción relativa del lenguaje matemático) siempre hay malentendidos y equívocos, a veces fatales como sucedió durante la guerra con Afganistán: el gesto con la mano del ejército estadounidense para que se detuviera un grupo de nativos fue interpretado por estos como un saludo, por lo cual siguieron avanzando y... terminaron baleados. Recuerdo el caso de un médico, preocupado porque su paciente anciano y en pésimas condiciones de salud parecía persistir en seguir viviendo, y cuando le comenta eufemísticamente a la hija del enfermo, que se hallaba en estado de negación:

7. El gusano de Pompeya puede vivir en temperaturas que alcanzan los 80°C (Maloka Museo Interactivo, “El gusano de Pompeya”, Facebook, posteo, 17 de julio de 2019. Disponible en: <https://es-la.facebook.com/MalokaBogota/posts/el-gusano-de-pompeya-alvinella-pompejana-habita-en-las-fuentes-hidrotermales-del/10157247600303260/>); mientras que el escarabajo rojo descortezador puede sobrevivir a -58°C y sus larvas a -100°C (Laia Ros, “Fauna polar. Animales que sobreviven bajo cero”, *La Vanguardia*, 8 de febrero, 2019. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/vida/junior-report/20190208/46289945456/animales-frio-polar-escarabajo-tardigrado-rana-polilla-artica.html>).
8. Una pulga puede saltar 200 veces su tamaño. Ver: Victoria Gill, “Develan el misterio del salto de la pulga”, *BBC Mundo*, 10 de febrero, 2011. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/02/110210_pulga_salto_rg.
9. “El insecto más fuerte del mundo”, *Tendencias* 21, 8 de julio, 2020. Disponible en: https://tendencias21.levante-emv.com/el-insecto-mas-fuerte-del-mundo-es-un-escarabajo_b1975381.html.



“¿Cómo hacemos para que don F. se vaya?”, expresando un deseo de muerte, ella a su vez le contesta: “No hay problema, cuando me autoricen, yo me lo llevo a la casa”.

Otro equívoco lamentable fue el del caso del maestro Ramón Cardona García, quien, al ser interrogado por un sicario que abordó un bus en donde con su grupo de músicos él viajaba en 1959 (época en Colombia de una nefasta polarización política), se presentó como “el director del conservatorio”, lo que el sicario, de orientación política liberal, confundió con “del directorio conservador”, por lo cual lo asesinó en el acto, para luego arrepentirse hasta las lágrimas cuando se dio cuenta de su error, ya que lo admiraba como personaje reconocido dentro del campo musical. Demasiado tarde¹⁰.

La animadversión de los adultos hacia ciertos animales como chinches, pulgas, etc., originada en el temor, puede desplazarse ambivalentemente hacia los niños, a quienes les aplican esos apelativos cariñosos, pero no exentos de cierta infravaloración. En cuanto a los niños, F. Dolto, hablando del estadio anal, escribe:

Es la época de los animales tótems y de las fobias por los que se traduce la angustia ante un objeto investido por el niño mismo de una potencia mágica. Este objeto, generalmente animal, representa, para el inconsciente del niño, al adulto al que se le ha retirado su investimento libidinal agresivo para proyectarlo en su remplazo, el animal temido.¹¹

En efecto, ese rechazo a determinados animales puede adquirir proporciones de fobia, que es siempre desproporcionada con respecto al miedo, que suele ser justificado.

Por otra parte, aunque en general dichos tótems representen a animales grandes (como *Apis*, el buey, o *Sobek*, el cocodrilo, en Egipto), hay otros animales sagrados de mucho menor tamaño, como la araña *Sospqua* entre los Muisca, que, al envolver a sus presas con su tela de araña, evocaba para ellos a las momias que la araña se llevaba al más allá. Y no olvidemos a *Psiqué*, representada por una mariposa entre los griegos.

Volviendo a esos mismos apelativos de “chinche”, “pulga”, o “renacuajo”, etc., aplicado a los niños, ello demuestra, no sin cierta infravaloración, algún grado de identificación con estos bichitos, que para ciertas castas hindúes o budistas llega al extremo de que nunca se sientan en alguna superficie sin antes barrerla cuidadosamente para evitar aplastar a alguna criatura posada en ese lugar. (Lo que no consideran es que el propio cuerpo es un campo de batalla en donde organismos microscópicos están en permanente guerra para invadirlo y enfermarlo o defenderse y mantener un equilibrio saludable...).

Las personas vegetarianas resuelven no consumir alimentos que involucren proteínas de origen animal, no solo por razones de salud, sino a veces por algunas de índole religiosa, al considerar que esos animales pueden ser la reencarnación de seres

10. Comunicación personal del maestro Guillermo Rendón García.

11. Françoise Dolto, *Psychanalyse et pédiatrie* (París: Éditions du Seuil, 1961), 42.

humanos; mientras que los veganos llegan al extremo de evitar cualquier alimento que provenga de los animales, como la leche o la miel.

Otros tienen actitudes misericordiosas con los animalitos con los cuales probablemente se identifican, pero no nos engañemos¹², pues, como Freud afirmaba, “[...] la mayoría de los sentimentales, de los filántropos, de los protectores de los animales, han sido, de pequeños, sádicos y torturadores de animales”¹³.

Sea como fuere, una actitud razonable frente a los pequeños animales, no basada en sensiblería ni en factores psicopatológicos, sería bienvenida en la medida en que beneficiaría a toda la Tierra. El menosprecio hacia los pequeños animales, incluso a nivel legislativo¹⁴, ha llevado no solo a que no tengan protección y sean maltratados, e incluso muertos por el humano, sino también a su desaparición inminente por otros factores indirectos como la deforestación, la utilización de agroquímicos, la implantación de especies foráneas que perjudican a las nativas, etc., rompiendo el equilibrio, que sin ese 1% que distancia al mal llamado “Rey de la Naturaleza” de las otras especies, sería muchísimo más estable.

Se sabe que un 80% de los insectos han desaparecido del planeta desde 1989¹⁵... La extinción de abejas y otros polinizadores en el Este, por ejemplo, acabaría con un gran porcentaje de las cosechas de las que dependen las sociedades humanas: en una provincia China¹⁶, la polinización manual, resultante de la desaparición de estos animales debido a insecticidas que apuntaban a las moscas, es 20.000 veces más ineficiente; en Australia la matanza de conejos por parte de los humanos tuvo como consecuencia que la vegetación creciera sin control, así que luego debieron reimplantarlos. En 1935, en este mismo país, la introducción irresponsable de especies en hábitats extraños ha traído para ellos consecuencias catastróficas como en el caso de los sapos sudamericanos, que no solo no sirvieron para comerse los escarabajos parásitos de ciertos cultivos¹⁷, sino que han arrasado con las especies nativas, como

12. Ello no implica una transferencia igualmente positiva hacia sus congéneres, sino más bien un síntoma que en cada caso habría que poderse leer. Esto se aplica a los niños abusados en todo sentido, a otras razas, a las mujeres o a quienes pertenecen a otras creencias religiosas, políticas, etc.

13. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV. (BUENOS AIRES: AMORRORTU, 1992), 283.

14. Los veterinarios Capó Martí e Ibáñez Talegón sugieren crear un “consejo animal” para asegurar que se tendrán en cuenta todos los intereses básicos de los animales. Miguel Capó Martí y Miguel Ibáñez Talegón, “Maltrato y crueldad en animales”, *Profesión veterinaria*, vol. 16, núm. 64 (2006): 14-18. Disponible en: <http://www.colvema.org/PDF/Maltrato.pdf>

15. Según la Sociedad Entomológica de Krefeld, Alemania. Ver: Javier Rico, “Adiós a los insectos de tu infancia”, *El País*, 21 de septiembre, 2017. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2017/09/19/ciencia/1505835144_925754.html

16. Esta catástrofe se debió a la decisión de Mao Tse-Tung al ordenar declarar la guerra a gorriones, mosquitos, moscas y ratones, a los que consideraba perjudiciales para la agricultura, en lo que se llamó “La campaña de las cuatro plagas”, llevando a la multiplicación de las langostas que acabaron con las cosechas y a la Gran Hambruna China, cuando entre 3 y 13 millones de personas murieron por esta causa. Eva Cajigas, “En China los agricultores polinizan a mano los frutales”, *Ecoportal*, 22 de mayo, 2019. Disponible en: <https://www.ecoportal.net/paises/en-china-los-agricultores-polinizan-a-mano-los-frutales/>

17. is Miguel Ariza, “La venganza de las especies invasoras”, *El País*, 25 de julio, 2016. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2016/07/26/eps/1469484345_146948.html

los demás sapos de ese continente, y han envenenado a los depredadores naturales de estos que son las serpientes australianas.

Es decir que su destrucción y también la de muchos otros que tienen otras funciones, como el control de las poblaciones de otras especies animales y vegetales, la eliminación de desechos, la producción de abonos, la facilitación de que especies vegetales prosperen al ablandar la tierra para sus raíces, la sustitución de agroquímicos por determinados insectos, etc., independientemente de que su aspecto sea atractivo o repugnante para nosotros, es muy grave pues cada especie animal, por pequeños que sean sus individuos, es indispensable en el engranaje biológico, del cual formamos parte los humanos también. Dependemos para nuestra supervivencia de la conservación de todas las demás especies vegetales y animales, independientemente de su tamaño y de nuestros gustos, mientras que nuestra desaparición no traería para la Tierra ningún perjuicio; al contrario, la favorecería.

Una combinación de codicia desmedida de la cual queremos recibir sin dar nada a cambio, y de irresponsabilidad por nuestras acciones, es la actitud que ha caracterizado a nuestra especie frente a todas las demás. Por el contrario, las destruimos si no vemos lo que nos ofrecen en la inmediatez, en una ceguera total de cómo cada una, y en general todas, tienen su razón de ser en los ecosistemas. Las preguntas inquietantes son: ¿Será que el Tánatos vencerá al Eros, arrastrando consigo toda la vida del planeta Tierra? ¿Y el tiempo que queda alcanzará para para resarcir los daños que le hemos producido?

BIBLIOGRAFÍA

- “EL INSECTO MÁS FUERTE DEL MUNDO”. *Tendencias* 21. 8 de julio, 2020. Disponible en: https://tendencias21.levante-emv.com/el-insecto-mas-fuerte-del-mundo-es-un-escarabajo_b1975381.html.
- “INCREDIBLES DATOS SOBRE LOS MURCIÉLAGOS”. *The Nature Conservancy*. Agosto 13, 2019. Disponible en: <https://www.nature.org/es-us/que-hacemos/nuestra-vision/perspectivas/top-10-datos-sobre-los-murcielagos/>.
- CAJIGAS, EVA. “En china los agricultores polinizan a mano los frutales”. *Ecoportal*. 22 de mayo, 2019. Disponible en: <https://www.ecoport-tal.net/paises/en-china-los-agricultores-polinizan-a-mano-los-frutales/>.
- CAPÓ MARTÍ, MIGUEL E IBÁÑEZ TALEGÓN, MIGUEL. “Maltrato y crueldad en animales”. *Profesión veterinaria*. Vol. 16, núm. 64 (2006): 14-18. Disponible en: <http://www.colvema.org/PDF/Maltrato.pdf>.
- DOLTO, FRANÇOISE. *Psychanalyse et pédiatrie*. París: Éditions du Seuil, 1961.
- FREUD, SIGMUND. “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

GILL, VICTORIA. "Develan el misterio del salto de la pulga". *BBC Mundo*. 10 de febrero, 2011. Disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/02/110210_pulga_salto_rg.

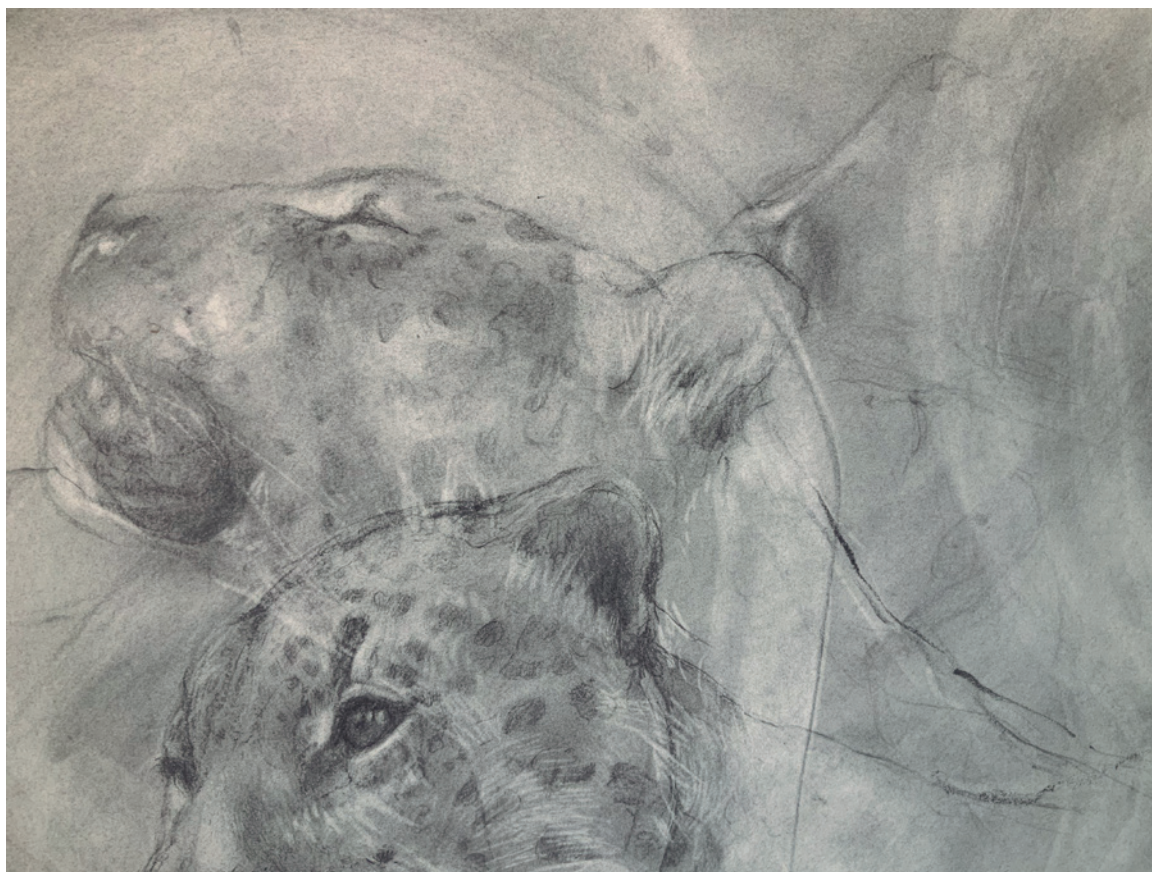
ISAZA, JOSÉ FERNANDO. "Miedo". *El Espectador*. 21 de mayo, 2014. Disponible en: <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/jose-fernando-isaza/miedo-column-493822/>.

LEY 1774 DE 2006. *Por medio de la cual se modifican el Código Civil, la Ley 84 de 1989, el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y se dictan otras disposiciones*. 6 de enero de 2006. D.O. No. 49747.

MALOKA MUSEO INTERACTIVO. "El gusano de Pompeya". Facebook, post texto. 17 de julio de 2019. Disponible en: <https://es-la.facebook.com/MalokaBogota/posts/el-gusano-de-pompeya-alvinella-pompejana-habita-en-las-fuentes-hidrotermales-del/10157247600303260/>.

RICO, JAVIER. "Adiós a los insectos de tu infancia". *El País*. 21 de septiembre, 2017. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2017/09/19/ciencia/1505835144_925754.html.

ROS, LAIA. "Fauna polar. Animales que sobreviven bajo cero". *La Vanguardia*. 8 de febrero, 2019. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/vida/junior-report/20190208/46289945456/animales-frio-polar-escarabajo-tardigrado-rana-polilla-artica.html>.





II. AL COMIENZO... EL ANIMAL



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre papel | 32x25 cm | 2022



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Grafito y acuarela sobre papel | 50x32 cm | 2022

El canto de pescado. Operador de la alteridad en el paso de la pubertad de una joven sikuani



TANIA ROELENS*

Centro Médico Psicopedagógico (APSI), Val-de-Marne, Francia

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

El canto de pescado. Operador de la alteridad en el paso de la pubertad de una joven sikuani

The Fish Song: Operator of Otherness in a Sikuani Girl's Passage through Puberty

Le chant du poisson: opérateur de l'altérité dans le passage de la puberté d'une jeune Sikuani



CÓMO CITAR: Roelens, Tania. "El canto de pescado. Operador de la alteridad en el paso de la pubertad de una joven sikuani". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 27-41, doi: 10.15446/djf.n23-24.124749.

* e-mail: tania.roelens@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Los indígenas sikuanis son conocidos por la eficacia de sus chamanes rezanderos que los colonos consultan todavía por anemias, enfermedades de la piel y momentos de vulnerabilidad en los estados de paso: nacimiento, caída del ombligo, destete, pubertad femenina. El canto de pescado se dirige a los espíritus de los peces, los *ainawi*, representación del "otro" u "Otro" en juego en esos momentos. Aquí exploramos los elementos de su "eficacia simbólica", por un lado, a partir del ritual chamánico, de mitos, relatos y otros textos del pensamiento indígena; y, por otro lado, a partir de significantes como crudo, sangre, carne de caza, palabra, soplo, flujos, orificios, deseo sexual, vida breve o muerte. En fin, interrogaremos la pertinencia de planteamientos transculturales en relación con las transiciones adolescentes de hoy.

Palabras clave: sangre; peces; canto chamánico; alteridad; transición.

The Sikuani Indigenous people are known for the efficacy of their praying shamans, who are still consulted by settlers for anemia, skin diseases, and moments of vulnerability during transitional states: birth, falling of the umbilical cord, weaning, and female puberty. The *fish song* is addressed to the spirits of the fish, the *ainawi*, a representation of the "other" or "Other" at play in these moments. Here we explore the elements of its "symbolic efficacy," on the one hand, through the shamanic ritual, myths, narratives, and other texts of Indigenous thought; and, on the other, through signifiers such as rawness, blood, game meat, word, breath, flows, orifices, sexual desire, brief life, or death. Finally, we will question the relevance of transcultural approaches in relation to the adolescent transitions of today.

Keywords: blood; fish; shamanic song; otherness; transition.

Les indigènes Sikuani sont connus pour l'efficacité de leurs chamans-prieurs, que les colons consultent encore pour les anémies, les maladies de la peau et les moments de vulnérabilité lors des passages: naissance, chute du cordon ombilical, sevrage, puberté féminine. Le *chant du poisson* s'adresse aux esprits des poissons, les *ainawi*, représentation de "l'autre" ou de "l'Autre" en jeu dans ces moments. Nous explorons ici les éléments de son «efficacité symbolique», d'une part à partir du rituel chamannique, des mythes, récits et autres textes de la pensée indigène; et, d'autre part, à partir de signifiants tels que cru, sang, chair de gibier, parole, souffle, flux, orifices, désir sexuel, vie brève ou mort. Enfin, nous interrogerons la pertinence des approches transculturelles en relation avec les transitions adolescentes d'aujourd'hui.

Mots-clés: sang; poissons; chant chamannique; altérité; transition.



“Mamá, ya no te veré más, me están llevando adonde nunca moriré...”

BAKATSOLOWA

“Sin el rezo del pescado, los sikuanis no existiríamos, no podríamos vivir”

INDÍGENA DE PUERTO CARREÑO, VICHADA

“No hay peor tragedia para el hombre que la de tener que compartir un territorio con otras especies en competencia para su existencia, una tragedia y una debilidad”

CLAUDE LEVI-STRAUSS

¿Cómo los amerindios se las arreglan con el real de la alteridad, del sexo y de la muerte que anima cada ser humano en su sociedad y su entorno? Esta pregunta me acompañó en los años noventa cuando estuvimos conviviendo¹ con los sikuanis de la Orinoquía colombiana: un pueblo de tradición oral, que tiene una concepción animista del mundo, antiguamente seminómadas, habitantes de extensas sabanas atravesadas por lentos ríos sinuosos con sus bosques galería.

Propongo aquí un relato, fruto de mis asombros y de lo que nos fue contado, sobre el devenir mujer entre los sikuanis, que resultó ser una versión inesperada de los “lazos de sangre” en juego en el momento de la primera menstruación. Un lazo de sangre que se declina más allá de nuestra familia humana...

LA MUCHACHA A QUIEN LE LLEGÓ LA SANGRE

Había unas cinco casas en el caserío, en el límite del monte que bordea el río Vichada, afluente del gran Orinoco que corre hacia un mar inmenso, abajo, lejos en el oriente, horizonte de donde hace mucho tiempo surgieron los hombres blancos.

Un acontecimiento moviliza a toda la comunidad, unas treinta personas: una fiesta se está preparando en torno a la *penajapatsiwa*, “la muchacha a quien le llegó

1. Estuvimos compartiendo con Tomás Bolaños y nuestro hijo Joachim, entre sus 3 y 5 años, la vida cotidiana de la familia Nariño Galindo de Barranco Colorado en el bajo río Vichada, en varias temporadas entre 1988 y 1991.

la sangre”. Estamos llegando cuando el anuncio ya se había hecho en la comunidad, y nos recibe la familia de la muchacha que conocemos bien.

Ella está en su hamaca debajo del toldillo, aislada, solo su madre puede acercársele, hablarle, darle de comer, solamente alimentos líquidos, y ayudarle a limpiarse allí mismo. Dicen que le da consejos, que habla de lo que es ser una mujer adulta, de las tareas que hay que cumplir para atender a un hombre y a la comunidad. Mientras tanto, las otras niñas se van acercando, se preocupan por su vulnerabilidad sin dejar de burlarse de su condición, intentan hacerla reír, pero ella no debe abrir la boca, ni comer carne, ni bajar al río, ni alejarse en la sabana.

Se dice que hay que “rezarle el pescado”. Ya avisaron a Kapiiriani, chamán especialista del canto o rezadero, y a los tocadores de carrizos². Todos los adultos se afanan ya, los hombres salen a pescar en gran cantidad, las mujeres van a recoger la yuca brava, la papa dulce, la caña de azúcar y las piñas en los conucos, hortalizas a la orilla de la selva. Todo para preparar una gran comida que van a compartir entre toda la gente. Nadie puede faltar. Toca también reunir la mayor cantidad de recipientes —botellas, frascos, ollas— y llenarlos de agua. Durante esos días, reina un ambiente de alegría, risas y chances, en torno a los *kotiwa*³ y los futuros cuñados, suegros, etc... Cada quien está pendiente de los preparativos, pero de un momento a otro, en la madrugada, aparece en la puerta de la casa una mujer muy agitada y asustada: “Llegaron los *ainawi*, unos blancos, todo un grupo, es peligroso para la muchacha, toca protegerla”. Un chubasco estalla, y truenos y rayos acompañan la angustia de todos. El padre lanza imprecaciones en la pieza donde está aislada su hija, para espantar la amenaza. Luego vuelve la calma.

Al tercer día, la muchacha sale de su encierro. Se encuentra bien visible en el espacio abierto de la cocina, cabaña donde están los instrumentos para preparar el casabe. Lleva una toalla en la cabeza, “el velo” y, vestida con ropa de trabajo, silenciosa, barre, limpia, pone en orden, participa en el procedimiento del mañoco: pela los tubérculos, los lava y los raya, los exprime en el *sebucán*⁴ y recoge el líquido blanco para el *yare*⁵, desgrana la masa escurrida en las *guapas*, anchas bandejas de palma trenzada; la hoguera está prendida debajo del *budare*, bandeja de arcilla, para tostar el grano de mañoco y formar allí las grandes arepas de casabe. Ella se ve muy concentrada en sus oficios, activa, experta y amable. Pusieron los pescados a ahumar, envueltos en hojas de plátano y colgados encima del fogón, o a cocinar en las ollas llenas de *yare*. Mientras sigue observando la dieta, boca cerrada, la adolescente es encargada de servir la comida a “todo el mundo sin olvidar a nadie”.

Luego, es el día de la fiesta. Han preparado guarapo poniendo mañoco a fermentar, así como caña de azúcar, toda la gente se reúne en la maloca más grande del caserío. La muchacha, con la cabeza siempre cubierta con su velo, luce un vestido

2. Carrizos, flauta de pan.

3. *Kotiwa*, primo o prima cruzado(a), prometido(a) predilecto(a) para el matrimonio.

4. *Sebucán*, cilindro de fibra tejida para exprimir el jugo de la yuca brava: *budare*, platón de arcilla para hornear el mañoco.

5. *Yare*, jugo de la masa de yuca brava, tóxico —puede matar a un perro—, después de reposar será la base para un sabroso caldo.

nuevo y collares de chaquiras azules, sentada en la banquita fabricada por su padre para la ceremonia. Frente a ella, el chamán está sentado también en su banca propia. En sus rodillas, ella sostiene en una *guapa* varios objetos femeninos que provienen generalmente de donde los blancos: peine, espejito, cepillo de dientes, pinzas, cintas de colores, collares, coloretes... En el piso, al lado de ellos, se encuentra la colección de recipientes llenos de agua, de donde salen largos pitillos.

EL CANTO DE PESCADO⁶

El chamán rezandero⁷ empieza a cantar. Canta y sopla alternativamente en los pitillos, produciendo burbujas en el agua de los recipientes, y sopla sobre cada objeto en la *guapa*. El canto es una letanía salmódica, con versos cortos de escansión regular, la primera parte iniciada por un golpe lleva sílabas lentas, la segunda más acelerada es de sílabas cortas. Dura varias horas hasta un poco antes del amanecer, se realiza de noche, pues es el momento en que se reúnen los animales. Nadie entre los presentes se sabe el canto, es posible que no lo entiendan, dicen que es otra lengua, hay palabras ajenas, pero Kapiriani comenta que se trata de nombrar a todas las especies de habitantes del agua, sin olvidar alguna, pues eso sería de mal augurio. Ninguna especie puede faltar, dicen que hay 250, ilos sikuanis resultan incomparables informantes para biólogos! Son animales que se cazan y se comen, los *ainawi*, espíritus de ellos, y seres con atributos codiciados. El canto los nombra y los pone en orden para recogerlos.

Primero los más pequeños, las sardinas, los de la superficie, palometa, cachama, bocón, hasta los más grandes, los de agua profunda. Y también a la abuela de los habitantes del agua Itsarruowa, y a Bakatsolowa, la muchacha que se llevaron los peces, la del cuento, la sirena. Luego a los animales terrestres, la danta para que la muchacha sea valiente y sepa orientarse, las aves para que sea ágil y liviana. Y a las estrellas para que sea radiante. Y a Kajuyali⁸. Hay que reunirlos todos con el canto, que debe retenerlos a todos. Que nadie se escape.

Dujuaiwaji es un flujo de palabras, una lista de nombres de *ainawi*... es la trampa que el chamán fabrica para reunirlos todos, ordenarlos, para unificar su multiplicidad, para limitar su infinitud y su desbordamiento, en una unidad de lugar y de tiempo, justo antes del amanecer. Para terminar, el flujo de las especies animales es clausurado, el flujo de los *ainawi* contenido, el flujo de las palabras se concluye, anudado con la cola de la anguila, tapado con la raya o el caparazón de la tortuga que será el cierre de ese desfile.

6. *Dujuaiwaji*: *dujuai*, pescado-caza; *waji*, canto-rezo.

7. *Wajipenajorobinü*, de *joroba*, soplar, el hombre que sabe soplar el canto. Uno de los nombres de los chamanes sikuanis, otro puede ser *pematawajibinü*, “especialista del canto” o “el que vuela”. Ver Francisco Queixalos, *Diccionario sikuanis-español* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1989).

8. Kajuyali queda en las Pléyades, es el escudo de Orión. Le habían cortado una pierna que quedó manchada de sangre, origen del bagre rayado.

Súbitamente todos se levantan y bajan corriendo la pendiente que lleva al río. Una vez en el agua, la muchacha se baña, y las madres jóvenes hacen lo mismo con sus bebés recién nacidos y los niños de brazos, a quienes el chamán aplica también el canto, allí mismo. De regreso del río, una carrera se emprende y un muchacho le quita el velo a la muchacha, en la euforia general: él es el ganador, el prometido.

Arriba en el caserío, ya llegaron los flautistas de carrizos, la muchacha tendrá que bailar con cada uno de los hombres. Por causa del encierro, de la dieta y de los trabajos, ella está agotada, flaca, pálida. Acabada.

Hemos asistido a un ritual de paso⁹, paso de una condición a otra, a otro estado, a otro mundo, vivencia individual transcendida y tratada en lo colectivo con esa mezcla de preocupación, de gestos rituales y de alegría solidaria. Podemos reconocer las tres fases descritas clásicamente: el aislamiento de la muchacha y su agotamiento debido a la dieta y a los trabajos representa la parte de la separación y del sacrificio; luego, el canto del chamán, canto de pescado que nombra a los habitantes del agua haciendo las veces de figuras tutelares; y al final la reintegración de la joven con la fiesta y la comida colectiva.

“La muchacha ahora ya puede comer nuevamente, ella ve la vida de otra manera”, nos precisó Kapiriani. ¿No será otra manera de decir que el acercarse a la nada es la condición para la redefinición del deseo en las vías de un nuevo goce? La adolescente ocupa un nuevo lugar.

De manera universal, los peces evocan la fertilidad y el agua, el nacimiento. Aquí se pescan con arco y flechas, se cortan, oficios de hombre. Los peces están untados de baba, que huele y mancha, se lavan, se cocinan para comerlos, oficios de mujeres. No se come “crudo”, veremos cómo la palabra crudo (*asia*) no se refiere tanto a lo no cocinado de la alimentación como a la ausencia del efecto simbólico del canto. El nacimiento, con el cierre del ombligo y el destete son otras circunstancias de cambio de estado individual con implicaciones en lo colectivo y en el entorno, respectivamente, a través del flujo de sangre y el cambio de comida. La sangre menstrual que se derrama de la boca de abajo debe detenerse, es cruda. Un bebé, nacido entre sangre y heces es crudo. Y el paso de la leche materna a la primera alimentación con carne de caza requiere también la operación del canto de pescado, rezo de caza.

Todos los humanos se someten a ritos más o menos reconocibles, a los que se obedece sin pensarlo. Aquí el ritual de pubertad es femenino. ¿Será por el tipo de parentesco que es matrifocal? ¿Qué significa el velo, la prohibición de abrir la boca y

9. Arnold van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza Editorial, 2013).

de comer carne? ¿De quién es la voz del chamán, a quién se dirige, a qué Otro? Kapiiriani dice que es una red de pesca que debe retener a todos los habitantes del agua... ¿Qué clase de enunciación es esa? Convocación, seducción, negociación, humanización...

Veamos lo que nos dicen al respecto otros enunciados del pensamiento sikuani, de su visión del mundo: relatos de pesca, el mito de Bakatsolowa y otras historias de *ainawi*.

LA RIBAZÓN DE ABRIL

Abril es un momento de gran efervescencia, es el tiempo del desove, se oye literalmente el río cantar y se ven desfilar y bailar las diferentes familias de peces, se dice que se reúnen en la fiesta de Bakatsolowa. A ella le dicen también “sirena”, nombre del animal mítico indoeuropeo de esas dos especies en un solo cuerpo, significante oportuno en la cultura sikuani que nos indica la contigüidad mujer-peze. Ella tiene su casa en la desembocadura del río Vichada en el Orinoco, y su cabeza es cubierta de huevos de pescado. Podemos deducir de ello el símbolo de fertilidad que el velo tiene en el ritual. Con el canto de pescado, la muchacha en pubertad perderá su melena de huevos al volverse mujer.

Abril es también época para las expediciones de pesca con barbasco, un líquido blanco, veneno vegetal que supuestamente “adormece los pescaditos, pero no los mata”. Es una expedición ritual guiada por el chamán que tiene el poder de hacer aparecer peces a su antojo en caños, charcos y lagunas. Fuera de los encuentros íntimos de las parejas en el monte, ese es el único momento en que hombres y mujeres están juntos... ¡para pescar!

Vemos en esta pesca ritual otros signos de la equivalencia mujer-peze, por ejemplo, en términos de prohibiciones y tabúes: el chamán no debe dormir con su mujer la noche anterior, pues si el brazo de ella cruzara su pecho, se aboliría su poder. Una mujer con menstruación no puede participar, y las que van no deben reírse ni chismosear. En general, para cualquier pescador es prudente no dejar el arco en el piso para que no vaya alguna a cruzarlo, o sea, dar un paso encima, y dañarle su puntería.

En esos casos la pesca sería improductiva. Aparece nuevamente la equivalencia, simbólico-anatómica en las mujeres, entre la boca de abajo y la boca de arriba, cuya apertura se contrapone a las habilidades del hombre predador. Aperturas cuyos flujos el ritual de la *penajaptsiwa* se empeña en cerrar con el canto chamánico de pescado. ¿Callar y dejar de sangrar?

Los indios quieren comer pescado y, en esta lucha, humanos y animales se excluyen. Pues bien, el pensamiento mítico trasciende esta tragedia y se oía decir al

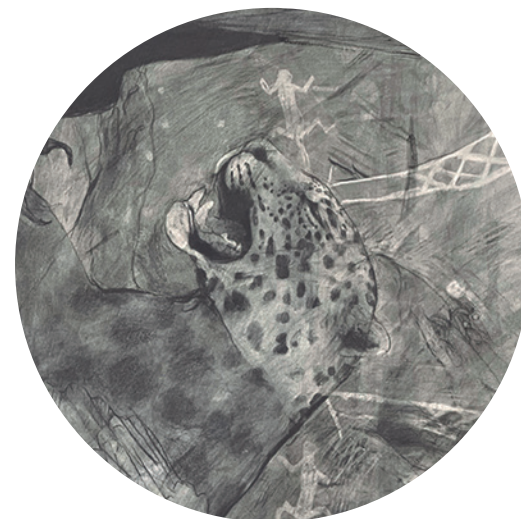
mismo tiempo que, por el respeto por los *ainawi*, los indígenas eran ecologistas desde siempre, sabiendo limitar su alimentación animal y su actividad predatora. En esta lucha para la existencia y la sobrevivencia en el mismo territorio, el pensamiento mítico trasciende la tragedia: el relato que sigue demuestra lo indispensable que es negociar la cohabitación con los animales que los humanos comen; la muchacha, promesa de fertilidad, bien podría ser el objeto en juego en esta transacción.

“HAY UNA NUEVA MUJER ENTRE LOS HUMANOS”

Bakatsolowa tiene su primera menstruación, está sola arriba en un attillo, sin comer, mientras la familia busca los víveres para la fiesta. Ella está en el río y ha escupido, “sin duda quería entregarse”, dice el cuento, y las sardinas van tragando su saliva y transmitiendo el mensaje a Tsawaliwali, la anaconda, el amo de los *ainawi*: “¡Hay una nueva mujer entre los humanos!” y este la quiere para él. Él manda los peces a traerla y estos, en gran desorden, saltan para hacerla bajar, y se la llevan bailando. La serpiente con su cresta cava un río, mientras que, de vuelta del bosque, los parientes están preocupados al ver un grupo de gente saliendo del caserío con gran algarabía. La joven llora, se debate y les grita de lejos que se la están llevando, ella flota agarrada de su jarra¹⁰. El chamán pone una trampa para retenerlos, pero su trampa siempre queda atrás de la procesión.

La nueva mujer aparece claramente como el objeto codiciado por la otra especie y sujeto ambivalente en esta cohabitación rival. La boca que escupe y el sexo femenino que sangra ponen en paralelo el desbordamiento de las secreciones que facilitan el goce con el Otro. De hecho, se entrega al amo predator, devorador, copulador. El mito señala la ambivalencia del vínculo madre-hija y el despertar del deseo sexual de la joven, el dilema de la adolescente frente a este despertar sexual, con angustia ante el deseo del Otro y el proyecto de mujer adulta. “¡Me están llevando, no la voy a ver nunca más!”. Al mismo tiempo que le dice adiós, anuncia a la mamá que se va a mudar para abajo, allá hacia el oriente, donde nunca morirán, eternos como el deseo. Tsawaliwali toma a la joven humana como esposa, le hará dos hijos de todos los colores, amarillo, azul y rojo, muchachos fuertes que nadan entre las aguas. El mito de Bakatsolowa escenifica el arrebato del cuerpo de la muchacha por la dinámica pulsional sobre el fondo de pérdida. La hace entrar en el intercambio de las mujeres, es el objeto del intercambio con el Otro.

El mito hace de la anaconda la figura de un amo primordial gozón, devorador, copulador, es metáfora del río mismo y está presente en el arcoíris. El oriente es también el gran río, el mar, de donde vinieron los blancos, ese Otro poderoso predator.



10. En otra versión, es la *guabina*, pez fangoso y poco apetecible, que, mientras lleva la chica, vierte una jarra y forma el río.

LOS AINAWI, FIGURA DE LA ALTERIDAD

El pescado (*dujuai*) es a la vez una especie animal común que se pesca, presa que se consume diariamente, y un significante paradójico: mientras su “crudeza” se pone en serie con la suciedad, las secreciones, la baba, el desorden, el caos..., inversamente otro texto, mito de origen, hace de los peces el producto de la transformación de los huesos de un padre ancestral, transportados en una cesta por una gaviota y esparcidos sobre la tierra. Al hacerlo dieron origen al río.

Los *ainawi*, espíritus de los peces, “son personas, viven en una ciudad llena de luces, colores intensos y música, donde todo es nuevo y brillante; su vida es eterna, nunca mueren, son fluidos y sin límites”. Ese es el Otro, una entidad extraña y familiar, cercana y hostil, que preocupa a los hombres y a la comunidad. De esta alteridad, Claude Lévi-Strauss decía que recordaba a una época perdida en la que animales y humanos eran indistintos y tenían el mismo lenguaje.

De hecho, esos espíritus ocasionan enfermedades (*ainawikuene*), raptan niños, ponen en peligro a la muchacha en pubertad, pero también se encarnan en el extranjero, el blanco temido e idealizado. Los chamanes sikuani son conocidos en la región por curar enfermedades con el canto y los colonos a menudo van donde ellos a “hacerse rezar el agua”. Además de la primera menstruación, el chamán especialista del canto atiende a las enfermedades escamosas de la piel, los estados de palidez y de anemia, la pérdida de apetito y de voluntad, el adelgazamiento; para un recién nacido, el momento en que cae el cordón umbilical, y, para el lactante, el momento del destete. Estos males atribuidos a los *ainawi* deben ser tratados por el canto de pescado *dujuaiwaji* que opera “para que la baba o las espinas no causen daño” y preside “el momento en que la persona empieza o vuelve a empezar a comer carne de cacería”.

Así, el canto de pescado se dirige a los *ainawi*, “los espíritus del río, los peces, los monstruos encontrados en las expediciones de pesca o de caza, a las mujeres y los blancos. Es lo mismo”, dicen.

Para la muchacha, es nítidamente un canto a la nueva mujer para que sea avispada, radiante, bien orientada. Pero también una reunión de los peces, habitantes del agua, de los *ainawi*, sus espíritus, una petición en pro de la fertilidad humana y de la defensa de la especie. Un llamado para negociar la autorización de ello con la otra especie con quien toca compartir el territorio, un llamado a la convivencia con esa otra gente, ese semejante con otra apariencia.

EFICACIA SIMBÓLICA¹¹

Toda sociedad encuentra su manera de tejer o anudar lo simbólico, lo imaginario y lo real. Podríamos reconocer en el trabajo del canto de pescado el proceso propio de

11. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires: Eudeba, 1977). En este artículo el autor describe el trabajo de un chamán cuna en un caso de parto difícil y plantea que los chamanes indígenas habían sido precursores del psicoanálisis.

la transición de la infancia a la adultez, que significa la pérdida de la omnipotencia infantil, narcisista, en la lógica de la eterna dependencia. La unificación fálica de lo múltiple pulsional está presente en la acción de reunir en el flujo del canto, obra maestra de la espiritualidad del animismo, todas sus encarnaciones en los peces del río, que prestan sus formas de *ainawi* al objeto perdido, anhelado, temido: los peces como símbolo universal del misterio de la vida, lo real y lo divino de la fertilidad y de la depredación para la subsistencia¹². Esto es lo que el canto del chamán trascenderá dando paso a la nueva mujer. Frente al desbordamiento pulsional, al deseo eterno, es un trabajo y una invitación a la vida breve, la de las generaciones y las reglas de la alianza... Ciertamente, la muchacha es bella para el deseo, radiante como la estrella, pero que sepa orientarse como la danta, etc... El canto procura negociar la convivencia, invocando a los espíritus de animales que comemos. De ahí se desprende toda la estética de un pensamiento trágico.

Así mismo, en lugar de una represión de la sexualidad naciente, el mito da rienda suelta al goce prohibido, concediéndole la victoria en la lucha contra el deseo prescrito, representado por los adultos guiados por el chamán. Los *ainawi* son inmortales, como el deseo es inmortal. Adivinamos cómo esta alteridad rival y excluyente con respecto a la supervivencia se convierte, gracias al relato mítico, en un combate entre iguales que pone en perspectiva la inefable depredación y el goce sexual, proponiendo una versión que acoge la teoría sexual infantil, en la que copular y comer son del mismo registro y simétricos. Así fabrican una alteridad radical hecha de una referencia tanto a un antepasado tutelar como a un desecho.

Nos concierne sobremanera el encadenamiento significativo que se desdibuja con esta figura de la alteridad poder, ideal y amenaza: mujer, humanos blancos, peces... No estamos lejos de una escritura del objeto entre pulsional, múltiple, crudo desecho y su otra dimensión potente, ideal, objeto del deseo, *agalma* anhelado. Una alteridad de “un Otro al otro”, hecha de objeto y de S1, de representante fálico y de objeto parcial. Apostemos que en esto consiste el sustrato de su “eficacia simbólica” en pro del paso de la infancia a la edad adulta.

DE LOS LAZOS DE SANGRE

La sangre como flujo perturbador es el motivo enunciado en el ritual de pubertad, para “aquella a quien le llegó la sangre”, acontecimiento y síntoma que invita a los seres que hablan a pensar la cuestión de los “lazos de sangre”. Se entiende mejor la perspectiva de la sangre en diferentes circunstancias, donde la sangre no debe correr más o se ha derramado de más. El pensamiento indígena pone en paralelo las menstruaciones de las mujeres —signo de fertilidad, pero también de no embarazo— y la sangre derramada

12. Nos interesa aquí evocar al objeto a inventado por J. Lacan: causa del deseo, no tiene existencia en la realidad, toma eventualmente forma de objeto parcial, en el registro pulsional, desecho y Cosa, representa lo real que rige el sujeto.

al matar un animal de cacería. Y la sangre está en juego en los “rostros pálidos”, en los blancos como en los anémicos, fuerza y debilidad.

Ya hemos visto el paralelismo entre la boca “de arriba”, la que debe permanecer cerrada: no debe hablar, no reír, no comer, y la “de abajo”, no derramar... ¿no gozar? Tras el canto de pescado, el flujo de la sangre genital se metaforiza en otros flujos, el del río y de sus habitantes invocados a través de su lista cantada sobre los recipientes de agua y los objetos femeninos.

En la puesta en escena del ritual, aparece una especie de teoría de las pulsiones, hecha de orificios y desbordamientos, que relaciona los orificios, genital y oral, la avidez chthoniana de los *ainawi* y la del goce femenino. “Por el olor característico de la sangre, cuya acción penetrante es como la del pez”.

Lo que tienen en común, lo que atrae a los *ainawi*, es lo crudo (*asia*), lo ominoso: o sea, todo lo que es oloroso y pegajoso como la sangre de las reglas, como la sangre del ombligo, como la baba del pez, como la saliva y las habladurías de las mujeres, como el bebé recién nacido entre sangre y heces, como lo podrido.

El río es flujo de habitantes del agua, el canto es flujo de nombres, de significantes, la menstruación es flujo de sangre. No hablar, cerrar la boca mientras el chamán invoca las especies animales que comemos. Insiste la cadena significante comer, hablar, copular... cosa seria cuando se sabe que un chamán encontró el yopo (*anadenanthera peregrina*), veneno enteógeno de su arte, en la vagina de una mujer con quien copulaba¹³.

Ahora bien, la cercanía metonímica boca de arriba-boca de abajo nos es familiar en castellano: labios que bordean la vulva, comer/tener sexo... Pero me parece que la lengua sikuni va aún más lejos, pues constatamos que el fonema *ja*, sangre, compone también el verbo hablar *jai*, mientras *janü* quiere decir “yo” en masculino y *jawa* en femenino; *janebi*, tener hambre. Me atrevo a suponer que *ja* es el significante fálico mismo...

Igualmente, “hacer Uno” parece ser un propósito del canto y del rito, reunir todas las especies sin que falte ni una, convidar a toda la gente sin olvidar a nadie, bailar con cada uno de los hombres... y también a otro nivel vemos la figura de falo imaginario de Tsawaliwali, invitando a la jovencita a asumir su deseo sexual e irse con él adonde nunca morirá, unificando de paso la diversidad pulsional: la guabina fangosa, el saltón, la raya venenosa.

UNA HISTORIA DE TRANSFERENCIA

Al compartir con regularidad su vida en el caserío durante tres años, observamos que el río donde los sikunis pescan con arco es el lugar privilegiado de sus intercambios,

13. Francisco Ortiz G., “El rezo del pescado, ritual de pubertad femenina”, en *La naturaleza en la cultura Guahibo, etnobotánica y etnozoología Guahibo – II Fase*, realizado bajo los auspicios de la Fundación Segunda Expedición Botánica (Bogotá: Colciencias, 1984).

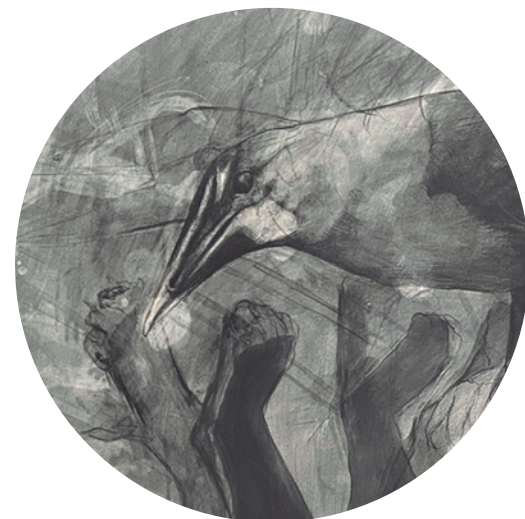
placeres y temores. Las playas desnudas en verano, las cuevas de aguas turbulentas, los raudales, son tantos lugares que suscitan el asombro, que movilizan la emoción, el sentimiento estético... y tienen desde allí una connotación sagrada y trágica; se inscriben en ellos los significantes que descubrimos declinándose en los mitos, esas historias de familia del panteón de ellos, con sus héroes culturales, sus antepasados, sus seres sobrenaturales; los tabúes que impregnan los relatos de pesca y sus aventuras humanas.

Cruzando diversos enunciados con relatos de la vida cotidiana, descubrí que los elementos manifiestos del ritual de pubertad femenina se encontraban en el tratamiento de otras circunstancias, marcadas por una alteridad radical (nacimiento, enfermedad, destete, accidente, encuentro con un extraño...) y por una amenaza; esta, al afectar a un individuo, vulnera toda la comunidad. Los elementos sorprendentes e ineludibles de esos acontecimientos se iluminan en el paso hacia la nueva posición que el ritual acompaña. Era como si el pensamiento mítico actuara como una cinta de Moebius que relaciona lo individual con lo colectivo, donde se cuentan y se tratan historias de familia, infortunios y enfermedades, cadenas significantes: los mitos proporcionan los ingredientes a los rituales que los tratan, y los rituales y tabúes escenifican los mitos para tratar una alteridad extrañamente íntima. Una escritura de organización subjetiva, pensé.

Resolví someter estas observaciones a dos amigos sikuani, Juan Bautista Nariño y Rosalba Jiménez, y nos entusiasmo la idea de investigar juntos. Así nació el libro bilingüe¹⁴ titulado por el lado español *El canto de los peces* y por el lado sikuani *Menepijiwipeliwaisianü*, o sea, literalmente “Historias de la gente del río”. Las distancias de traducción fueron sintomáticas tanto de nuestros tanteos de investigadores principiantes, como de las aporías de nuestros pensamientos: relatos, cosmovisión, poesía y raciocinios teóricos se tenían que entretener.

Después de todo, Ulises se ataba al mástil para no estar atraído por el canto de las sirenas; en su “Barco ebrio”, Rimbaud hacía cantar los peces...; y las tesis contemporáneas en antropología y ecología se están empeñando en pensar el mundo sin distinguir entre cultura y naturaleza, en buscar cómo borrar las fronteras entre lo humano y lo animal, en pro de una nueva contigüidad entre las especies, otra manera de leer todos esos “cuerpos asociados” relegados durante tanto tiempo a una “función de entorno”¹⁵. Todas estas escrituras dan cuenta de una creación humana que tiene vocación de ser a la vez operadora de identidad y de eficacia simbólica. Es más, en este actual escrito opto por llamar el canto ritual “canto de pescado” para contemplar que el dicho animal es también quien enuncia, en calidad de pez, caza, mujer o espíritu.

Entendimos mejor cuando el hijo de Rosalba se enfermó... Uno de sus tíos, alarmado, le dijo: “¿Cómo pudiste olvidar que no se puede comer pescado crudo?



14. Rosalba Jiménez, Juan Bautista Nariño y Tania Roelens, *El canto de los peces / Menepijiwipeliwaisianü*, coeditado por Fondation pour le Progrès de l'Homme, París (Bogotá: Colciencias, 1994).

15. Cfr., Philippe Descola, *Más allá de la naturaleza y la cultura* (Madrid: Amorrortu, 2012).

Sin el rezo del pescado, los sikuanis no existiríamos. No seríamos lo que somos, los sikuanis no podríamos vivir”.

Cuidado con el pescador que lleva a su boca la mano que ha tocado al animal, el pez que acaba de pescar; cuidado con el soñador que, en un estado febril, se dejaría seducir en sueño por una mujer blanca, debe hacer todo lo posible para despertarse. Y si un bebé se niega a amamantar, si un niño se ahoga, se dice que fue por “asunto”¹⁶ de su padre que habrá cruzado el rastro de una serpiente o roto una botella...

Cuidado... Por supuesto, nos preguntamos a menudo qué efecto podían causar nuestras repetidas visitas a los sikuanis del bajo Vichada, ¿no habría yo causado un día, un *amibeje*, la alteración de la leche de una mujer lactante? Hacia el final de nuestra estadía, recogiendo con ellos los últimos documentos para el libro que escribimos juntos, Juan Bautista me dio un nombre, el de su abuela materna fallecida, Towainawi, literalmente: “mi hermana mayor *ainawi*”, aquella “que se fue hace mucho tiempo, y regresó para contarnos”... Gran emoción, por supuesto, y sobre todo gran admiración por la creatividad generosa de su pensamiento que, ante la necesidad de arreglárselas con esta mujer blanca y extranjera que soy, me había inscrito en su parentesco con el nombre de “el Otro”. ¡Una xenofobia bien hospitalaria!

¿DE UNA LECTURA TRANSCULTURAL DE LA ADOLESCENCIA?

Separación, duelo, renacimiento y reconstrucción simbólica son las fases del trabajo psíquico de la transición adolescente. La adolescencia es la delicada transición de la multiplicidad pulsional hacia la unidad fálica, cuando el sujeto atrapado por los cambios de su cuerpo y la vivencia de nuevas emociones sexuales, en particular genitales, se encuentra en un estado de desasosiego, desbordamiento, ambivalencia y regresión, entre el duelo de la pérdida de la omnipotencia infantil y el surgimiento de otro futuro, con otros valores, otros horizontes. La pubertad es la señal del paso imperativo de la adolescencia, malestar existencial que puede ser duradero o tomar formas críticas. Esa transición asocia a la transformación corporal el llamado del goce sexual entre atracción y rechazo, con la impaciencia que se apodera de su ser. Resulta un impulso vital que llama a salir de sí, empuja hacia otros mundos. Esta fuerza viva “en exceso” busca caminos para salir de sí misma, entre fugas y precipitación, a veces en la errancia y las conductas extremas que buscan camuflar el desconcierto del sujeto adolescente.

Puede ser una experiencia de sin sentido, con rechazo a su propio cuerpo, a su rostro, que se le vuelven irreconocibles. La sensación de extrañeza, a falta de palabras, buscará expresión con tatuajes y marcas en el cuerpo... El aislamiento y el repliegue podrán dar un refugio a la fragilidad narcisista —horas pasadas ante el

16. La lengua sikuaní no contempla las nociones de responsabilidad ni mucho menos de culpa.

espejo, *hikikomori*...—, así como la sujeción a figuras tutelares, a modelos improbables. Como mínimo, el adolescente inventará una nueva pertenencia colectiva: una lengua especial, nuevas causas y compromisos harán soportable la separación dolorosa, el duelo de la infancia y de las verdades de los padres. Es lo que permitirá la apuesta al encuentro con la alteridad, con la diferencia sexual y la de las generaciones, la vida breve versus el deseo eterno.

Volverse mujer es el reto de la muchacha en pubertad, es encontrar un nuevo lugar en el sexo y en el amor. Está atrapada por una intrusión extraña, el pudor y la censura siendo frecuentes, por lo general poco se le cuenta de qué se trata. ¿Cuántas muchachas no estarán escondiendo sus servilletas manchadas de sangre, disimulando o negando sus asombros anatómicos, fisiológicos, haciéndose escarificaciones para “gozar viendo correr la sangre” y callando sus emociones íntimas?

Al juzgar por la pequeña catástrofe que viven nuestras muchachas durante su primera menstruación, en la vergüenza y el silencio, nos toca rendir homenaje a los indígenas por la importancia que le dan al trato colectivo y cómo inscriben la vivencia personal en diversas narrativas. Las sociedades han venido creando prácticas culturales para contener, bordear ese real, acontecimiento y síntoma. Parece que hemos perdido de vista los rituales de paso en nuestras sociedades individualistas y mercantiles; es, sin embargo, interesante recordar su principal enseñanza: el encuentro con la alteridad.

Esto significa un trabajo cultural, por tanto, lingüístico, un trabajo psíquico, subjetivo, sobre el interior y el exterior, la envoltura corporal, la piel y la sangre, el otro, lo femenino. “Cualquiera sea el sexo, el adolescente se encuentra con lo femenino”, escribe Serge Lesourd.¹⁷

La escuela, las redes sociales y los juegos, los viajes y los proyectos son ahora de ellos los *escenarii* de celebración colectiva y de proyección subjetiva, nuevas maneras de vivir el mito. De nada sirve lamentar las supuestas “derivadas imaginarias”, qué error solo ver en ellas prácticas adictivas, cuando son tantos los inventos que vienen en ayuda al adolescente. La familia, en vez del miedo y del rechazo, haría mejor en recordar su papel de apoyo colectivo, de *contenant et passeur*, y abrir sus puertas hacia afuera, animar los proyectos del adolescente, valorar su búsqueda de un nuevo lugar y su emancipación en los lazos del sexo y del amor.

La tradición indígena parece prescindir de la transición psíquica al reinscribir el sujeto niña casi directamente en la mujer adulta tras el ritual, y de hecho no demoran en aparecer los nuevos bebés. Ahora sabemos que, por gracia de la eficacia simbólica del canto de pescado soportado por el chamán y, más allá¹⁸, por los significantes de la transición, las representaciones imaginarias y fantasmáticas están plasmadas y circunscritas en los discursos del mito y del canto, en las pruebas del rito, la pérdida

17. Serge Lesourd, *Adolescences... rencontre du féminin* (Toulouse: Erès, 1994).

18. Francisco de la Peña, “Mas allá de la eficacia simbólica, del chamanismo al psicoanálisis”. *Cuicuilco* 7, n.º 18 (Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101809>.

simbólica de un velo..., acortando lo que hoy en día conocemos como la cada vez más duradera transición adolescente.

EPÍLOGO

Este verano volví donde los sikuanis del bajo Vichada. Juan Bautista Nariño, coautor de *El canto de los peces*, me había encontrado en Facebook, un poco antes del confinamiento. Fue una inmensa alegría reconocernos en la gran red planetaria, nos propusimos volvernos a ver, o sea, él dijo: “¿Cuándo viene?”, y yo prometí hacer el viaje. ¿Qué quería mi amigo, mi hermano?

Muchas cosas habían cambiado en el caserío de Barranco Colorado que conocí por primera vez hace 35 años. Joven curioso y pescador experto, buen contador y dibujante inspirado, Juan Bautista se había desempeñado en varios roles de *passeur* entre las dos culturas —de maestro de quinto a informante para etnólogos y lingüistas, pastor evangélico, jefe fundador indiscutible de su comunidad que cuenta ahora con 14 familias, y miembro activo de Acatistema, asociación indígena del Resguardo Selva Matavén—.

Cuando volví en el 2000, Juan Bautista estaba experimentando su conversión evangélica, y él mismo “cantó el agua” para su hijo recién nacido. Me acordé fugazmente de una asociación significativa entre Jesucristo y el pez¹⁹... inunca me hubiera imaginado que este año para mi visita iba a organizar en la noche buena, el 24 de diciembre, el rito de pubertad para una de sus nietas!

Hoy en día ya no hay chamán para “soplar el canto de pescado”, pero apuesto que sincretismos e inventos simbólicos llegarán pronto para hacerles trampa a los efectos deletéreos de la aculturación.

BIBLIOGRAFÍA

- DESCOLA, PHILIPPE. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Madrid: Amorrortu, 2012.
- GENNEP, ARNOLD VAN. Los ritos de paso (1909). Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- JIMÉNEZ, ROSALBA, JUAN BAUTISTA MARIÑO, TANIA ROELENS. *El canto de los peces / Menepi-jiwipeliwaisianü*. Coeditado por Fondation pour le Progrès de l’Homme, Paris. Bogotá: Colciencias, 1994.
- LESOURD, SERGE. *Adolescences... rencontré du féminin*. Toulouse: Erès, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.
- ORTIZ G., FRANCISCO. “El rezo del pescado, ritual de pubertad femenina”, en *La naturaleza en la cultura Guahibo, etnobotánica y etnozoología Guahibo – II Fase*, realizado bajo los
19. ΙΧΘΥΣ es el acrónimo de Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ/Jesús Cristo Dios Hijo Salvador. Retomado de *ikhtys*, pez, en griego antiguo, es en el Evangelio según San Juan y, para los primeros cristianos, su signo de identificación.

auspicios de la Fundación Segunda Expedición Botánica. Bogotá: Colciencias, 1984.

PEÑA, FRANCISCO DE LA. "Mas allá de la eficacia simbólica, del chamanismo al psicoanálisis", en *Cuiculco* 7, n.º 18. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e historia,

2000. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101809>.

QUEIXALOS, FRANCISCO. *Diccionario sikuani-español*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1989.





De la bestia como primer Dios a la bestia como compañero de la mujer



CATHERINE JOYE BRUNO*

Directora revista *Psychoanalyse YETU*, París, Francia**

De la bestia como primer Dios a la bestia como compañero de la mujer

Con el análisis del mito fundador del culto del oso en la sociedad saami, que representa la feminización de ese ancestro primordial, y comparándolo con el mito freudiano del padre de la horda, se busca arrojar luz sobre la naturaleza de lo que es incorporado durante la comida caníbal y responder a las preguntas analíticas que esta mitología plantea a la incorporación primordial del padre en Freud y en Lacan. A diferencia del mito freudiano, la humanización nace de la unión de un oso y de una mujer, una unión que, para lograr este efecto, debe culminar en la muerte del oso. Es la intervención de una mujer al casarse con un animal lo que permite generar la humanidad con el nacimiento de un primer hijo que, justamente, porque no mata a su padre, deviene humano. Se plantea que el compañero bestial no es un ser de goce; antes bien, es aquel que introduce a la castración, pero también es ser por el cual una mujer puede hallar su castración.

Palabras clave: incorporación; identificación primaria; feminización; pulsión de vida; goce; castración; padre de la horda; padre real.

From the Beast as First God to the Beast as Woman's Companion

Through the analysis of the founding myth of the bear cult in saami society—which represents the feminization of that primordial ancestor—and by comparing it with Freud's myth of the primal horde father, this study seeks to shed light on the nature of what is incorporated during the cannibal meal and to address the analytical questions this mythology raises regarding the primordial incorporation of the father in Freud and Lacan. Unlike the Freudian myth, humanization here arises from the union between a bear and a woman a union that, to produce this effect, must culminate in the bear's death. It is the intervention of a woman, marrying an animal, that allows humanity to emerge through the birth of a first child who, precisely because he does not kill his father, becomes human. The beastly companion is not a being of jouissance; rather, he is the one who introduces castration, yet also the being through whom a woman may find her own castration.

Keywords: incorporation; primary identification; feminization; life drive; *jouissance*; castration; primal father; real father.

De la bête comme premier dieu à la bête comme compagnon de la femme

À travers l'analyse du mythe fondateur du culte de l'ours dans la société saami—qui représente la féminisation de cet ancêtre primordial—et en le comparant au mythe freudien du père de la horde, cette étude cherche à éclairer la nature de ce qui est incorporé lors du repas cannibale et à répondre aux questions analytiques que cette mythologie pose quant à l'incorporation primordiale du père chez Freud et chez Lacan. Contrairement au mythe freudien, l'humanisation naît ici de l'union d'un ours et d'une femme, union qui, pour produire cet effet, doit s'achever par la mort de l'ours. C'est l'intervention d'une femme, en se mariant avec un animal, qui permet de faire surgir l'humanité avec la naissance d'un premier fils qui, précisément parce qu'il ne tue pas son père, devient humain. Le compagnon bestial n'est pas un être de jouissance; il est plutôt celui qui introduit la castration, mais aussi l'être par lequel une femme peut trouver sa propre castration.

Mots-clés: incorporation; identification primaire; féminisation; pulsion de vie; *jouissance*; castration; père de la horde; père réel.



CÓMO CITAR: Joye Bruno, Catherine. "De la bestia como primer Dios a la bestia como compañero de la mujer". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 43-58, doi: 10.15446/djf.n23-24.124752.

* Traducción a cargo de Pío Eduardo Sanmiguel Ardila.

e-mail: pesanmiguela@unal.edu.co

** e-mail: joyebruno.paris@orange.fr

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán



“Ella no sueña con un hombre sino conmigo que
soy monstruo y virtud animal y principio”

PAUL ÉLUARD

“¿UNA GRUTA QUE HUELE A OSO?”

Esta expresión es de un prehistoriador francés, Jean Clottes¹, especialista en el arte de las cavernas, cuando describe la cueva de Chauvet². Esta cueva, situada en Ardèche, era frecuentada por auriñacienses: sapiens, hombres anatómicamente modernos que, al igual que el conjunto de la población actual, tenían la capacidad de adaptarse e integrarse a las áreas geográficas más diversas de su tiempo. La cultura auriñaciense se desarrolló desde el Cercano Oriente hasta la parte más occidental de Rusia y cubrió toda Europa central hasta España y Portugal. Su llegada a Europa hace 40.000 años los hizo coexistir cierto tiempo con neandertales, en particular en el suroeste de Europa.

En la cueva de Chauvet, los científicos inventariaron 420 pinturas fechadas de dos épocas de hace 36.000 y 4.000 años. Aun cuando el animal más representado en esta cueva no haya sido el oso sino el rinoceronte, es, no obstante, la que da cobijo a las más antiguas y numerosas imágenes parietales de osos conocidos. Son doce, y responden a las numerosas trazas que han dejado los osos en su migración: arañazos, pelos, huellas de patas en los muros y el suelo, frotamientos en las paredes, osamentas y al menos 150 cráneos. Se entiende por qué Jean Clottes dijo que esta caverna “huele a oso”. En una entrevista, precisa que lo que lo impactó enseguida fue el suelo, y no las paredes y sus dibujos: el suelo, cubierto entonces de osamentas de osos de las cavernas³. Se llegaron a contabilizar entonces 185 esqueletos.

Aunque, a decir verdad, los hombres de las cavernas no llegaron a habitar esas inhospitalarias grutas, que, no obstante, decoraron, los osos en cambio frecuentaron esos lugares durante decenas de miles de años: el oso marrón pasaba a refrescarse en verano, y los osos de las cavernas en invierno para hibernar y parir. Numerosas grutas conocieron de esta manera la frecuentación alternada de los osos y de los hombres⁴.

1. Jean Clottes, *La grotte Chauvet. L'art des origines* (París: Seuil, 2010).

2. Cueva con pinturas rupestres del paleolítico situada en el sureste de Francia.

3. Jean Clottes, “Le peintre au petit doigt tordu de la grotte Chauvet”, *L'entretien, Journal Du Dimanche*, 4 de septiembre de 2011. Disponible en: <https://www.lejdd.fr/Culture/Le-prehistorien-Jean-Clottes-nous-fait-visiter-la-grotte-Chauvet-383235-3114305>

4. Michel Pastourneau, *L'ours. Histoire d'un roi déchu* (París: Seuil, 2007), 29.

Las osamentas de oso impresionan por su número, pero es sobre todo su colocación y su disposición lo que interroga al investigador sobre la existencia de depósitos hechos por el hombre con un objetivo mágico y religioso⁵. Las osamentas de oso fueron colocadas las más de las veces en lo más profundo de la cueva, en zonas de difícil acceso, y se organizó y compuso un paso que permitía llegar allí; se dispusieron osamentas formando dos líneas al pie de las paredes. Al atravesar ciertas salas, podemos observar que se dispusieron huesos enteros en arco circular, otros puestos en un nicho o también sobre una piedra que se destaca, como en la cueva Chauvet, donde un cráneo fue instalado en el centro de una sala sobre un promontorio rocoso que formaba un altar⁶. El historiador medievalista francés, Michel Pastourneau subraya, en efecto, que los cráneos fueron objeto de un tratamiento particular a través de su localización o al ser recubiertos, por ejemplo, con un montículo de arcilla, privados de mandíbula y atravesados por una tibia o por un hueso peneano⁷.

No se encuentran testimonios similares para ningún otro animal, lo que, asociado a las comparaciones etnológicas realizadas con sociedades que han practicado más recientemente el culto del oso, ha llevado a un cierto número de investigadores a plantear la hipótesis de la existencia de un culto del oso en el paleolítico, mientras que otros denuncian esa “novela arqueológica”⁸. Queda que, en las épocas históricas, esta vez, el culto del oso puede documentarse sólidamente en varias sociedades del hemisferio norte.

Pastourneau agregará, retomando la tesis de algunos prehistoriadores, que la cueva no solamente huele a oso, sino que lo lleva a la escena: “en el centro de una sala en rotonda, cuidadosamente despejada de todo mobiliario y de todos los huesos y fragmentos de hueso tirados por el suelo, fue instalado un gran cráneo sobre un bloque rocoso de superficie plana, que parece un altar; en torno a este, en el suelo, varias decenas de otros cráneos fueron colocados en círculo”⁹. Este montaje no puede haber sido hecho por un animal o por accidentes geológicos o de clima, subraya el historiador, sino debido a la voluntad de los hombres. Queda por zanjar aquí si se trata de la voluntad de los hombres de cromañón o de poblaciones más recientes.

Es la presencia de extraños cráneos de oso, cuya disposición ritual está en debate, lo que lleva a suponer la existencia de un culto del oso en Europa, hipótesis sujeta a violentas controversias entre prehistoriadores. Se han propuesto tres hipótesis: 1) las imágenes de oso habrían tenido la función de ayudar y proteger a los cazadores con una acción mágica; 2) las imágenes serían representaciones de mitos relacionados con los orígenes de un clan; 3) por último, la representación animal tenía una significación totémica para tal o cual clan que frecuentaba la gruta en un momento dado.

5. *Ibíd.*, 31.

6. *Ibíd.*, 32.

7. *Ibíd.*

8. Expresión del arqueólogo francés André-Leroi Gourhan, citado por Pastourneau en *Ibíd.*, 34.

9. *Ibíd.*, 38.

Pero estas tres primeras hipótesis fueron pronto reemplazadas por explicaciones semiológicas estructuralistas. Estas últimas permitieron organizar un repertorio de figuras y signos, clasificados por frecuencia, por asociación y posiciones en la caverna, etc. Sin embargo, Pastourneau subraya que este abordaje culminó en una sin salida. Por último, recientemente, una hipótesis sobre creaciones vinculadas con rituales chamánicos dio lugar a un debate particularmente violento: una cueva habría sido un lugar de paso hacia el más allá y hacia el cosmos¹⁰.

Lo que está en juego es, pues, la pregunta por la existencia de un culto del oso en esos tiempos remotos del origen humano. Esta pregunta es esencial porque permite interrogar el origen de Dios, en la que ya no sería el oso la creatura de Dios; antes bien, Dios descendería de la Bestia: un Dios de orígenes úrsidos o el Oso como primer dios.

Se suma a este asunto lo que concierne, ya no a la existencia de un dios primero, sino de una diosa primera, de una diosa madre. Es una cuestión que aborda Freud en *Tótem y Tabú* a manera de conclusión de la elaboración de su mito del padre de la horda primitiva¹¹. Plantea allí la hipótesis de que las divinidades maternas precedieron indudablemente a los dioses padres en todas partes. Lacan también se refirió a ello en el “Prefacio a El despertar de la primavera”: “Cómo saber si, como lo formula Robert Graves, el Padre mismo, nuestro padre eterno, el de todos, no es sino Nombre entre otros de la Diosa blanca, la que en su decir se pierde en la noche de los tiempos, por ser la Diferente, la Otra por siempre en su goce —tales esas formas de infinito cuya enumeración no comenzamos sino al saber que es ella la que nos suspenderá a nosotros—”¹².

Este asunto no será tratado aquí, por inscribirse en una reflexión más amplia, pero permite introducir nuestro trabajo. Vamos, entonces, a concentrarnos en un mito lapón, que hemos titulado de los tres hermanos. Es un mito asociado al culto del oso, que se practicaba aún en Laponia¹³ antes de haber sido suplantado por el reno. Nos apoyaremos en su análisis para retomar paso a paso el mito freudiano del padre de la horda e intentar, de esta manera, cernir lo que viene a diferenciarlos y las preguntas psicoanalíticas que pueden plantearse a partir de dichas diferencias.

LA MITOLOGÍA ÁRTICA DEL OSO

Entre los saamis y en culturas nórdicas en general, el abismo entre el hombre y la mujer es más profundo que entre el hombre y las demás creaturas. Esto se inscribe en los rituales y en las creencias¹⁴.

Los pueblos del gran Norte son llamados árticos por habitar supuestamente bajo la constelación de la Gran Osa; y ártico (en griego: *arctos*) significa oso. Entonces, el

10. *Ibíd.*, 38-39.

11. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913 [1912-13]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 1-164. Cfr., 154.

12. Jacques Lacan, “Prefacio a El despertar de la primavera”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 589.

13. Laponia es una región transnacional cuyo pueblo autóctono son los saamis o samis, antiguamente llamado pueblo lapón. Se reparten generalmente en un amplio territorio que va desde el norte de Noruega hasta la Laponia sueca y hasta Múrmansk y la península de Kola en Rusia.

14. Juha Pentikäinen, *Mythologie des lapons* (París: IMAGO, 2011), 66.

animal está relacionado con la luna y con la constelación del cielo que lleva su nombre. Subrayamos que, de esta manera, el oso pardo, *ursus arctos*, es el único animal que lleva dos veces su nombre, porque *ursus*, que proviene del latín, también significa oso. La raíz indoeuropea *ark* remite, por su parte, a la idea de luz.

Hay tres grandes temas mitológicos relacionados con el oso que se pueden volver a encontrar a través de las épocas y las culturas, ya sean grecorromanas, celtas, bálticas, eslavas, entre otras, que repetidamente subrayan la proximidad que existe entre el animal y la mujer: 1) el tema de la metamorfosis de una mujer en osa; 2) el tema de la osa materna y protectora que acoge y alimenta a un niño humano; 3) el tema de los amores a menudo fecundos entre una mujer y un oso macho. En este último, el oso ocupa un rol de iniciador, marcando el acceso a la sexualidad de las muchachas durante el periodo menstrual. En este tema podemos ubicar dos grandes grupos, el del oso violador de mujeres, que evolucionará en amante delicado en los tiempos del Renacimiento en Francia, y el del oso para el que la mujer tiene un atractivo sexual. La heroína sale de allí mujer, y a menudo madre. De este encuentro sexual queda entonces un hijo que deviene padre del linaje del clan. Por ser un compañero sexual posible, hay prohibiciones, tabúes, que ordenan las relaciones entre el oso y la mujer a fin de impedir todo contacto, toda influencia entre ellos. Todas las leyendas, que surgen de estos diferentes temas, dicen lo mismo: el hombre es de la raza de los osos, y el oso está dotado de poderes que el hombre ya no tiene.

EL MITO DE LOS TRES HERMANOS O LA FEMINIZACIÓN DEL OSO

En el mito que hemos escogido para ilustrar nuestro propósito, nos enfrentamos con el oso como compañero sexual de la mujer. Es un mito que fue recogido en 1755 por el pastor sueco Pehr Fjellström y publicado con el título *Breve historia de la caza del oso en Laponia*¹⁵.

Entre los saamis, el oso jamás agrede a una mujer, esta se une al oso porque lo desea. Y si una mujer se encuentra con un oso en el bosque, nada tiene que temer. Le bastará con levantarse su vestido por delante. Al ver que está ante una mujer, el oso se aleja.

La caza del oso está muy codificada debido a la relación totémica que vincula al saami con el oso. Juha Pentikäinen informa que existía un acuerdo:

[...] entre el oso y los saamis: el oso no debía matar a los hombres, y a cambio los hombres debían honrar al oso. Si los hombres matan un oso, deben entonces hacerlo siguiendo un rito descrito en el mito, y que el oso había suscrito. Este rito permite

15. Julia Pentikäinen y Marie-Laure Le Foulon, *L'ours, le grand esprit du Nord* (París: Larousse, 2010), 179.

reforzar el poder de los cazadores, porque las cualidades del oso se convierten en sus propios atributos.¹⁶

Los cazadores en su ritual utilizaban un lenguaje codificado que proviene del mito fundador¹⁷. El mito saami que funda el culto del oso es un mito que escenifica la feminización del oso, y este es su interés particular.

Es la historia de los tres hermanos que tenían una hermana. No dejaban de atormentarla y maltratarla, a tal punto que esta decidió dejar la casa familiar para escapar de dichas vejaciones. Agotada, llegó a descansar en una guarida de osos. El oso llegó, los dos seres se conocieron, se gustaron y de su unión nació un hijo. Cuando este ya fue adulto, el viejo oso aprovechó la ausencia del hijo que había partido de caza, para tender una trampa a los tres hermanos de su mujer, trampa que, cosa curiosa, consistía en dejarse matar por ellos. Su mujer, enamorada, se opuso a ello vigorosamente, pero el oso se mantuvo en su decisión, y hasta pidió a su mujer que participara en su ejecución. Su mujer terminó por aceptar y le prometió que sostendría su palabra. El oso puso en su propia frente un pedazo de cobre para distinguirse de los demás osos, y para que de esta manera su hijo, ausente, no lo matara al regresar. El oso preguntó a su mujer cuáles fueron los hermanos más malvados con ella, y su mujer designó al mayor y al segundo. Cuando llegaron los tres hermanos, el oso los enfrentó y desfiguró violentamente a los dos hermanos más indignos, y partió luego a buscar a su mujer que se había quedado en su guarida; esta montó entonces sobre el oso. Juntos regresaron a donde el benjamín, y allí, siguiendo las instrucciones de su esposo, ella ordenó a su hermano menor que matara al oso, su marido. En el momento de la ejecución de su esposo, ella se cubrió la cara para proteger su mirada de este ajusticiamiento. Sin embargo, no pudo dejar de echar un ojo. Una vez muerto, el oso fue entonces despellejado, despedazado, y la carne echada en la marmita. Fue entonces cuando el hijo del oso llegó; los tres hermanos le contaron su historia, a saber, que habían matado a un extraño oso que tenía un pedazo de cobre en la frente. El hijo reconoció entonces a su padre y pidió a los tres hermanos su parte, igual a la suya, que le correspondía por derecho. Ante la negativa de los hermanos, el hijo amenazó con hacer que su padre volviera a la vida golpeando la piel del oso. Ante esas palabras la marmita se rebosó, y frente a esas amenazas los hermanos aceptaron compartir.

El culto ártico del oso se compone, por una parte, de ese mito fundador, y, por la otra, del ritual de la caza del oso. El desarrollo de la ceremonia posterior a la caza del oso retoma así las determinaciones del mito, y no respetarlas es correr el riesgo de no vencer al oso. Para ello, es indispensable seguir las reglas que apuntan a neutralizar todo acercamiento entre las mujeres y el oso.

16. *Ibíd.*, 178.

17. *Ibíd.*, 181-183.

No retomaremos aquí todo el desarrollo de la ceremonia de la cacería y de la fiesta del oso, pero queremos extraer de allí un ejemplo preciso: en el mito, la transgresión de la prohibición de mirar la ejecución del oso está en su origen en el ritual de la tradición según la cual las mujeres deben cubrirse la cara cuando el oso es ejecutado, o de mirar únicamente a través de un anillo de cobre. Durante todo el proceso, a saber, desde que los hombres se acercan al regresar de la cacería, las mujeres se velan o, las más de las veces, no miran a los hombres y luego miran al oso salvo a través de este anillo de cobre. En cada uno de los momentos de la ceremonia, la relación del oso con la mujer es crítica: la amenaza de acercamiento sexual oso-mujer tiene peso en el éxito de la caza.

EL OSO SAAMI NO ES EL *URVATER* FREUDIANO

Recordemos que, habitado cada vez más por el deseo de teorizar la función del padre, Freud emprende un trabajo con el que busca volver a hallar en el plano filogenético lo que se organiza a nivel del individuo. Pero, en vez del padre edípico, encuentra a un padre primitivo e inquietante al que llamará *Urvater*.

Localiza dos estadios originarios de la organización humana: el primero es el del *Urvater*, padre de la horda: un padre violento, celoso, que reserva para sí a todas las mujeres, corriendo a sus hijos a medida que crecen¹⁸. Es el tiempo de un padre que goza sin límite. Aquí podemos ubicar una *primera diferencia* respecto al mito saami: el Oso no es ni violento ni celoso y solamente goza de una mujer, que es humana. La diferencia sexual es tratada a través del origen. Se desprende de esta monogamia una ausencia de rivalidad entre padre e hijo. El Oso es un marido, que no detenta a todas las mujeres; y es un padre, pero no un padre que goza sin límite.

Para completar su teoría del lazo social, Freud inventa un mito basado en la comida totémica. *El clan de los hermanos* constituye entonces el segundo estadio de la organización social humana: un día, los hermanos expulsados se han reunido, han matado y comido del padre, lo cual ha puesto fin a la horda paterna¹⁹. Con el acto de absorción realizaban su identificación con el padre, y cada cual se apropiaba de una parte de su fuerza.

Si bien el padre fue vencido en primera instancia, los hermanos unidos se convirtieron a su turno en padres, lo cual hizo regresar al padre de la horda, pero esta vez como Dios²⁰. Aquí, los dos mandamientos capitales del totemismo son la prohibición de matar el tótem y la prohibición de tomar mujer que pertenezca al mismo tótem. Se sabe que la homosexualidad, en calidad de cimiento de la sociedad de los hombres,



18. Sigmund Freud, "Tótem y tabú", 146.

19. *Ibíd.*

20. Sigmund Freud y Sandor Ferenczi, "Lettre du 12 août 1912" (1908-1914), en *Correspondance Freud/Ferenczi*, T. 1 (París: Calmann-Lévy, 1992), 232.

será lo que Freud imponga en su teoría del lazo social, cuando instaura la figura de un padre originario que, ante sus hijos, aparece como *aquel* que goza sin límite: el *Urvater*.

Se deriva de ello una *segunda diferencia*: los hermanos de la mujer del Oso, los que se comportaron mal con su hermana, son animalizados. Al desfigurarlos, el Oso les hace perder su figura humana. ¿Por qué? Porque fueron estos quienes gozaron de su hermana maltratándola. Aquí, el goce de los hermanos tiene por efecto deshumanizarlos, mientras que en el mito freudiano el goce del padre llevará a los hermanos a la humanidad.

El hermano más joven, el que menos gozó del sufrimiento de su hermana, es designado por el Oso para matarlo. La *tercera diferencia* es, pues, que el Oso será asesinado por un hermano y no por un hijo. De hecho, el padre se cuida bien en el mito saami de proteger al hijo de ese asesinato al estampar en su frente una pieza de cobre: lo que está en juego en la humanización no se trata a través de la muerte del Padre. El Oso se humaniza al sacrificarse. Por ser el hombre el único animal que sabe que va a morir, sacrificarse lo ratifica. Se humaniza también consagrando el amor que tiene por su mujer, que, en el *a posteriori*, deviene un apego mortal: amar es morir.

La *cuarta diferencia* se arraiga en una idea fuerte del mito, a saber, que el Oso se presta voluntariamente para hacerse matar, es su decisión y no la del clan de los hermanos. Esta decisión del Oso revela un proceso de identificación de este último con su mujer, en que el Oso ocupa entonces una posición femenina ante el hermano menor de su esposa.

En su seminario sobre “La carta robada”²¹, y más tarde en “Lituratierra”²², Lacan distingue ese tiempo de la feminización. Señala que la posesión de la carta de la reina por el ministro y luego por Dupin tiene el efecto de transformar sus rasgos de virilidad en *odor di femina*²³, lo cual les da un poder sobre el otro. Tenemos razones para diferenciar feminización y castración: ¿el tiempo de la castración no sería el de la desposesión de la carta? Feminización y castración serían aquí el resultado de dos procesos diferentes.

Retomemos dos escenas del cuento de Edgar Allan Poe²⁴ y lo que dice Lacan al respecto en su escrito de 1956. La primera, donde la reina, sorprendida por la entrada del rey, disimula una carta volteándola. El ministro, que observa el gesto de la reina, deduce entonces que esta carta es comprometedora para la reina: poseer la carta la pone fuera de la ley²⁵. El ministro se ampara de la carta sustituyéndola por otra. Escena dos: la reina envía a la policía a requisar los apartamentos del ministro. En vano. Acude entonces al detective Dupin, que se dirige a donde el ministro; de entrada nota en la chimenea una carta, sin parecido aparente con la descripción de la carta robada, y deduce entonces que es justamente la carta que busca. Olvida adrede su tabaquera

21. Jacques Lacan, “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 23-69.

22. Jacques Lacan, “Lituratierra”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 19-32.

23. Lacan, “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, 45.

24. Edgar Allan Poe, *La lettre volée* (1856), trad. Charles Baudelaire. Disponible en <http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-0634-4>.

25. Lacan, “El seminario sobre ‘La Carta robada’”, 42.

para poder regresar a casa del ministro con una carta parecida a la que este puso en evidencia sobre la chimenea, y hace entonces la sustitución.

La carta robada feminiza a quien la detenta, plantea Lacan: primero a la reina; luego al ministro; por último, a Dupin. Esta feminización significa que poco importa el mensaje que contenga la carta, lo que importa es lo que esta significa, por el hecho de existir, una infracción a la Ley (ley de la castración), y esta infracción está relacionada con el goce (fuera de la ley)²⁶ de una mujer²⁷. Entonces, lo único que permitiría que se restableciera la Ley sería entregar esta carta al rey. Pero el problema es que el rey no podría leer esta carta, lo cual Lacan califica de *imbecilidad* en varias ocasiones en su texto²⁸. Este término, imbecilidad, viene siempre a calificar a los representantes de la Ley, ley que, recordémoslo, es la ley de la castración: rey, policías, prefecto de policía.

Si relacionamos ahora este recorrido con el culto del Oso, podemos ubicar ciertos momentos clave. En el mito fundador, la carta sería la pieza de cobre que el Oso-Rey se pone en la frente: su debilidad consiste en la imposibilidad de leer y de ver él mismo la pieza de cobre, ya que la tiene en su frente.

Responde a ello en la ceremonia el regreso de la caza del oso, el anillo de cobre, es decir, el redondel de cobre vaciado, puesto en el ojo de las mujeres. Como lo dice Lacan en su lectura de “La carta robada”: “[se trata] ahora, como antes, de proteger la carta de las miradas”²⁹, porque esta carta revela el goce fuera de la ley (de la castración) de una mujer, el de la reina en Edgar Allan Poe, el de la mujer del oso en el mito ártico. Este anillo de cobre permite en efecto cernir y bordear el goce fuera de la ley de una mujer que en el mito saami puede ser localizado en el goce de mirar la ejecución del marido úrsido.

Ya sea en el mito fundador o durante el ritual de la cacería, el Oso-Rey consiente, con esta feminización, ser asesinado. Y al consentirlo, ese rey, venido a menos por su debilidad, reconoce el goce fuera de la ley de su mujer. Durante la ejecución, su mujer, montada en sus hombros, da la orden al hermano menor de matarlo. Entonces, es cuando ella está físicamente por sobre él, que se verá desbordada por su goce, e infringirá la ley úrsida al mirar la ejecución de su marido Oso-Rey. En esta escena, la esposa del Rey-Oso evoca la figura “bíblica” de Lilith, aquella otra mujer que, al dirigirse a Dios, dice claramente que ella no quiere estar bajo Adán, sino sobre él para gozar³⁰.

La última diferencia que queremos subrayar, por ser esencial, es que una parte de la comida totémica está compuesta por un resto vivo del padre, que en ese momento se manifiesta haciendo temblar la marmita cuando su hijo lo pide.

Contrariamente al mito freudiano, la humanización nace de la unión de un oso y de una mujer, unión que, por tener este efecto, debe culminar en el asesinato del Oso. La intervención de una mujer a través de su matrimonio con un animal es lo que

26. *Ibíd.*, 42, 45.

27. Es importante señalar que la carta [*lettre*, carta, letra] de la que habla Lacan en “Lituratierra” ya no es un puro significante como en “La carta robada”, sino lo que da acceso a lo Real, lo que viene a hacer borde entre el saber y el objeto a, y que introduce a otra modalidad de goce.

28. *Ibíd.*, 36, 41.

29. *Ibíd.*, 41.

30. Pierre Bruno, “De Lilith à Thérèse”, en *La réalité. Essai de psychanalyse* (Toulouse: Érès, 2022), 93-97. Disponible en: <https://www.cairn.info/la-realite--9782749275529-page-93.htm>. Nicolas Guérin, “La possibilité d’un troisième sexe”, en *Psychanalyse* 3, núm. 34 (2015): 7-22. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2015-3-page-7.htm>.

permite generar la humanidad con el nacimiento de un primer hijo, que, justamente, *por no matar a su padre*, deviene humano.

Este hijo deviene humano a través de un acto, el del Oso mismo, que le transmite la posibilidad de reconocerlo mediante la pieza de cobre, y así ser su heredero. Esta pieza de cobre es lo que diferencia al Oso del animal. En efecto, el hijo, de vuelta tras el asesinato del Oso, designa a su Padre y reconoce su filiación al exigir su parte de la comida totémica. ¿Pero qué implicaciones tiene aquí la comida totémica de un Padre al que no se ha matado sino reconocido, y que ha pasado por la feminización?

LA PIECITA DE COBRE Y LA SIMBOLIZACIÓN PRIMORDIAL

La piecita de cobre que el Oso coloca en su frente para ser reconocido por su hijo al volver de la caza es, como ya dije, el otro elemento clave del mito. A ese círculo lleno, que simboliza la no animalidad del Oso, responde en el ritual de la caza del oso el círculo vacío del anillo de cobre, a través del cual las mujeres deben mirar, a partir de entonces, tanto a los hombres que han regresado de la caza como al oso, víctima y héroe del ritual. Esta práctica restrictiva retoma el momento del mito en que la mujer del Oso, allí donde debería desviar su mirada durante el asesinato de su esposo, no puede impedirse echar un ojo. La curiosidad culpable de esta mujer es tratada en el ritual a través de un tabú de la mirada particular: la mirada de las mujeres quedará circunscrita en adelante a través de un anillo de cobre, verdadero negativo de la pieza hecha del mismo metal que servía para designar el Oso a su hijo. El anillo de cobre sirve para proteger al Oso de la mirada femenina, allí donde se aloja el goce fuera de la ley de las mujeres, porque puede servir de vehículo para el *väki*³¹ del Oso, y permitir un cuerpo a cuerpo entre el oso y la mujer, lo cual debe ser neutralizado.

¿Cómo abordar psicoanalíticamente este trozo, esta pieza de cobre que diferencia al Oso de los demás osos? Podríamos proponer que ese trozo de cobre es lo que simboliza el efecto del significante en el oso al que marca. ¿Consistiría este efecto en hacer surgir un sujeto en el Oso? Para ello, podemos localizar en su negativo el anillo de cobre, lo cual permite ubicar la oposición significante que instituye el lenguaje: un redondel de cobre lleno/vacío.

Que el nacimiento de esta simbolización primordial sea tratado en el mito úrsido nos remite muy al comienzo de este trabajo y explica así por qué nos ha parecido importante insistir en este asunto del culto al oso en el paleolítico. En su conversación en la capilla de Sainte-Anne titulada “Hablo a las paredes”³², Lacan recuerda que la caverna es el lugar en que se ha inventado el lenguaje. ¿Existe un vínculo causal entre

31. Alma, espíritu del oso.

32. Jacques Lacan, “Hablo a las paredes”, en *Hablo a las paredes* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 85-119.

la invención del lenguaje y la invención del primer Dios, en este caso el Dios Oso, e inclusive la Diosa Osa?

Dice Lacan que la caverna es ese lugar en que el hombre se convierte en ese animal presa del lenguaje, donde su deseo se metamorfosea hasta convertirse en deseo del Otro, lo que consagra el advenimiento del Amo. Y el muro, lugar donde repercute la voz, deviene lugar de la castración. Lacan nos recuerda en ese momento el estribillo poético:

Entre el hombre y la mujer
Está el amor
Entre el hombre y el amor,
Hay un mundo
Entre el hombre y el mundo,
Hay un muro.³³

Y, concluye, entre el hombre y la mujer hay un muro: el muro de la castración. Al parecer, es ese punto el que es tratado en el mito de la feminización del Oso. Así entonces, podríamos parafrasear también nosotros y agregar que, entre el hombre y la mujer, está el Oso.

Si el Oso todavía no es un hombre, cuando se casa con la mujer llega a serlo bajo la marca de la alienación significativa llevada a escena en el mito a través del redondel de cobre. Después, interviene ese momento en que el Oso se feminiza a través de la identificación con su mujer en su relación con sus hermanos. Por último, el proceso de castración lo libera de ello y se organiza en dos tiempos: 1) la muerte del oso, al que el hermano menor mata, consagra al padre muerto, el padre simbólico, es decir, un padre castrado, y constituye el primer momento de la castración, momento que se sitúa en el mito; y 2) la limitación de la mirada femenina a través del anillo de cobre constituye el segundo momento de la castración, pero esta vez en el ritual.

En efecto, el compañero bestial no es un ser de goce, sino el que introduce a la castración. Encarna la castración para su compañera, porque el desbordamiento del goce presente en la mirada femenina queda en adelante bordeado por el anillo de cobre.

LO QUE NO HA MUERTO DEL PADRE

Si en Freud la identificación primordial de los hijos con el padre consiste en una comida compuesta exclusivamente por el cuerpo muerto del *Urvater*, entre los saamis, así como entre otros pueblos alrededor del mundo³⁴, está compuesta también *por lo que del Padre no ha muerto*. En el mito saami, el padre muerto despedazado, que se está

33. *Ibíd.*, 108.

34. Ocurre así en el mito fundador de las sociedades del norte del Vanuatu, en Oceanía. Catherine Joye Bruno, “Dans la maison des hommes: incorporation et féminisation”, en *Psychanalyse YETU* 1, núm. 45 (2020): 47-65. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/psy.045.0047>.

cocinando, se manifiesta ante los hermanos haciendo temblar la marmita: si durante la comida totémica será absorbido todo el padre por los hermanos y por sus hijos, algo del padre incorporado ha quedado vivo.

No dice otra cosa Lacan en su seminario de 1965, al que citaremos *in extenso* para cernir lo más precisamente posible lo que dice sobre la naturaleza de esta identificación primordial:

La *incorporación*, si acaso es esta la referencia que Freud destaca, está justamente en que no hay nadie ahí que sepa que tiene lugar; que la opacidad de esta incorporación es esencial (así como en todo mito que haga uso, que se apoye en la articulación etnológicamente ubicable, de la comida canibalística), es ahí el punto definitivamente inaugural del surgimiento de la estructura inconsciente. Es porque ahí hay un modo absolutamente primordial en donde, lejos de que la referencia en la teoría freudiana sea, como se dice, idealista, tiene esa forma de materialismo radical cuyo soporte no es como se dice, lo biológico, sino el cuerpo.³⁵

Esta libido está relacionada con la reproducción sexual. No obstante, no le es idéntica. En efecto, su primera forma es la pulsión oral, a través de la cual tiene lugar la incorporación. Lacan se pregunta entonces:

¿Y qué es esta incorporación? Y si su referencia mítica, etnográfica, se nos da en que quienes consumen la víctima primordial, el padre desmembrado, es algo que se designa sin poder nombrarse más que con términos velados como el ser; en que es el ser del Otro, la esencia de una potencia primordial que aquí, si se la consume, se la asimila; en que la forma como se presenta el ser del cuerpo es la de ser lo que se alimenta de lo que en el cuerpo se presenta como lo más inaprehensible del ser, que nos remite siempre a la esencia ausente del cuerpo; en que, con ese cariz bisexual de la existencia de una especie animal, en calidad de ligado a la muerte, nos aísla precisamente, como viviendo en el cuerpo, lo que no muere; esto hace que el cuerpo, antes de ser lo que muere y lo que pasa por las redes de la reproducción sexuada, sea algo que subsiste en una devoración fundamental que va del ser al ser.³⁶

Sigue Lacan:

[...] es forma, de la que digo que nos interroga que Freud la ponga en el origen de todo lo que tiene para decir de la identificación. Y esto es riguroso, no lo duden; quiero decir, que el término mismo de instinto de vida no tiene más sentido que el de instituir en lo real esa especie de transmisión diferente, indagante; esa transmisión de una libido en sí misma inmortal.³⁷

35. Jacques Lacan, *Séminaire XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965) (París: L'Association Freudienne Internationale, 2000), 182. Hay una traducción al español disponible en: <https://www.analitica-apb.com/seminario-problemas-cruciales>.

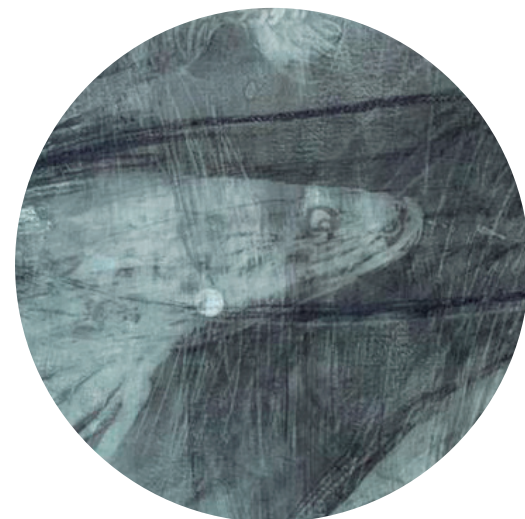
36. *Ibíd.*, 130.

37. *Ibíd.*, 131.

Subrayemos de esta cita los diferentes elementos que permiten esclarecer nuestro cuestionamiento. La incorporación es entonces una identificación opaca que constituye el momento inaugural del surgimiento de la estructura inconsciente. Representada míticamente por la comida totémica, la incorporación del ser del Otro a través del ser del cuerpo consiste en una identificación en el solo registro del ser³⁸, una devoración fundamental anterior a toda elección de objeto, pulsión de vida que pasa de un cuerpo al otro, de generación en generación. Cuando Lacan se pregunta por lo que es incorporado, indica que este ser del Otro es la esencia de una potencia primordial, es decir, una pura transmisión de libido cuya cualidad es la de ser inmortal. Aquello de lo que se nutre el ser del cuerpo es lo que sobrevive a la muerte del cuerpo del Otro. En otros términos, el ser del cuerpo se nutre de lo que no muere. Esta esencia primordial, en el mito saami, puede detectarse también en la manifestación del Oso, que, aun cuando está muerto (está desmembrado), hace temblar la marmita en la que se cocina.

La mitología ártica puede efectivamente darnos luces sobre la naturaleza de lo que es incorporado durante la comida caníbal, y luego durante el ritual totémico. *Se despejan entonces dos cualidades: un resto vivo del padre (la marmita que gruñe lo demuestra) acoplado a ese algo femenino, ese goce femenino fuera de la ley al que tuvo acceso el oso, a través de su identificación con su mujer.*

Para Lacan, el proceso que está al origen de la primera identificación con el padre no es en cuanto tal el resultado del mito de la comida caníbal del cuerpo muerto del ancestro primordial. La identificación primaria con el padre es el resultado de la incorporación del cuerpo de lo simbólico, es decir, del cuerpo del Otro de lenguaje que nos ex-siste y que, una vez incorporado, pasará a ser la parte de exterioridad de la que está separado el sujeto, radicalmente. Esta incorporación del Otro transforma el estatuto del cuerpo. De organismo, portador del goce de la vida, pasa a ser cuerpo de consistencia imaginaria, o sea i(a). El resto de esta operación consiste en la caída de un objeto, el objeto a. Lacan habla entonces de cuerpo cadaverizado [*corpsifié*] por el verbo, cuya imagen en el espejo adquiere un valor fálico³⁹. Si para Freud la incorporación es un proceso signifiante, Lacan va más allá: en 1961 introduce el objeto a como lo real en el corazón del sujeto, y reelabora lo que significa el sujeto del signifiante. Para decirlo simplemente, el sujeto no es equivalente al signifiante, es un efecto porque hay real en él. La identificación primaria, por amor al padre, produce el Nombre-del-Padre, que ya no remite al Edipo sino a lo real. Esa reorganización permite a Lacan volver a pensar la naturaleza del padre en el mito freudiano de la horda: dirá que si el *Urvater* freudiano es en efecto un padre imaginario, el padre del que se trata en el surgimiento del sujeto de lo inconsciente no es un padre gozador; antes bien, se trata de un padre



38. Lacan define el ser de esta manera en la lección del 21 de noviembre de 1972: “el ser es el goce del cuerpo como asexuado”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1989), 14.

39. “[...] cuerpo simbólico, que hay que entender como fuera de toda metáfora. Prueba de ello es que nada sino él aísla el cuerpo a tomar en sentido ingenuo, es decir, aquel del que el ser que se sostiene en él no sabe que es el lenguaje el que se lo concede, hasta el punto de que él no sería aquí, a falta de poder hablar de este. El primer cuerpo hace al segundo, al incorporarse en él”. Jacques Lacan, “Radiofonía”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 431.

no castrado cuya función única es cumplir su misión, la de agente de transmisión de la castración, es decir, el al menos uno que dice no a la función fálica. Ese padre será calificado de real⁴⁰.

En el mito ártico, lo no castrable de ese padre real se localiza en ese algo que, más allá de la muerte, sigue vivo: la marmita que gruñe. Esto no castrable es lo vivo. Ese algo, eso no castrable, eso vivo, servirá como operador para la instalación del Nombre-del-Padre, que abrirá la vía del deseo, la del padre nominador. La castración no es la consecuencia de un asesinato, es la consecuencia del lenguaje. El padre real no es, pues, un castrador sino un agente de la castración, y por lo tanto un simple efecto del lenguaje.

Ya Freud había dicho, a propósito de la comida totémica, que comer del padre no es comer carne sino comer simbólico; Lacan plantea que en la incorporación del cuerpo de lo simbólico no se trata de incorporar cualquier carne sino la del padre como cuerpo de lo simbólico. La identificación primaria que consiste, pues, en comer padre, produce también el Nombre-del-Padre, es decir, el Tótem que, si se lo pone en funcionamiento, produce la prohibición, es decir, el Tabú. La función paterna es entonces una función nominadora a la que el sujeto consiente. Pero para que se ponga en funcionamiento el Nombre-del-Padre en lo simbólico, se requerirá que el sujeto se encuentre con un padre encarnado en la función del deseo.

LA BELLA Y SU SEXO

Si el Oso encarna en el mito la castración para su compañera, ¿lo que la seduce a ella es la castración? Esta es una pregunta que ha sido tratada por un buen número de cuentos populares alrededor del mundo, y la versión más conocida es la de “La Bella y la Bestia”. Resulta interesante subrayar además que, cuando el tema fue renovado durante el siglo XVIII en Francia, hayan sido mujeres, Madame d’Aulnoy⁴¹, Madame de Genlis⁴², Madame de Villeneuve y luego Madame Leprince de Beaumont, las que hayan quedado, a su turno, prendadas de este tema. Hay algunas versiones que son impactantes por la transparencia de su simbolismo. Se trata de la serie de los cuentos en que el prometido animal encarna sin rodeos los órganos sexuales, como el caracol o también la rana.

En el cuento de los hermanos Grimm titulado “El Rey Rana”, una muchacha que quiere recuperar a toda costa el objeto que más le gusta, una pelota de oro, promete a una rana vivir con ella. Su padre, el rey, la obliga a cumplir su promesa, y hela, pues, cenando del mismo plato con el animalejo. La princesa no dice nada, pero queda claro que detesta esta húmeda presencia. En la continuación de la historia deberá

40. Lacan introdujo la categoría de “padre real” en calidad de agente de la castración en Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1989).

41. Cfr., Madame d’Aulnoy, “Le serpent vert”, en *Contes des Fées* (Ainé: Corbet, 1825), 305-349.

42. Madame de Genlis nunca escribió cuento sino comedia.

también compartir su lecho, y de nuevo se subraya que la asquea el tacto húmedo y viscoso. Al final debe abrazarla, y entonces la rana se metamorfosea en un joven y bello príncipe. No obstante, en las versiones más antiguas, es a través de un acto de violencia que la princesa rompe el sortilegio, al lanzar a la rana contra un muro, e incluso decapitándola o quemándole la piel. La interpretación que hace Bettelheim en *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*⁴³ sí retoma el asunto del simbolismo de los órganos genitales, pero lo que ve allí es el órgano masculino. Queda que el bestial compañero de la Bella, o de la mujer en el mito, siempre está marcado más o menos discretamente por la castración, haciéndonos plantear la hipótesis de que la Bestia encarnaría no el órgano peniano sino más bien el sexo femenino.

¿El compañero de la mujer en el cuento es entonces su propio sexo? Al retomar los trabajos de Ernest Jones sobre la pesadilla⁴⁴, hallamos argumentos en ese sentido. Nos enteramos allí de que el diablo medieval es el resultado de numerosas fuentes extra cristianas ¡y que vivía en cavernas! Diferentes rasgos que lo caracterizan retoman los de los dioses paganos, como los de Odín o los de Loki, de orígenes úrsidos, y los de los dioses maestros herreros que son Vulcano, Efestos, o también el demonio persa Aeshma, ¡todos defectuosos, rencos! Aunque Jones analiza el diablo como una de las figuras del padre fálico, señala, sin por ello extraer consecuencias, que el diablo sufre, al igual que aquellos de los que ha salido, de una cojera, y que hay una asociación clara con la idea de un Diablo de la Naturaleza, como personificación de la Madre, que remite a las partes sexuales ocultas de esta Madre. También el Diablo lleva, pues, la marca de la castración. Jones estudia también los fenómenos de metamorfosis y subraya que existe siempre un punto de excepción: la mirada sigue siendo la misma inclusive en la licantrópia. A este respecto, descubre que en italiano, lobo se dice *lupa* y que esa palabra tiene dos significaciones: “lobo”, es claro, pero también “cortesana”, relacionado etimológicamente con *vulva*, la vulva. Este último comentario de Ernest Jones nos alienta a confirmar que el compañero animal sería en efecto aquello en lo que una mujer puede encontrar su castración.

BIBLIOGRAFÍA

AULNOY, MADAME D'. *Contes des Fées*. Ainé: Corbet, 1825.

BETTELHEIM, BRUNO. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Barcelona: Crítica, 1977.

BRUNO, CATHERINE JOYE. “Dans la maison des hommes: incorporation et féminisation”. En *Psychanalyse YETU* 1, núm. 45 (2020): 47-

65. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/psy.045.0047>.

BRUNO, PIERRE. “De Lilith à Thérèse”. En *La réallité. Essai de psychanalyse*. Toulouse: Érès, 2022. Disponible en: <https://www.cairn.info/la-realite--9782749275529-page-93.htm>.

43. Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* (Barcelona: Crítica, 1977)

44. Ernest Jones, *Le cauchemar* (París: Payot, 2002), 138, 140, 155-189.

CLOTTES, JEAN. *La grotte Chauvet. L'art des origines*. París: Seuil, 2010.

FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913 [1912-13]). En *Obras completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Amorrotu, 2005.

FREUD, SIGMUND Y SANDOR FERENCZI. "Lettre du 12 août 1912" (1908-1914). En *Correspondance Freud/Ferenczi*. Tome 1. París: Calmann-Lévy, 1992.

GUÉRIN, NICOLAS. "La possibilité d'un troisième sexe". En *Psychanalyse* 3, núm. 34 (2015). Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2015-3-page-7.htm>.

JONES, ERNEST. *Le cauchemar*. París: Payot, 2002.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 1989.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aún* (1972-1973). Buenos Aires: Paidós, 1989.

LACAN, JACQUES. "El seminario sobre "La Carta robada"". En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.

LACAN, JACQUES. "Hablo a las paredes". En *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. "Lituratierra". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. "Prefacio a El despertar de la primavera". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. *Séminaire XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, (1964-1965). París: L'Association Freudienne Internationale, 2000.

LACAN, JACQUES. "Radiofonía". En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

PASTOURNEAU, MICHEL. *L'ours. Histoire d'un roi déchu*. París: Seuil, 2007.

PENTIKÄINEN, JUHA. *Mythologie des lapons*. París: IMAGO, 2011.

PENTIKÄINEN, JULIA Y MARIE-LAURE LE FOULON. *L'ours, le grand esprit du Nord*. París: Larousse, 2010.

POE, EDGAR ALLAN. *La lettre volée* (1856). Traducción a cargo de: Charles Baudelaire. Disponible en <http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-0634-4>



El hilo de Ariadna y el inhallable minotauro



DAMIÁN LABORDE*

Clínica del Cartel, Movimiento de Psicoanálisis de Mar del Plata, Argentina

El hilo de Ariadna y el inhallable minotauro

Ariadne's Thread and the Unfindable Minotaur

Le fil d'Ariane et le minotaure introuvable

Este escrito es un libre recorrido por los pasillos del laberinto situado en el *Jardín de Freud*, en búsqueda de un minotauro perdido que, sin embargo, existe. En esa peripecia, el hilo de Ariadna acudirá en nuestra ayuda. Al final, el trayecto avanzado une mundos irreconciliables. De ir y venir, de zurcirle un borde a lo innombrable.

Palabras clave: hilo de Ariadna; minotauro; existencia; objeto, mito.

This text offers a free wandering through the corridors of the labyrinth located in *Jardín de Freud*, in search of a lost Minotaur that, nevertheless, exists. In this adventure, Ariadne's thread will come to our aid. In the end, the path traced unites irreconcilable worlds, coming and going, stitching an edge onto the unnameable.

Keywords: Ariadne's thread; Minotaur; existence; object; myth.

Ce texte propose une libre déambulation dans les couloirs du labyrinthe situé dans le *Jardín de Freud*, à la recherche d'un minotaure perdu qui, pourtant, existe. Dans cette aventure, le fil d'Ariane viendra à notre secours. Au terme du parcours, le trajet accompli unit des mondes irreconciliables, allers et retours, rapiécant une bordure à l'innommable.

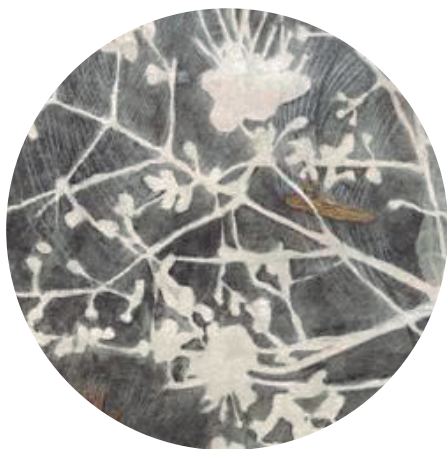
Mots-clés: fil d'Ariane; minotaure; existence; objet; mythe.



CÓMO CITAR: Laborde, Damián. "El hilo de Ariadna y el inhallable minotauro". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 59-64, doi: 10.15446/djf.n23-24.124756.

* e-mail: damianlab@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán



Poco importa desde dónde se ingresa. Eso queda supeditado a una historia personal. Lo importante es cómo se presenta. El jardín de Freud se divisa como senderos que se bifurcan, un laberinto onírico de recorrido incierto. Pueden encontrarse allí todo tipo de especies, en innumerable fauna metonímica. Pero detrás de ellos hay solo uno que los presentifica a todos. Da cuenta de la relación imposible, una fusión hombre-animal. Porta la reputación de ser el ente mitológico más hablado y representado. Conocido por todos y por ninguno, el minotauro alza su mirada hacia nosotros.

Argumentaremos aquí en favor de su existencia, contra toda actitud cautelosa. No ha de esperarse una literalidad positiva, nada puede obtenerse de allí más allá de lo ya conocido. Se tratará de ir detrás de lo que se escapa.

Una distancia se plantea entre la existencia en el sentido lógico y la existencia natural, si cabe decirlo —hoy no la denominaré de otro modo por no disponer de un término mejor—. Esta existencia no está limitada a los organismos vivos. [...]

Desde esta perspectiva científica, no cabe tanto preguntarse por la existencia, por el sostén lógico que pueda dársele a un unicornio, en la medida en que ningún animal se concibe de un modo más apropiado que el unicornio mismo. Justamente en esta perspectiva podemos tomar lo que denominamos realidad, la realidad natural, en el nivel de cierto discurso. Y no vacilo en pretender que este sea el discurso analítico. Siempre podemos captar la realidad en el nivel del fantasma.¹

El minotauro existe, fuera de toda lógica. Y no se trata aquí de arcoíris y unicornios. Esta criatura es una conjunción ominosa e inadmisibles. Hijo de la unión sexual de una reina hechizada, fuera de sí, y un magnánimo toro blanco, regalo de los dioses, único, con un valor fálico que encandilaba todas las miradas. Surge de allí una entidad indecible de datación incalculable. Ubicada fuera del conjunto, le otorga uniformidad al resto. Un ente contradictorio, no todo animal, no todo humano. Una excepción detrás de la regla. Uno que no.

1. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 19. O peor* (1971-1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 138-139.

Y este *Torus - Taurus* retorna, condensando mito y forma en un sueño primario a cuyo ombligo no se accede. Puede ubicarse justo en el centro de la fusión entre las dos especies, en el *mezzo*, una marca de gestación inefable. Un ombligo irrepresentable. Su moraleja encriptada trasciende, enunciando un “olvido inolvidable” (Didier Weill), envolviendo un vacío. Un fragmento de fuerza lo perpetúa en la historia. Su potencia deviene mito. Buscarlo, intentar asirse de él, no será un derrotero intrascendente.

En este laberinto hay algunas huellas todavía nítidas. Acaso las de Teseo, aquel príncipe aventurero de terca valentía al que nada detenía. Se ha hablado mucho de su peripecia: En una mano, la espada, en la otra, el hilo. Así entró el héroe a las intrincadas galerías. Sin vacilaciones, introdujo el frío metal en las vísceras del monstruo. Satisfecho de su triunfo, pensó que le dio muerte. Pero lo eternizó al volverlo inhallable, le dio la infinita posibilidad de volver. Tanto que, quién sabe cuánto tiempo después, estamos hablando de él.

Teseo pudo regresar de lo imposible gracias a la bella Ariadna, de quien había recibido una donación fundamental: el hilo. Objeto entre objetos, le permite dar el salto, vérselas cara a cara con lo inefable y, aun así, poder volver al mundo tangible. Antes de él, nadie podía dar cuenta de su existencia. Cualquiera que lo viera enfrentaba la muerte. Pero el hilo de Ariadna le permitió a Teseo zurcir un real, entreverándolo, para llevarse consigo una historia que pueda ser dicha. Agujereado con la espada y garantizando la vuelta con el hilo anudante, ahora el minotauro tiene nombre. Asterión. Etimológicamente, estrellado. Polvo de estrellas. Uno que puede contarse en el cielo.

Podemos ver esos Unos, por ejemplo, en los cuerpos celestes, que no por nada están entre los primeros que cautivaron una atención estrictamente científica. Esto se debe precisamente a la afinidad que tienen con el Uno. Se presentan inscriptos en el cielo como elementos tanto más fácilmente señalables por medio del Uno cuanto que son puntiformes, y es cierto que ellos hicieron mucho para que se pusiera el acento sobre el punto como forma de pasaje. En el intervalo entre el individuo y lo tocante a lo que denominaré el Uno real, los elementos significados como puntiformes desempeñaron un papel eminente en lo que concierne a esa transición.²

Un Uno allá arriba, inalcanzable. Uno real al cual no se llega, por más que se enuncie con un nombre. Asterión presentifica lo inasequible. Bajando la vista, aún puede verse en la entrada, el famoso ovillo de lana. Habrá que tomarlo para no perderse en el tiempo. No es sin él.

A lo largo de los años, son incontables las versiones del minotauro, casi una por boca, pues nunca se dice lo mismo. Transitando esos caminos, nos topamos con Borges que nos describe un minotauro parlante, asediado por el tedio y la soledad, anhelando

2. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 19. O peor* (1971-1972) (Buenos Aires: Paidós, 2012), 138.

el encuentro con Teseo para encontrar su muerte³. Del otro lado, un Cortázar nos relata: Teseo era un cruel asesino que dio muerte a una criatura dadivosa y enamorada, un poeta sufriendo el autoritarismo del orden⁴. Así, la historia se reversiona cada vez que se la cuenta, porque tal es la cualidad del mito: sobre él puede escribirse.

Ambos nos sugieren que estos pasillos no pueden recorrerse más que desde lo poético, que aquí la verdad se ha ocultado y que es necesario dejar pasar a la palabra, hacerla correr libremente para que encuentre un sentido. Allí está la llave que en su media vuelta troca el significante y que da acceso al campo de lo desconocido. La metáfora permite el giro.

Son estos senderos que se bifurcan “una enorme adivinanza, o parábola”⁵, donde una palabra es siempre omitida; “una imagen incompleta, pero no falsa”⁶. Un enigma que produce infinitud. “Es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética. No es del lado de la lógica articulada que hay que sentir el alcance de nuestro decir”⁷.

Para la ciencia, y para muchos otros que encarnan el *Dieu Lire*, nuestra criatura taurina no existe, como nada fuera de lo tangible, pero esto no presume ningún despertar. Felizmente, dice, hay un agujero, devenido de la impotencia para justificar el significante. “La astucia del hombre es atiborrar todo esto, se los he dicho, con la poesía, que es efecto de sentido, pero también efecto de agujero”⁸.

Anotíciense entonces: el Minotauro existe. “Los mitos no han de desestimarse, juzgándolos falsos o inconducentes. Se trata de descubrir qué verdad conllevan”⁹. Si levantamos la vista, por encima del jardín, puede verse al vienés escribiendo detrás del vidrio de la ventana. Quizás esté elucubrando algo por decirse, alguna cosa.

Das Ding, aquel concepto aparecido tempranamente en el “Proyecto de una psicología para neurólogos”¹⁰, es núcleo de la economía libidinal del sujeto, un núcleo no alcanzado por la imagen ni por la palabra. Es constancia que genera variabilidad. Solo mencionable a partir de sus atributos. Dicho a partir de sus predicados. El sujeto será siempre tácito. Un punto incognoscible que hace a la circulación. Si el objeto fuera alcanzable, no habría sujeto, es necesaria la tensión con el objeto. Tensión que implica una distancia.

Esa diferencia involucra un lugar vacío. Freud apela al mito —al decir de Lacan— para intentar acercarse a esta idea. El padre de la horda es asesinado. Muerto, deja un trono vacío, el cual nadie pretende, pues ocupar su lugar les significaría la muerte. Adviene la ley, la prohibición que regula las relaciones¹¹.

El padre para quien no regía interdicción alguna, padre de la horda, muerto vuelve del revés, como prohibición, inaugurando un imposible. Incorporándose el vacío que deja ese trono en el cual nadie debe sentarse.

3. Jorge Luis Borges, *La casa de Asterión. El Aleph* (1949) (Buenos Aires: Sudamericana, 2011).

4. Julio Cortázar, *Los Reyes* (1949) (Buenos Aires: Alfaguara, 2013).

5. Jorge Luis Borges, *El jardín de los senderos que se bifurcan. Ficciones* (1944) (Buenos Aires: Lumen, 2018).

6. *Ibíd.*

7. Jacques Lacan, *Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra* (1976-77). Clase de noviembre de 1976. Recuperado en <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/29%20Seminario%2024.pdf>.

8. *Ibíd.*

9. José A. Zuberaman, *Lo que la práctica del Psicoanálisis nos enseña* (2016) (Buenos Aires: Letra viva, 2016), 23.

10. Sigmund Freud, “Proyecto de una psicología para neurólogos” (1895), en *Obras Completas*, t. II (Madrid: Biblioteca Nueva, 1996), 209-276.

11. Sigmund Freud, “Totem y Tabú” (1913-1914), en *Obras Completas*, t. XIII (Madrid: Biblioteca Nueva, 1996), 1755-1850.

Es de suponer que estas intuiciones primordiales y fundantes del sujeto y el psicoanálisis solo pueden haber sido dilucidadas mirando el laberinto desde arriba. No es concebible otro modo.

Mas aquí pasa el presuroso parisino, con ágiles pasos, entreverado en el laberinto, recorriéndolo con fervor, dibujando el circuito, intuyendo en la uniformidad de sus paredes diversos modos de decir lo mismo. Va hablando.

Lacan afirma que la distancia con *Das Ding* es condición de la palabra, pues en cuanto siempre extranjera, éxtima, propicia su advenimiento. El objeto, por su cualidad de perdido, nunca será encontrado, aunque “alguna cosa está allí, pero esperándolo”. Invitándonos.

El mundo freudiano, es decir, el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *Das Ding*, en tanto Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto.¹²

El minotauro intenta encarnar la Cosa inasimilable. Digo intenta, porque siempre se trata de eso. La bestialidad resulta irrepresentable. Si un animal nos mira, nos mira detrás de él un real, frente al cual no podemos hacer otra cosa que humanizarlo. Como nos han enseñado los literatos, este monstruo puede transformarse.

Representa, como si fuera esto posible, el objeto detrás de los objetos. Pretende acercarse a *Das Ding*, núcleo de lo Real.

Por ello, detrás del caballo de una fobia, de los ojos enrojecidos de las ratas, de los lobos blancos del sueño, en suma, detrás de todo animal fantasmático, está la mirada punzante de Asterión, encarnando un imposible invisible pero plenamente operante.

Hemos caminado bastante ya. Al final del pasillo vemos, iluminada por un tenue rayo de sol, una pequeña niña que la providencia nombró también Ariadna. Detrás de ella pueden intuirse las siluetas de todos los niños. Sentada en el suelo juega con su hilo, con su carretel. No nos mira, está absorta con su juego. El júbilo en el movimiento del Fort-Da se dibuja en su rostro. En poder hacer algo con lo perdido. Creación primera que otorga la vital posibilidad de hacer algo con eso. Une mundos irreconciliables. Comprende, quizás, que solo se trata de eso. De ir y venir, de zurcirle un borde a lo innombrable, que los monstruos están para indagarlos, y sobre todo que, en este laberinto, siempre se nos escapará el centro. Ojalá ese movimiento no cese jamás.



12. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998), 70.

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, JORGE LUIS. *El jardín de los senderos que se bifurcan. Ficciones*. Buenos Aires: Lumen, 2018.
- BORGES, JORGE LUIS. *La casa de Asterión. El Aleph*. Buenos Aires: Sudamericana, 2011.
- CORTÁZAR, JULIO. *Los Reyes*. Buenos Aires: Alfaguara, 2013.
- FREUD, SIGMUND. "Proyecto de una psicología para neurólogos". En *Obras Completas*, t. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- FREUD, SIGMUND. "Totem y Tabú". En *Obras Completas*, t. XIII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 24. Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra* (1976-77). Recuperado en: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/29%20Seminario%2024.pdf>.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 19. O peor* (1971-72). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2012.
- ZUBERMAN, JOSÉ A. *Lo que la práctica del psicoanálisis nos enseña*. Buenos Aires: Letra Viva, 2016.



III. LUEGO, EL LENGUAJE Y SUS BORDES





© Sara Herrera Fontán | Sin título | Boceto digital | 2023

Bordes cartesianos. La instancia del animal en el sujeto del significante



MAXIMILIANO CONSENTINO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

**Bordes cartesianos.
La instancia del
animal en el sujeto del
significante**

**Cartesian Borders:
The Instance of the
Animal in the Subject of
the Signifier**

**Bordures cartésiennes:
l'instance de l'animal
dans le sujet du
signifiant**



CÓMO CITAR: Consentino, Maximiliano. "Bordes cartesianos. La instancia del animal en el sujeto del significante". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 67-86, doi: 10.15446/djf.n23-24.124758.

* e-mail: Maximiliano.consentino@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

En este artículo sostengo desde una perspectiva deconstructiva que, si bien el sujeto del significante subvierte ciertos motivos cartesianos, aún reproduce el borde cartesiano entre el humano y el animal-máquina. Para dar cuenta de esto, en primer lugar, abordo la literalización del sujeto efectuada por Lacan en los años del retorno a Freud. En segundo lugar, hago manifiesta, a través de la estrategia deconstructiva de Derrida, la reproducción, interna y externa del borde cartesiano en el sujeto del significante. En tercer lugar, analizo la recepción contemporánea del sujeto del significante y la exclusión del animal. Finalmente, propongo, a través de la figura del *parlêtre*, pensar la dimensión comunitaria del significante incluyendo a todos los vivientes.

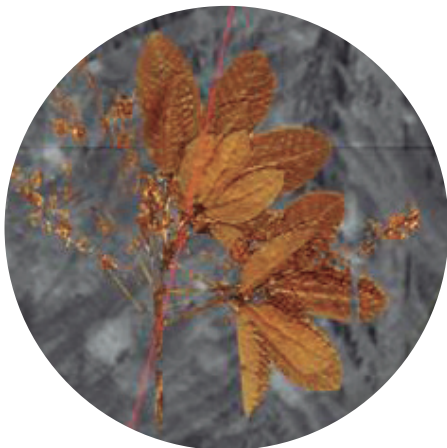
Palabras clave: significante; sujeto; animal; comunidad; *parlêtre*.

In this article, I argue from a deconstructive perspective that although the subject of the signifier subverts certain Cartesian motifs, it still reproduces the Cartesian border between the human and the animal-machine. To substantiate this claim, I first examine Lacan's literalization of the subject during the years of his return to Freud. Second, drawing on Derrida's deconstructive strategy, I make manifest both the internal and external reproduction of the Cartesian boundary within the subject of the signifier. Third, I analyze contemporary receptions of the subject of the signifier and the exclusion of the animal. Finally, through the figure of the *parlêtre*, I propose rethinking the communal dimension of the signifier so as to include all living beings.

Keywords: signifier; subject; animal; community; *parlêtre*.

Dans cet article, j'avance, d'un point de vue déconstructif, que si le sujet du signifiant subvertit certains motifs cartésiens, il reproduit néanmoins la bordure cartésienne entre l'humain et l'animal-machine. Pour étayer cela, j'examine d'abord la littéralisation du sujet effectuée par Lacan durant les années du retour à Freud. Ensuite, à travers la stratégie déconstructive de Derrida, je mets en évidence la reproduction, interne et externe, de la bordure cartésienne au sein du sujet du signifiant. En troisième lieu, j'analyse la réception contemporaine du sujet du signifiant et l'exclusion de l'animal. Enfin, par la figure du *parlêtre*, je propose de penser la dimension communautaire du signifiant en y incluant tous les êtres vivants.

Mots-clés: signifiant; sujet; animal; communauté; *parlêtre*.



1. Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras completas*, vol. xvii (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 135.
2. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 773.
3. Jacques Derrida, “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, *Confines* 17. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm (consultado: 19/03/22)
4. *Ibíd.*
5. *Ibíd.*
6. El *animot* (*l’animot*) es un neologismo producido por Derrida para hacer patente la violencia de ubicar bajo el singular “el animal” una multiplicidad de especies a las que se confrontaría “el humano”. En francés *animot* se oye como *animaux*, plural de animal en esa lengua, y su grafía muestra que “animal” es solo una palabra (*mot*). Para una discusión más extensa, cfr. Cristina De Peretti, “A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)” (2008), en *Por amor a Derrida* (Buenos Aires: La Cebra), 22-23.

Es un lugar común considerar al psicoanálisis como un discurso que pone en cuestión los cimientos sobre los que descansa la figura del sujeto moderno: un sujeto soberano y calculador, unitario e idéntico a sí mismo, amo y señor de una realidad interiorizada en el teatro de su conciencia. Esta opinión se extiende y domina los circuitos académicos de las llamadas “ciencias humanas” o “humanidades”, que comprenden la sentencia freudiana “el yo no es el amo en su propia casa”¹ como una evidencia de la función condicional del lenguaje respecto de lo inconsciente.

Por supuesto, la enseñanza de Lacan, desde los años del retorno a Freud, con su énfasis en la preexistencia del orden significativo en el advenimiento del sujeto, es faro de esta discursividad crítica del sujeto moderno. La definición canónica de “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, “un significativo es lo que representa al sujeto para otro significativo”², comprende al sujeto como efecto y causa de la cadena significativa, a la vez que impide su reducción a una concepción sustancialista y biologicista. No resulta casual, en este sentido, que el sujeto del inconsciente, estructurado como un lenguaje, sea, en el combate contra la metafísica de la subjetividad moderna, la recepción dominante de la herencia freudiana dentro de un ámbito —el de las humanidades— signado por el programa logofonocéntrico que entrona al lenguaje como criterio demarcatorio entre el humano y el animal.

En una entrevista realizada por Jean-Luc Nancy para pensar la pregunta “¿quién viene después del sujeto?” —publicada luego como “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”³—, Derrida, antes de desplazar la pregunta que motiva la entrevista a la interrogación sobre el ¿quién? —un quien “asediado por la problemática de la huella y la *différance*”⁴ y anterior a la distinción sujeto-objeto—, se refiere al sujeto del significativo: si bien admite que el sujeto en la enseñanza lacaniana no es asimilable al sujeto moderno, deja planteada la sospecha: “y aun, habría que mirar más de cerca...”⁵. Sí, mirar el sujeto del inconsciente más de cerca, pero también, siguiendo el motivo de esta convocatoria, desde la mirada del animal, ese otro que por exclusión forja el “nosotros los humanos”, esa palabra que silencia una multiplicidad heterogénea: el *animot*⁶. Mirar la subversión del sujeto lacaniana desde y a través del *animot*, la

apuesta de este texto, hace patente la restancia⁷ del sujeto moderno en la enseñanza del psicoanalista francés.

Para hacer más claro este punto, considero que es necesario hacer un rodeo por la operación, como la denominan Phillippe Lacoue-Labarthe y Nancy, de literalización del sujeto en “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. Considerar los efectos de la letra para pensar el sujeto implica un descentramiento de la figura del sujeto moderno expresada tradicionalmente en el *cogito* cartesiano. Sin embargo, como nota Nancy en *Ego sum*, años después de la lectura deconstructiva ensayada con Lacoue-Labarthe en *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, la apelación masiva a la lingüística estructural, para dar cuenta del sujeto del significante, reintroduce los tópicos humanistas, junto a sus prejuicios antropocéntricos, que la operación lacaniana pretendía desterrar.

Siguiendo la indicación de Nancy y apoyado en el texto de Derrida *El animal que luego estoy si(gui)endo*, voy a intentar mostrar que, si bien el sujeto del significante subvierte ciertos motivos cartesianos, Lacan reproduce el mismo borde cartesiano entre lo humano y el animal-máquina. Esto se hace evidente, no solo en la búsqueda de un límite que distinga, de forma clara y distinta, un ámbito del otro, sino en los términos oposicionales exportados del *Discurso del método* para dar cuenta de dicha oposición. En este punto, conviene notar que el borde cartesiano opera, asimismo, para distinguir lo animal en lo humano, puesto que la intuición del *cogito* implica un corte radical con el cuerpo-animal-viviente. Esta exclusión interna de lo animal, que voy a analizar en tercer lugar, se manifiesta en la recepción contemporánea de Alfredo Eidelsztein del sujeto del significante. Finalmente, luego de haber dado cuenta de la doble dimensión del borde cartesiano, voy a proponer, a través de la figura del *parlêtre*, ampliar el aspecto comunitario del significante a todo lo viviente.

EL SUJETO POR FIN LITERALIZADO

Si bien la cuestión del sujeto se encuentra presente en la enseñanza de Lacan desde los primeros años de su seminario, “La instancia de la letra...” —un discurso pronunciado en 1957 en el auditorio Descartes de la Sorbonne, ante un público compuesto en gran parte por estudiantes de humanidades, luego publicado como parte de los *Escritos*— es un momento del desplazamiento lacaniano de especial interés, tanto por hacer patente el retorno a la textualidad freudiana a través de la lingüística estructural y la filosofía heideggeriana, como por la operación literalizante que efectúa sobre el sujeto. Por estos mismos motivos, “La instancia de la letra...” es un escrito que propició

7. Como desarrolla Cragolini ampliamente en Derrida, *un pensador del resto* (2002), la restancia (*restance*) es lo que resta y resiste a toda totalización metafísica: la diseminación de la textualidad, juego de sustituciones infinitas e incontrolables. El resto, contra una versión del sentido común, no debe confundirse con lo que queda y permanece; sino, más bien, el resto es lo que impide que la totalidad se cierre.

la estrategia de lectura deconstructiva de Lacoue-Labarthe y Nancy en *El título de la letra (una lectura de Lacan)*.

Resultado del trabajo realizado en el seminario que Derrida dictaba en la École Normale Supérieure, el texto de Lacoue-Labarthe y Nancy es recomendado por Lacan en su seminario *Aun*, contemporáneo a la publicación de *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, como “modelo de buena lectura”⁸... al menos hasta las últimas treinta páginas, donde los autores concluyen que “La instancia de la letra...” exhibe un sistema circular, que Lacan considera escritas con “las peores intenciones”⁹. Sea como fuera, lo que me parece relevante de la estrategia deconstructiva de Lacoue-Labarthe y Nancy es que pone de manifiesto tanto los motivos logofonocéntricos que impregnan la literalización del sujeto como los puntos en los que subvierte al *cogito* cartesiano. Dos dimensiones solidarias, pero también en tensión, que, al abordar “Subversión del sujeto...” en el próximo punto desde la perspectiva del *animot*, funcionan como telón de fondo del humanismo lacaniano.

El proyecto de “La instancia de la letra...”, sostienen Lacoue-Labarthe y Nancy, es establecer una ciencia de la letra. El objeto de esta ciencia es la letra entendida como un redoblamiento literal del sujeto: por un lado, el sujeto está implicado y literalizado por la estructura del lenguaje — “el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental”¹⁰—; por el otro, la preexistencia del lenguaje es radicalizada por la preinscripción del sujeto a través de su nombre propio — “su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento”¹¹—. Todavía más y de manera complementaria, la literalización del sujeto es solidaria a una teoría particular del contrato, del pasaje de lo animal a lo humano, puesto que lo anterior al sujeto no es ya la sociedad o la comunidad, sino el lenguaje. El sujeto no se deja explicar por ningún tipo de etnografía, no responde ni se determina por una cultura o momento histórico, sino por la estructura literante en la que se encuentra preinscripto como nombre propio.

Como señala Lacan, contra una deriva biologicista en psicoanálisis —pero reintroduciendo cierto antropocentrismo, sobre el que volveré en el próximo punto—, “la dualidad etnográfica de la naturaleza y la cultura está en vías de ser sustituida”¹² por el lugar primordial del lenguaje en la condición humana, es decir, “lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades animales”¹³. Esta imbricación entre sujeto y lenguaje, no reductible a ninguna forma de etnografía, antropología o psicología, encuentra en la lingüística, situada en “posición piloto”¹⁴ para las ciencias humanas, una auténtica “revolución del conocimiento”¹⁵, que solicita una nueva ciencia del sujeto. La ciencia de la letra abreva, al menos en un primer momento, de la lingüística estructural y el algoritmo que funda su cientificidad.

8. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)* (Buenos Aires: Paidós, 2011), 81.

9. *Ibíd.*, 81.

10. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 474.

11. *Ibíd.*

12. *Ibíd.*, 476.

13. *Ibíd.*

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*

Recordémoslo:

$$\frac{S}{s}$$

Cuatro son las modificaciones que introducen, siguiendo la propuesta de *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, la transformación del signo lingüístico en un algoritmo. Primero, se suprime un paralelismo entre el significante y el significado, dado que el último se escribe con minúscula y en *itálicas*. Segundo, se elimina la elipsis que engloba al significante y al significado, por lo que se suprime la estructura unitaria del signo. Tercero, consecuencia del punto anterior, se rechaza la figura del significado y significante como dos caras del signo lingüístico, en favor de concebirlos en dos etapas. Cuarto, se enfatiza la barra que separa al significante del significado para destruir la función representacional del signo.

Ahora bien, la operación de Lacan no es solamente una intervención en el debate sobre lo arbitrario del signo, sino un intento de evitar el *impasse* que supone “la correspondencia biunívoca de la palabra (*mot*) con la cosa, aun cuando fuese en el acto de nombrar”¹⁶. Es por esto por lo que el ataque de Lacan se dirige, más que al vínculo arbitrario entre un significante y un significado cualquiera, a la idea de que el significante debe representar al significado por más arbitraria que se considere la unión entre ambos. El acento que Lacan coloca sobre la barra, en un primer tiempo, produce, en un segundo tiempo, un desplazamiento en el significante, puesto que al no formar ya parte del signo lingüístico se convierte —concepto paradójico— en un significante que no representa, un significante sin significación. El significante, devenido en función autónoma, se desliza hasta su encuentro con otro significante sin representar a ningún significado. Para dar cuenta de este punto, Lacan toma la famosa ilustración del árbol que aparece en el *Curso de lingüística general* y la suplanta (figura 1).



FIGURA 1. Figura de Lacan

16. *Ibíd.*, 477.

Como se puede observar, Lacan ubica sobre la barra, en el lugar del significante o imagen acústica, dos términos, y debajo, en el lugar del significado o concepto, dos puertas. Estas puertas gemelas muestran el punto crucial de la ilustración, puesto que Lacan sostiene que “simbolizan, con el lugar excusado ofrecido al hombre occidental [...], el imperativo que parece compartir con la gran mayoría de las comunidades primitivas”¹⁷, introduciendo, de esta forma, según Lacoue-Labarthe y Nancy, la simbolización de una ley. El paso del significante a la simbolización, en este caso la ley de la “segregación urinaria”¹⁸, es presentado por Lacan como una precipitación de sentido. Este pasaje, la precipitación de sentido, implica la supresión de la representación y también de la referencia (en calidad de posición determinada del significado), para “mostrar cómo el significante entra de hecho en el significado: a saber, bajo una forma que, no siendo inmaterial, plantea la cuestión de su lugar en la realidad”¹⁹. Queda consumada la desviación más radical del signo lingüístico: el significante no representa al significado, sino que accede al significado como consecuencia de su propio funcionamiento.

De este modo, la articulación significante, considerada en conjunto con la estructura del significante, produce como consecuencia —por la desviación de la lingüística saussureana que destruye el signo como unidad significativa— que el sentido no se encuentre en ningún elemento de la cadena, más bien, el sentido es una insistencia en la articulación misma de la cadena. Al rechazar el paralelismo relacional entre significado y significante, ilustrado por los dos flujos de agua en el *Curso de lingüística general*, Lacan también rechaza la concepción lineal de la significación a favor de una retroactiva expresada en los puntos de almohadillado²⁰.

El sujeto —este es el punto donde la lógica del significante se anuda con el sujeto— se define como lo que el significante representa, y esto debe entenderse, como indican Lacoue-Labarthe y Nancy, de la siguiente manera: si el sujeto es la posibilidad del habla y si se efectúa como cadena significante, entonces lo que el significante representa para otro significante es el sujeto. De este modo, el sujeto del significante no se puede identificar con un sujeto sustancial dueño de un querer-decir; más bien, lo excluye, puesto que, al considerar al sujeto instituido en y por el significante, se convierte en un cálculo similar al que se encuentra en las teorías del juego²¹. Se trata entonces de un sujeto que no es subjetivo, en la acepción filosófica tradicional, sino de un sujeto producido por una combinatoria que no está presente a sí mismo (carece de la autorreflexividad de la conciencia) ni se localiza en un lugar determinado (es puro cálculo aleatorio). De este modo, la función significante es “un juego en lugar del yo (*un jeu en place de je*)”²²; un juego con dos reglas —la metáfora y la metonimia— que engarza la lógica del significante con la teoría freudiana del deseo.

17. *Ibíd.*, 479.

18. *Ibíd.*

19. *Ibíd.*, 479-480.

20. Efecto de retardo.

21. Lacoue-Labarthe y Nancy tienen en mente la siguiente cita de “La ciencia y la verdad”: “Ejemplo de ello [es] la teoría de los juegos, mejor llamada estrategia, donde se aprovecha el carácter enteramente calculable de un sujeto estrictamente reducido a la fórmula de una matriz de combinaciones significantes”. Cfr. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1966), en *Escritos* 2 (Buenos Aires, Siglo XXI, 2002), 818.

22. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El título de la letra (una lectura de Lacan)* (Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1981), 82.

La clave para Lacoue-Labarthe y Nancy es que la desviación de la lingüística de Saussure (y también de Jakobson) permite la articulación de la letra con el psicoanálisis. El punto de esta articulación es el deseo por cuanto la lógica del significante deviene en lógica del deseo. De manera más específica, el proceso de significación impide que el significante alcance al significado (llega hasta su límite sin traspasarlo); más bien, el significante solo puede deslizarse sobre la barra en ausencia de un sentido referencial. Precisamente, esta ausencia de sentido, “la inherencia de un (-1) en la cadena significante”²³, es tanto su causa como su *telos* inalcanzable: el objeto del deseo. Este horizonte teleológico se completa con la función metafórica, función que no puede escindirse del sujeto²⁴ (cabe recordar aquí que el sujeto es lo que un significante representa para otro significante) que insiste en la cadena significante. Esta teleología, por lo demás, impide que el sujeto pueda devenir en un sujeto sustancial garante de su querer-decir: los efectos de verdad en el hombre son el producto material de la instancia de la letra en el inconsciente.

La articulación entre psicoanálisis y lingüística, entre letra y verdad implicando al deseo, es la que funda la ciencia de la letra. Sin embargo, cuando aparece el deseo, lugar donde se debe articular la verdad y la letra, Lacoue-Labarthe y Nancy notan que la articulación falta. Y esto es así porque la arquitectura del escrito lacaniano lo impide. Esta arquitectura se sostiene en una serie de desviaciones: la primera es respecto a la lingüística de Saussure, pero autorizada en la proyección de la conceptualidad freudiana en la lingüística; la segunda implica realizar una (re)lectura lingüística de Freud, traducir la conceptualidad freudiana a los términos de la lingüística. El problema, planteado de este modo, entraña cierta circularidad, dado que la lectura lingüística de Freud “repite la lectura freudiana de la lingüística de la que ella misma era condición”²⁵. Esto es lo que impide la articulación, puesto que no hay lógica que permita articular la lectura de Freud según Saussure, quien, al mismo tiempo, debe ser leído según Freud. Este movimiento no es un círculo hermenéutico ni una dialéctica, sino una estrategia particular, una estrategia del ardor, podríamos decir, que convierte la articulación en cenizas al no contarse con un origen, un punto desde el cual leer. ¿Primero Freud o primero Saussure?, es la simple pregunta que los autores plantean y que no se puede responder desde el escrito de Lacan.

Si en la primera parte de “La instancia de la letra...” se produce una proyección de la conceptualidad freudiana sobre la lingüística, en la segunda parte se repite, bajo el adagio de leer a Freud *à la lettre*, la lectura de Freud, pero desde una lingüística que ya es freudiana. En este sentido, se trata, más bien, de una (re)lectura que se sostiene en dos principios: primero, supuesto logofonocéntrico, identificar las metáforas freudianas tomadas de escrituras no fonéticas (los jeroglíficos, por ejemplo) con la “estructura

23. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 779.

24. Tal como lo expresan los autores: “La metáfora reúne, pues, la función del sujeto y la de la palabra (*mot*); es el lugar donde la segunda se apodera del primero y lo literaliza”. Cfr. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, 88.

25. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, 98.

26. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 490.
27. Aunque Lacoue-Labarthe y Nancy no lo expresen de esta forma, consideramos que estos motivos se encuentran latentes en la transcripción literal del capítulo de “La interpretación de los sueños” dedicado al trabajo del sueño. Recordemos la literalización de los mecanismos oníricos: la *Einstellung* se transcribe como el deslizamiento constante del significado bajo el significante; la *Verdichtung* o condensación como metáfora; la *Verschiebung* o desplazamiento como metonimia; la *Rücksicht auf Darstellbarkeit* que Lacan traduce por *égard aux moyens de la mise en scène* —“deferencia a los medios de la puesta en escena”— y vincula con una limitación o una condición impuesta al significante en el interior del “sistema de escritura”; mientras que la elaboración secundaria se debate entre los desperdicios del proceso consciente (*Tagtraum*) o el juego significativo inconsciente (*Traumgedanken*). Cfr. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 491.
28. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, 495.
29. *Ibíd.*, 497.
30. *Ibíd.*, 498.
31. Cfr. Pablo Muñoz, *Libertad y responsabilidad en la práctica del psicoanálisis* (2021) (Buenos Aires: Letra Viva) y Bruno Bonoris, *El nacimiento del sujeto del inconsciente* (2019) (Buenos Aires: Letra Viva).

literante (dicho, de otra manera, fonemática)”²⁶ del juego combinatorio del significante; segundo, traducir el trabajo del sueño (*Traumarbeit*) freudiano al funcionamiento de la letra²⁷. De este modo, la fórmula de la metonimia muestra que el funcionamiento de la cadena significativa instaura “la carencia (*manque*) del ser en relación con el objeto”²⁸; mientras que la fórmula de la metáfora hace patente, mediante la sustitución de un significante por otro, el efecto de significación. Ahora bien, la metáfora ligada con el lugar del sujeto es el punto crucial del problema, dado que el texto de Freud no se articula con relación al sujeto. Por tanto, Lacan necesita recurrir a otro texto, ni lingüístico ni freudiano, al texto filosófico: una repetición de la repetición que lleva el nombre de Descartes.

La operación lacaniana sobre el *cogito* cartesiano apunta tanto a quitarle su carácter sustancial como a convertir al sujeto en una combinatoria (una teoría del juego) no identificable a ninguna forma de psicología o subjetivismo. Lacan produce una subversión del sujeto cartesiano: el sujeto del significante se encuentra descentrado, no es idéntico a sí mismo y carece de autorreflexividad. Asimismo, si el *cogito* es la intuición de la verdad del “pienso, luego existo”, tal como lo plantea Descartes en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*, Lacan va a proponer, para borrar “el espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo”²⁹, la siguiente intervención: “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”³⁰. El *cogito* cartesiano, aún en su evanescencia, asegura la identidad entre ser y pensar; mientras que lo que constituye “la razón desde Freud”, como el título del escrito indica, es la ausencia de cualquier identidad posible entre ser y pensar (“o pienso o soy”). Puesto que si hay pensamiento el sujeto no es el dueño, si hay sujeto no hay pensamiento. Lacan intenta situar, mediante la subversión del *cogito*, que la relación del significante con el sujeto del significado es excéntrica; es decir, no soy el mismo cuando hablo de mí que de aquel sobre quien hablo. Por esto, entre pensamiento (la operación del significante) y el ser no hay identidad; la razón freudiana es la que asigna una tópica para el pensamiento (el enunciado) y otra para el ser (la enunciación).

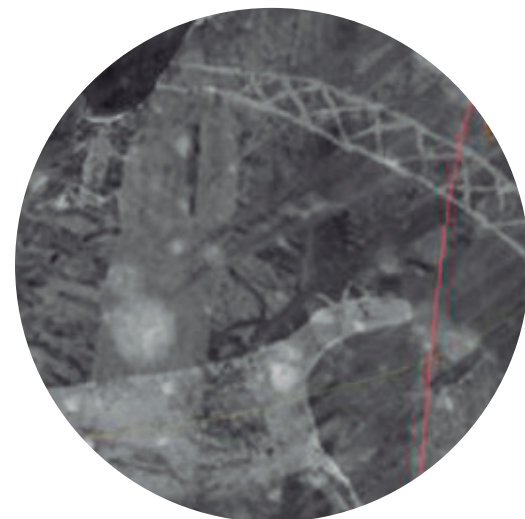
LO IMAGINARIO, UNA JAULA PARA EL ANIMOT

El sujeto del significante, inscripto como nombre propio en una estructura literante que lo precede, articula significante y deseo a través de la subversión del sujeto cartesiano. Subversión que instaura un sujeto excéntrico y descentrado, dependiente del orden simbólico, dividido desde su constitución y no idéntico a sí mismo. Estos aspectos, ampliamente reconocidos en la literatura lacaniana³¹, silencian la presencia de otro motivo del programa cartesiano: la cuestión de la respuesta y la palabra en

la distinción entre lo humano y lo animal. El dualismo alma-cuerpo, solidario de una visión mecanicista de lo corporal, funciona, al mismo tiempo, como borde del orden humano: la presencia del alma racional distingue al humano tanto del animal como del autómatas. El humano, animal racional, a diferencia de la “bestia” y la máquina, como escribe Descartes en el *Discurso del método*, puede utilizar las palabras “de diversas maneras para responder al sentido de todo lo que se diga a su presencia”³², puesto que no existen humanos “tan embrutecidos y tan estúpidos”³³ que no puedan “juntar diversas palabras (*paroles*)”³⁴ para expresar sus pensamientos. Esto prueba, por lo demás, no solo que “las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna”³⁵.

Este paisaje cartesiano, como nota Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, se vuelve a encontrar en el célebre discurso de Roma de 1953 con el que Lacan da inicio a su enseñanza. Basta recordar la conclusión que extrae del, no menos célebre, ejemplo del *wagging dance*: el movimiento en forma de 8 que realizan las abejas para transmitir la dirección y “existencia de un botín”³⁶ a otro grupo de abejas es un mensaje en código, pero no es un auténtico lenguaje. El punto crucial para Lacan es que las abejas no pueden evitar responder, de forma inmediata y fija, al mensaje que les es enviado por el grupo cercano al botín. No se trata, entonces, de una auténtica respuesta, sino de una reacción programada ante la aparición de un estímulo. El campo de la palabra y el lenguaje introduce, a diferencia del código fijo propio del animal —Lacan pasa sin solución de continuidad del *wagging dance* de las abejas a *todo* código animal—, la dimensión de la respuesta. De este modo, la distinción entre el animal en general —el *animot*— y el humano descansa en el estatuto heterogéneo entre reacción y respuesta.

Al igual que Descartes, Lacan considera que ningún aparato cibernético —y este es el punto que lo emparenta al animal, a la vez que lo separa de lo humano— puede “hacer una reacción de lo que es la respuesta”³⁷, puesto que lo propio del sujeto es la palabra como búsqueda de una respuesta en el otro —“Lo que busco en la palabra (*parole*) es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta”³⁸—. Siguiendo esta dirección, la función de la respuesta en la palabra, núcleo de la responsabilidad del analista, es reconocer o abolir al otro como sujeto. El *animot* y el aparato cibernético, al permanecer ambos excluidos del campo de la palabra y el lenguaje, solo pueden reaccionar a estímulos de forma fija, siguen un programa invariable, no intiman al otro una “función subjetiva”³⁹. Y esto es así, según Lacan, porque el código-mensaje, al menos en el caso del *animot*, refiere de manera fija a la realidad; mientras que en el lenguaje “los signos toman su valor de su relación los unos con los otros”⁴⁰.



32. René Descartes, *Discurso del método* (1637) (Buenos Aires: Colihue, 2004), 99.

33. *Ibíd.*

34. *Ibíd.*

35. *Ibíd.*, 101.

36. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 286.

37. *Ibíd.*, 288.

38. *Ibíd.*

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*, 286.

Al señalar estos férreos motivos cartesianos, Derrida no pretende homogenizar la reacción y la respuesta, sino poner en cuestión tanto la posibilidad de establecer una distinción pura entre una y otra, como el sujeto de la responsabilidad analítica que funda dicha distinción. Y esto lo logra, el aspecto más interesante de su estrategia, utilizando a Lacan contra Lacan. La lógica del significante, como se indica en “El seminario sobre *La carta robada*”, entraña una lógica de la repetición que introduce una “automaticidad de la reacción en toda respuesta”⁴¹. Este horizonte de iterabilidad⁴², presente en cualquier pensamiento sobre la repetición, hace temblar la idea misma de la respuesta como una decisión originaria y no reaccional, a la vez que le permite a Derrida plantear una responsabilidad y una lógica de la decisión acontecimental, figurada en la venida incalculable del otro.

Asimismo, en la medida en que la iterabilidad, como señala Derrida en “Firma, acontecimiento, contexto”, es la posibilidad de la repetición de toda marca diferencial —sea oral o escrita— separada y en ausencia de su referente como de cualquier significado determinado, la distinción entre código-mensaje y lenguaje se vuelve inestable. Puesto que, aun aceptando que existe una diferencia entre el código-mensaje del animal y el lenguaje humano, ambos operan como escritura —grafema en general— en cuanto posibilidad de repetición en ausencia absoluta de todo destinatario e intención de significación. En este sentido, Derrida intenta hacer patente que la problemática de la huella atraviesa y desestabiliza las distinciones lacanianas (entre lenguaje y código-mensaje animal y entre reacción y respuesta). Y es precisamente la cuestión del borramiento de las huellas el punto de pivote de su lectura del escrito “Subversión del sujeto...”.

Originalmente producido como una comunicación en 1960, en el contexto de los “Coloquios Filosóficos Internacionales” dedicados a la dialéctica, y luego publicado como parte de los *Escritos*, “Subversión del sujeto...” condensa varios de los desarrollos de Lacan hasta esa fecha respecto al sujeto, el deseo, el goce (*jouissance*) y el significante. En este escrito, publicado casi treinta años después de su primera presentación sobre el estadio del espejo, Lacan sostiene, como señala Derrida, la tradición bíblico-prometeica que ubica la fijeza de la reacción del animal como una señal de su perfección originaria, a la vez que postula para el orden humano una falta que lo hace ir más allá de la naturaleza en su respuesta. Si en los años de “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” ese defecto originario se vinculaba con la “*prematuración específica del nacimiento*”⁴³, en “Subversión del sujeto...” el complejo de castración da cuenta, de forma no mítica, de esa falta en el orden humano, motivo por el cual “no puede ser ya ignorado por ningún pensamiento sobre el sujeto”⁴⁴.

41. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo* (2006) (Madrid: Trotta, 2008), 150.

42. El neologismo ‘iterabilidad’ está compuesto por ‘iter’ derivado de ‘itará’ que en sánscrito significa “otro”. Derrida está ligando en “iterabilidad” la idea de repetición y alteridad. Cfr. Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto” (1971), en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 2005), 356.

43. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 89. Subrayado en el original.

44. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 780.

Ahora bien, antes de plantear la cuestión de la castración en sus relaciones con el sujeto y el significante, Lacan traza una línea divisoria entre el *animot* y el sujeto del significante tomando como criterio tanto la posibilidad de borrar sus huellas como la de fingir que finge. El fragmento decisivo, comentado extensamente por Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, es el que continúa a la afirmación de que el Otro es —reproduzco el uso que Lacan hace de las mayúsculas— tanto el lugar de la Palabra como el testigo de la Verdad:

Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante [...]; es claro que la palabra no comienza sino con el paso del fingimiento al orden del significante y que el significante exige otro lugar —el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que no fuese ninguno de los participantes— para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir, plantearse como Verdad.⁴⁵

La línea trazada es tajante: el *animot* no es un sujeto. El sujeto para Lacan, como desarrollé en el punto anterior, es segundo respecto al orden simbólico; el *animot*, por tanto, no accede al orden simbólico. El significante manda, ejerce su supremacía sobre el sujeto, que no puede ser representado —evoco su definición— sino como un entre significantes. El significante es soberano, el sujeto su vasallo. Así su pretendida sustancialidad se desvanece, pero el sujeto insiste como un chispazo en la operatoria de la cadena significante. Ahora bien, la dependencia del sujeto respecto del significante no impide asegurar una dimensión de soberanía para el sujeto: dominado por el significante, el sujeto aún puede decidir borrar sus huellas y fingir que finge.

En un movimiento afín a la tradición, como apunta Derrida, la dominación del significante sobre el sujeto asegura, al mismo tiempo, tanto su condición de amo como su superioridad respecto del *animot*. Capturado en lo imaginario, el *animot* puede engañar a un perseguidor, alardear en el apareamiento sexual, dar una pista falsa, pero no puede dar la pista verdadera para engañar. El sujeto del significante, súbdito del orden simbólico que lo precede, trasciende la dimensión imaginaria que retiene al *animot* en la imposibilidad de engañar con la verdad y del borramiento de sus huellas. Así es el poder del sujeto del significante: un poder ganado a costa de una subordinación.

El fingimiento, al acceder al orden significante, adquiere un cariz abisal, puesto que la palabra, atendiendo al lugar del Otro testigo, se redobra como fingimiento de fingimiento. En este punto, una pregunta se impone: ¿cómo distinguir un simple fingimiento de un fingimiento de fingimiento? Ya sabemos lo que dice Lacan —apoyado en

45. *Ibíd.*, 768.

el chiste freudiano de los dos judíos en la estación de trenes: “Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué entonces mientes?”⁴⁶—, el sujeto del significante puede fingir que finge porque, a diferencia del *animot*, puede engañar diciendo la verdad. Ahora bien, se pregunta Derrida, ¿cuál es la prueba que sostiene esta afirmación?

En efecto, Lacan no aporta, como sí lo hace en “El estadio del espejo...” o “Función y campo...”, ninguna experiencia u observación etológica, revelando así el carácter dogmático de dicha afirmación. Todavía más, como se muestra en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, este dogmatismo encubre la imposibilidad de trazar un límite entre un fingimiento y un fingimiento de fingimiento. El fingimiento, este es el punto en el que Derrida desbarata la oposición lacaniana, debe tener siempre en cuenta al otro, es decir, el fingimiento supone el fingimiento del fingimiento “con un mismo movimiento suplementario”⁴⁷. Dicho con otros términos, el fingimiento, sea imaginario o simbólico, para funcionar como tal necesita suponer un otro con intenciones. Esta capacidad de suponer deseos e intenciones en otros —denominada “teoría de la mente” en el ámbito de las ciencias cognitivas—, lejos de ser exclusiva del humano, como muestra de forma elocuente y divertida Despret en *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*, se hace evidente en diversos experimentos con chimpancés, cerdos y cuervos⁴⁸.

Si la distinción entre fingimiento y fingimiento de fingimiento se torna indecible, lo mismo ocurre con la que opera entre trazar y borrar las huellas. Tampoco, en este caso, Lacan aporta ninguna experiencia u observación etológica para dar cuenta del fundamento de esta distinción. Si bien en “Subversión del sujeto...” Lacan parece dejar del lado del sujeto del significante la soberanía sobre las huellas, un par de años más tarde, en su seminario *La angustia*, vuelve sobre la cuestión de la huella desde una perspectiva ligeramente diferente: “el animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas”⁴⁹. Aunque se apura a aclarar que este poder borrar y hacer falsas huellas no hace significativo, el *animot* no puede dejar huellas falsamente falsas —retorno de la temática del fingimiento del fingimiento—, puesto que eso sería “un comportamiento, no diré esencialmente humano, sino esencialmente significativo. Ahí es donde está el límite. Ahí es donde se presentifica el sujeto”⁵⁰. A diferencia de la huella que hace signo para el *animot*, sostiene Lacan en la misma clase, el significativo es una huella borrada: se borra para revelar el sujeto.

Más allá de la concesión al *animot* de cierta soberanía sobre la huella —y también dejando de lado la pretensión de establecer un límite entre el sujeto y el *animot*—, la cuestión de fondo, en la estrategia deconstructiva de la textualidad lacaniana concierne, por un lado, al estatuto de la huella en la deconstrucción y, por el otro, a

46. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1906), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 135.

47. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 160.

48. Cfr. Vinciane Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2012) (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018), 105-115.

49. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)* (Buenos Aires: Paidós, 2011), 75.

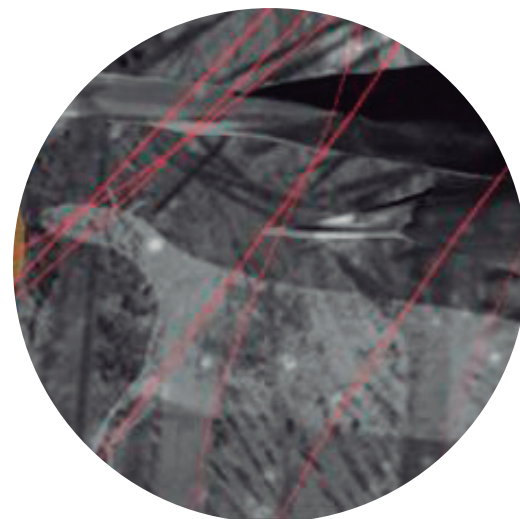
50. *Ibíd.*

la castración como significado trascendente que retiene la diseminación de la huella. El primer punto se insinúa en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde Derrida confiesa haber sustituido en su pensamiento el significante por la huella. Conviene notar que, desde *De la gramatología* y “Freud y la escena de la escritura”, Derrida ubica el pensamiento de la huella, su modo de heredar la huella mnémica freudiana, como un contramovimiento a los motivos logofonocéntricos que agitaban el retorno a Freud desde los supuestos de la lingüística estructural y la filosofía heideggeriana.

Sin entrar en los detalles de la herencia freudiana en la deconstrucción y su confrontación con la enseñanza lacaniana⁵¹, lo que me interesa hacer patente, para abordar el segundo punto, es que el pensamiento de la huella es ajeno al pensar centrado; más bien, refiere al juego sin sujeto ni entidad presente que posibilita las diferencias —diferir del espaciamento y la temporización—, que permite el intervalo para la relación de los elementos, el devenir-espacio de toda cadena de signo, su distinción en el diferir. Si traigo a colación estos elementos del pensamiento de la huella es porque, en su célebre estrategia de lectura de “El seminario sobre *La carta robada*”, Derrida subraya el lugar central de la falsa-castración, designado por el significante-falo, y su función de garantía trascendente de un querer-decir en el texto⁵². De hecho, en “Subversión del sujeto...” el complejo de castración, versión freudiana del pecado original, se articula con el significante-falo como “un trazo que se traza de un círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) en la cadena significativa”⁵³. La entrada al orden simbólico, entrada denegada para el *animot* que se mantiene dentro de los límites de lo imaginario, instaura una falta designada por el significante-falo, causa del sujeto del significante.

OTRO BORDE Y OTRO DOLOR

La evanescencia del sujeto del significante, dividido entre-significantes, subvierte la pretensión cartesiana de identificar ser y pensar, pero, en esa misma operación, se refuerza el borde cartesiano entre el *animot* y el humano. La intuición de la verdad del *cogito* al instaurar la división entre *res cogitans* y *res extensa*, entre pensamiento y cuerpo, entre respuesta y reacción, entre racionalidad y animalidad, produce, como bien nota Balcarce, “un umbral indivisible que supone límites infranqueables”⁵⁴. Lacan puede llamar la atención sobre “la acentuación engañosa de la transparencia del Yo”⁵⁵ promovida por el *cogito*, pero no resigna sus pretensiones limítrofes: la reacción para el *animot*-máquina, la respuesta para el sujeto; el fingimiento de fingimiento para el sujeto, el fingimiento para el *animot*; el poder borrar las huellas para el sujeto, el no poder, aún con concesiones, para el *animot*. Esto explica, por otra parte, la inclinación



51. Para mayor detalle, cfr. Maximiliano Cosentino, “Desde Derrida, un psicoanálisis en el texto”, en *Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca* (2021) (Buenos Aires: Orbita lucida).

52. Jaques Derrida, “Seminario sobre *La carta robada*”.

53. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 779.

54. Gabriela Balcarce, “Animales, espectros y cyborgs. Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo”, en “*Quién*” o “*qué*”. *Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*. (Buenos Aires: La cebra, 2017), 62.

55. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 770.

de Lacan, desde las primeras páginas de “Subversión del sujeto...”, a ubicar la revolución freudiana más cerca de Copérnico que de Darwin: lo decisivo para Lacan, más que la herida narcisista de aceptar el lugar del *Homo sapiens* en la evolución de las especies, es el descentramiento que sufre la razón a partir Freud.

En la exhibición de esta voluntad de separatista entre el sujeto descentrado por el significante y el *animot*, Lacan reproduce el humanismo implícito en la metafísica de la subjetividad abierta por el gesto cartesiano. Y esto más allá de que, en ciertos momentos de su desplazamiento, como en el seminario *La identificación* —dictado un año después de “Subversión del sujeto...”—, Lacan proteste contra aquellos que sostienen que su discurso no tiene en cuenta al animal y presente como alegato que considera que su perra habla. Puesto que Justine, su perra, nombrada así en honor a Sade, solo tiene acceso, en calidad de *animot*, al otro —es decir, se mantiene en el plano imaginario—, a diferencia, afirma Lacan, de lo que posee un “sujeto puro hablante”: el acceso al Otro⁵⁶. El punto relevante no es que se le conceda tal o cual propiedad propia, valga la redundancia, del humano al *animot*, sino que se insista en establecer una línea tajante entre uno y otro, que reduce la multiplicidad en la generalidad en el concepto “Animal”. Esto es, por otra parte, lo que sostiene Derrida en la entrevista con Nancy mencionada al comienzo de este texto:

La idea según la cual el hombre es el único ser parlante, en su forma tradicional o en su forma heideggeriana, me parece a la vez indesplazable y altamente problemática. Bien comprendido, si definimos el lenguaje de tal suerte que sea reservado a eso que llamamos el hombre, ¿qué decir? [...]. No se trata de borrar las rupturas y las heterogeneidades. Solo pongo en entredicho que ellas dan lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infrahumano.⁵⁷

El borde cartesiano, establecido por el punto arquimédico alcanzado en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*, no solo instaura un binarismo exterior entre lo humano y lo animal —como hace patente el *Discurso del método*—, sino que también produce otro al interior del humano entre el pensamiento-razón y el cuerpo-viviente-animal. De este modo, se produce, por un lado, una oposición entre el humano y el animal; por otro lado, entre el aspecto racional en el humano y su aspecto animal-viviente. Es decir, tanto el cuerpo como el animal —e incluso el cuerpo animal— son excluidos del ámbito del *ego cogito*, imposibilitados de respuesta, quedan bajo el signo de la reacción ante estímulos. En la enseñanza de Lacan, la cuestión del cuerpo en su articulación con el sujeto y el significante dista de ser sencilla, puesto que entraña la interrelación de los tres registros: simbólico, imaginario y real. No pretendo abordar la dimensión del cuerpo en Lacan, tema excesivo para este texto, sino que

56. Cfr. Jacques Lacan, *La identificación*, inédito. Clase del 29 de noviembre de 1961.

57. Jacques Derrida, “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, *Confines* 17.

voy a limitarme a delinear una figura que adopta la herencia del sujeto del significante en algunos sectores del campo lacaniano.

Un caso que merece toda la atención, puesto que reproduce el borde cartesiano, tanto en su dimensión externa como interna, lo constituye *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Big Bang del lenguaje y el discurso* de Eidelsztein. En su lectura del sujeto del significante, postula no solo que este sea algo radicalmente distinto del *animot*, sino que el orden significante entraña el borramiento de cualquier vestigio del *animot* en el origen del sujeto. La aparición *ex nihilo* de la batería del significante funciona como un *big bang*, este es el punto crucial para Eidelsztein, que implica para el sujeto que lo “biológico animal quede ‘olvidado’ —sugiero llamarlo *falta de memoria biológica*— para la consideración de todos los efectos del sujeto en la práctica analítica y en las ciencias de la cultura y de la sociedad”⁵⁸. De este modo, Eidelsztein radicaliza el panorama cartesiano presente en el sujeto del significante al plantear un corte absoluto no solo respecto al *animot* (“No es que no funcionen señales en el mundo animal, sino que no son significantes”⁵⁹), sino a lo “biológico animal” en el sujeto: “No se requiere negar la existencia ‘anterior’ del cuerpo biológico, pero se postula una *discontinuidad absoluta*, un olvido radical de lo biológico en lo discursivo”⁶⁰.

Se despliega en el planteo de Eidelsztein el programa oposicional de la tradición filosófica humanista —biología / cultura, naturaleza / sociedad, signo / significante—, con toda su retórica del salto cualitativo, en su intento por delimitar y mantener a raya la presencia del *animot* en el sujeto. Es interesante que, una vez planteada su propuesta sobre la discontinuidad absoluta con el *animot* en y fuera del sujeto, Eidelsztein introduzca la cuestión de las sensaciones y, en especial, la del dolor. El *big bang* del lenguaje, argumenta, establece un hiato que hace imposible que coincida, lo que él llama, el “registro biomédico” con la “pasión de los hablanseres”: el lenguaje se interpone entre “el nervio afectado y el cerebro” convirtiendo al dolor —y a toda sensación— en significante. Por supuesto, esta interferencia del significante también sirve para delimitar una discontinuidad entre el dolor para el *animot* y para el sujeto del significante:

Tampoco sentimos nada parecido a lo que les sucede a los animales, incluyendo a las ratas y a los monos. Pongamos un ejemplo. Cuando se dice que un perro “siente dolor”, “está triste” o “está contento” —aún incluso en la idea de “sentir”— no es en absoluto de la misma índole de lo que como sujetos sentimos. [...] el término “dolor” utilizado para ambos casos solo debe ser considerado de manera homónima.⁶¹

Más allá de los ecos cartesianos en esta distinción entre el modo de sentir humano y *animot*⁶², ¿no se puede aplicar la misma sospecha respecto a lo que siente

58. Alfredo, Eidelsztein, *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Bing Bang del lenguaje y el discurso* (Buenos Aires: Letra viva, 2018), 51, negritas en el original.

59. *Ibíd.*, 52.

60. *Ibíd.*, 49 subrayado en el original.

61. *Ibíd.*, 59-60.

62. No puedo dejar de citar lo que Descartes considera, después de la negación de la existencia de Dios, el error más grave: “no hay otro [error] que más aparte a los espíritus débiles del camino recto de la virtud, que [pensar que] el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la nuestra”. Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, 103.

otro sujeto del significante?, ¿cómo sabemos que lo que siente otro sea “de la misma índole” de lo que siento? El problema, como se expresa de manera célebre en el argumento del lenguaje privado, es que la sensación subjetiva de dolor no puede ser el significado de la palabra “dolor”. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein propone un experimento mental, también vuelto célebre, para dar cuenta de este punto. Supongamos que existe una comunidad en la que se le otorga a cada miembro, en el momento de su nacimiento, una caja con un escarabajo dentro. Supongamos, asimismo, que solamente el dueño de dicha caja puede mirar dentro de ella y que “todo el mundo dice que sabe lo que es un escarabajo solo mirando a su escarabajo”⁶³. Por supuesto, en esta comunidad no existe un modo de confirmar que todas las cajas contengan lo mismo: bien podría ocurrir que en una hubiera un escarabajo, en otra una hormiga, en otra una hoja o que, incluso, otra esté vacía. Supongamos, entonces, que postulamos que “escarabajo” designa lo que se encuentra dentro de nuestra caja, puesto que no podemos ver el contenido de las otras. Pero en caso de ser así, la designación cambiaría de forma permanente, dependiendo de lo que se encuentra en cada caja. Todavía más, cuando un miembro de la comunidad usa “escarabajo”, ¿a cuál se está refiriendo? Seguro al que está dentro de su caja, pero ¿cómo sabe si es igual al contenido del resto de las cajas? El punto para Wittgenstein es que, al igual que en el caso de “dolor”, el contenido de la caja es irrelevante para dar cuenta del uso de “escarabajo”: el modelo para pensar el significado de “dolor” no puede agotarse en una gramática “objeto y designación”⁶⁴ de un lenguaje privado; más bien, desde la perspectiva de Wittgenstein, hay que atender a ese “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”⁶⁵ en las que se inserta el uso de “dolor”.

El argumento del lenguaje privado, al hacer patente que la experiencia del dolor del otro no es relevante para entender el significado de “dolor”, revela el carácter dogmático de la oposición binaria que construye Eidelsztein. Y esto por un doble motivo. En primer lugar, la diferencia entre un dolor de *animot* y un dolor de sujeto del significante descansa en “lo que nosotros sujetos sentimos”, un nosotros generalizante (“nosotros los sujetos del significante” o también “nosotros los humanos”) al que se le atribuye un modo de sentir, que no es necesario suponer para comprender el significado de “dolor”, diferente al del *animot*. En segundo lugar, la irrelevancia de la experiencia del dolor del otro para comprender su significado muestra que tampoco es condición necesaria para entender el significado de “dolor” cuando se dice “el perro siente dolor”, puesto que no necesito tener la experiencia subjetiva de dolor del perro —ni de ningún viviente— para comprender el enunciado “x siente dolor”: la gramática y semántica de las sensaciones es comunitaria y no privada. Dicho con términos lacanianos, considero que el punto relevante, más que la supuesta modificación del sentir a través del

63. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), § 244.

64. *Ibíd.*

65. *Ibíd.*, §7.

significante, que introduce subrepticamente el umbral con el *animot* y los atolladeros del lenguaje privado, es que el significante es lazo con otros, acción que vehiculiza sentires que se expresan en formas de vida en común⁶⁶.

DESDE EL *PARLÊTRE*, UNA COMUNIDAD DE LOS VIVIENTES

En la segunda clase del seminario *Aun* —seminario que contaba con Jakobson entre los asistentes—, Lacan sostiene, casi veinte años después de haber dado inicio al retorno a Freud, que el significante no se agota ni se reduce a su “soporte fonemático”⁶⁷. Continuando el camino abierto en su seminario *El reverso del psicoanálisis* con su teoría de los discursos, Lacan ubica al significante en el nivel de “la sustancia gozante”⁶⁸ operando como “un vínculo entre los que hablan”⁶⁹. Este lazo entre los hablantes, en el mismo movimiento de su funcionamiento, produce un imposible que, a esta altura de su seminario, Lacan denomina como real y se manifiesta como una ausencia de proporción entre ellos que impide hacer Uno. Asimismo, en estos años de su enseñanza, la referencia al sujeto, sin desaparecer por completo, cede su lugar al *parlêtre* —neologismo que condensa *parler* (hablar) y *être* (ser)— para dar cuenta de ese vínculo entre los vivientes que habitan lo real del desencuentro en la morada de lo dicho (*la dit-mansion*). El significante hace lazo, produce realidades, acomuna al *parlêtre*, pero no reduce la diferencia a lo Uno. No existe para Lacan —esto sería tomar la vertiente imaginaria— un horizonte de igualdad o simetría, sino una desproporción producida por la ausencia de un goce absoluto: cada *parlêtre* debe hacer un arreglo respecto a ese goce que no hay⁷⁰.

El neologismo *parlêtre* puede ser una llave para la liberación del *animot* por dos razones: la primera, restituye la dimensión cuerpo-animal-viviente que el sujeto del significante tiende a silenciar⁷¹; la segunda, al resaltar la dimensión viviente, permite pensar el lugar del *parlêtre* entre los vivientes no-humanos. La comunidad del *parlêtre*, comunidad del significante sin proporción, esta es mi apuesta, puede ubicarse en la misma senda del pensamiento comunitario abierto por Derrida en *Políticas de la amistad*. Aunque influido por la herencia de Bataille —continuada por Blanchot y Nancy— de una comunidad de amigos que no tienen comunidad, una comunidad sin y con nada en común, Derrida, como lo atestigua una larga nota al pie⁷², se separa de la idea de una comunidad basada en la fraternidad.

Frente al modelo de la amistad de iguales con horizonte de reconocimiento para comprender la comunidad —y, por esta vía, lo político y la democracia—, Derrida contrapone, para dar cuenta de la ley de la asimetría, la amistad nietzscheana: esa forma de la amistad que enseña, antes que el amor al prójimo, el amor al lejano.

66. En este punto sigo la línea abierta por las *Investigaciones filosóficas*: “¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente gritar? —Al contrario, la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe”. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 244.

67. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*, 27.

68. *Ibid.*, 33.

69. *Ibid.*, 41.

70. En la clase del 16 de febrero de 1975 del seminario *R.S.I.*, solo para aportar una cita en la dirección de mi argumento, Lacan afirma: “Ese algo que no anda, ¿en qué se sostiene? Solo se sostiene en lo que yo soporto, en mi lenguaje, por el *parlêtre*, por lo que solo es *parlêtre*, porque si no hablara no habría palabra ser [*être*], y porque en ese *parlêtre* hay un campo conexo al agujero”. Cfr. Jacques Lacan, *R.S.I.*, inédito, 16/2/1975.

71. Pese a estar en desacuerdo en muchos aspectos con Jacques-Alain Miller, debo reconocer que comparto parte de su lectura de que habría un cambio en la enseñanza de Lacan —él habla de un nuevo paradigma, quizá sea excesivo, habría que evaluar más detenidamente los textos— a partir de la introducción del *parlêtre*. Este cambio se evidenciaría en la enseñanza de Lacan en el acento puesto en el cuerpo viviente. Si bien es punto para discutir, rescato que la lectura de Miller se hace eco, aunque no de forma explícita, del borde cartesiano interior. Cfr. Jacques Alain Miller, *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (Buenos Aires: Paidós, 2011).

72. Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger* (Madrid: Trotta, 1998), 55.

Contra la amistad de la medida común, Derrida insiste en una amistad que sostiene al otro siempre en la distancia o, en los términos de Nietzsche en *La ciencia jovial*, “prefiero que el prójimo no esté cerca: imás bien lejos y a distancia! ¿Cómo si no se convertirá en mi estrella?”⁷³. Para que devenga estrella, el otro no debe ser asimilado al régimen de lo mismo y lo posible; más bien, el otro-prójimo, siguiendo la lógica de la espectralidad en su íntima relación con la ley de la hospitalidad, siempre es otro por venir desde una distancia incalculable.

No hay simetría o igualdad en la comunidad de amigos de Derrida ni en la comunidad del *parlêtre* de Lacan, sino imposibilidad que deconstruye cualquier aspiración a lo Uno o a un régimen totalizante de lo comunitario. Ahora bien, esta deconstrucción del paradigma de la comunidad basado en la fraternidad, que “permite pensar la comunidad de lo viviente humano y no-humano”⁷⁴, en calidad de la comunidad de amigos, desde el modelo tradicional aristotélico, excluye a la mujer y el animal. Como señala Cragolini con su neologismo *animot*, esa comunidad, que no es la comunidad de los iguales, puede ser pensada como la comunidad de los vivientes, humanos y no-humanos, acomodados en un no-lugar por la muerte.

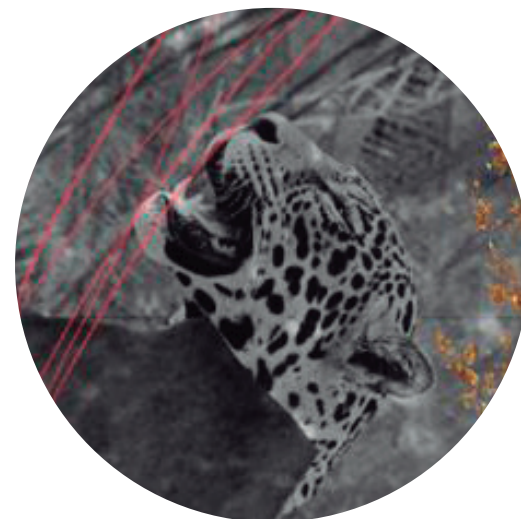
En este sentido, el desafío para el hoy de nuestro psicoanálisis es pensar con y más allá de Lacan la comunidad del significante sin reproducir los bordes cartesianos. No se trata ya de sostener que el significante introduce un salto cualitativo que inaugura un orden borrando los vestigios de animalidad, sino de hacer foco en que el significante vehiculiza una relación imposible con el otro (y el animal, como señala Derrida, es una de las figuras de la otredad para el sujeto moderno). Por tanto, no importa si podemos tener el mismo dolor que el *animot* ni una misma experiencia de la muerte, sino habitar formas de vida en común, sostenidas en un hospitalario esfuerzo de incompreensión, que no reduzcan la alteridad del otro al régimen (humano, demasiado humano) de lo mismo. Es decir, aun reconociendo la importancia del lenguaje para el viviente humano y los límites de una práctica diseñada para aliviar el malestar del *parlêtre*, no trazar un límite absoluto y único con el *animot* ni reservar un espacio de soberanía sobre la huella. Desde y a través de la mirada enjaulada del *animot*, inventar un psicoanálisis que no recaiga en los vicios limítrofes del humanismo para justificar su práctica, un psicoanálisis sin pretensión de soberanía, un psicoanálisis entre (todos) los vivientes.

73. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (Madrid: Gredos, 2009), 323.

74. Mónica Cragolini, “Ecce animot o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes”, en *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte y sobrevivencia* (Buenos Aires: La cebra, 2013), 376.

BIBLIOGRAFÍA

- BONORIS, BRUNO. *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Buenos Aires: Letra viva, 2019.
- BALCARCE, GABRIELA. "Animales, espectros y cyborgs. Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo". En *"Quién" o "qué": Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes*. Buenos Aires: La cebra, 2017.
- COSENTINO, MAXIMILIANO. "Desde Derrida, un psicoanálisis en el texto". En *Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca*. Buenos Aires: Orbita lucida, 2021.
- CAGNOLINI, MÓNICA. *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La cebra, 2002.
- CAGNOLINI, MÓNICA. "Ecce animot o del quién al qué. Tránsitos derridianos hacia la comunidad de los vivientes". En *Entre Nietzsche y Derrida: vida, muerte y sobrevivencia*. Buenos Aires: La cebra, 2013.
- DE PERETTI, CRISTINA. "A propósito de los animales (algunas reflexiones a partir de los textos de Jacques Derrida)". En *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La cebra, 2008.
- DERRIDA, JACQUES. *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1986.
- DERRIDA, JACQUES. "Freud y la escena de la escritura". En *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- DERRIDA, JACQUES. "Firma, acontecimiento, contexto". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 2005.
- DERRIDA, JACQUES. *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, JACQUES. "'Hay que comer' o el cálculo del sujeto". Entrevistado por Jean-Luc Nancy. En *Confinos 17*. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm (consultado: 19/03/22).
- DESCARTES, RENÉ. *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Terramar, 2002.
- DESCARTES, RENÉ. *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue, 2004.
- DESRET, VINCIANE. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018.
- EIDELSZTEIN, ALFREDO. *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Bing Bang del lenguaje y el discurso*. Buenos Aires: Letra viva, 2018.
- FREUD, SIGMUND. "Una dificultad del psicoanálisis". (1917). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con lo inconsciente". (1905). En *Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". (1945). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". (1958). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad". En *Escritos 2*. (1958). Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.



- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- LACQUE-LABARTHE, PHILIPPE Y JEAN-LUC NANCY. *El título de la letra (una lectura de Lacan)*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1981.
- MUÑOZ, PABLO. *Libertad y responsabilidad en la práctica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva, 2021.
- MILLER, JACQUES ALAIN. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 2011.
- NANCY, JEAN-LUC. *Ego sum*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2009.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma México, 1998.



Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis



SERGIO J. AGUILAR ALCALÁ*

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México

Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis

Speaking Like a Human: The Animal, Communication, and Psychoanalysis

Parler comme un humain: l'animal, la communication et la psychanalyse



CÓMO CITAR: Aguilar Alcalá, Sergio J. "Hablar como un humano: lo animal, la comunicación y el psicoanálisis". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 87-102, doi: 10.15446/djf.n23-24.124759.

* email: sergio.aguilaralcala@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Mientras que los estudios basados en la cognición y la semiótica reconocen el intercambio de señales bajo un código, como aquello que comparten tanto la comunicación animal como la humana, el descentramiento constitutivo del sujeto que reconoce el psicoanálisis apuesta por un deslizamiento del sentido, más allá de cualquier código. Este descentramiento es lo que pone al humano como un animal en pugna consigo mismo, intentando humanizar a los animales y animalizar sus propios actos. La obra de Lacan, impregnada por la exposición sobre lo animal, resulta un importante espacio para discutir la comunicación en la clínica psicoanalítica.

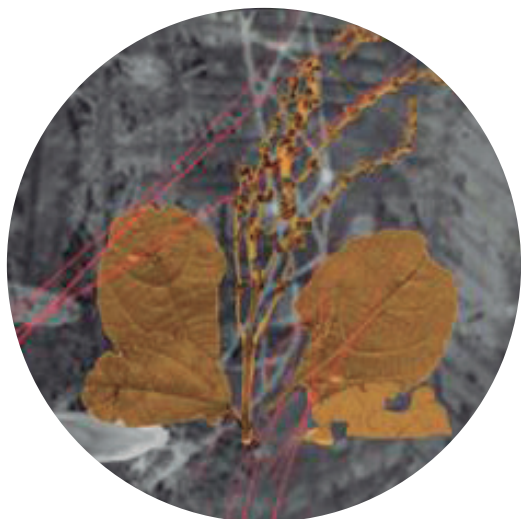
Palabras clave: animalidad; comunicación; *lalengua*; información; sentido.

Whereas studies grounded in cognition and semiotics recognize the exchange of signals within a code as what is shared by both animal and human communication, the constitutive decentering of the subject recognized by psychoanalysis calls for a slippage of meaning beyond any code. This decentering is what places the human as an animal at odds with itself, attempting to humanize animals and to animalize its own acts. Lacan's work, deeply engaged with the question of the animal, offers a crucial space for discussing communication within psychoanalytic practice.

Keywords: animality; communication; *lalengue*; information; meaning.

Alors que les études fondées sur la cognition et la sémiotique reconnaissent dans l'échange de signaux codés le trait commun entre communication animale et humaine, le décentrement constitutif du sujet mis en lumière par la psychanalyse mise sur un glissement du sens au-delà de tout code. Ce décentrement est ce qui place l'humain comme un animal en lutte avec lui-même, cherchant à humaniser les animaux et à animaliser ses propres actes. L'œuvre de Lacan, imprégnée de la question de l'animal, constitue un espace essentiel pour discuter de la communication dans la clinique psychanalytique.

Mots-clés: animalité; communication; *lalengue*; information; sens.



INTRODUCCIÓN

Luca¹, el perro que vive en casa de mis padres tiene una manera peculiar de pedir comida cuando estamos todos en la mesa. Primero empieza a “estornudar”, sacando aire por la nariz, luego se para en dos patas, asentándose en nuestras piernas, y si después de esto no le hemos hecho caso, empieza con ladridos cortos (usualmente en este punto ya nos molesta el ruido y es cuando cedemos a su petición). Un día, mientras él dormía, notamos que esa rutina empezó también: sacaba el aire por la nariz, movía un poco las patas delanteras, y finalmente sacó un ligero ladrado. Fue inevitable preguntarse si el perro estaba soñando, si su sueño cumplía también la hipótesis freudiana y, de ser así, qué consecuencias tendría esto para la relación entre el humano y el animal en el psicoanálisis.

A partir de esta anécdota personal quisiera construir las reflexiones a lo que “lo animal” me llevó en una investigación sobre la comunicación y el psicoanálisis. En cierta medida, la pregunta clave que guía este texto es cuál es la diferencia entre la comunicación animal y la comunicación humana, y puesto que se plantea hacer repaso de esto desde las aproximaciones lacanianas a lo animal, sabemos que esta pregunta no puede estar despegada de aquello excesivo al lenguaje que constituye al sujeto.

Procederé en cuatro momentos en este texto. Primero, haré una exposición breve de los puntos esenciales que distinguen la comunicación animal de la humana, en la cual notaremos que la comunicación animal habita la dimensión de la transmisión de información.

Esto llevará a la segunda parte del texto, que a modo de enlace entre la anterior y la siguiente, discute sobre la animalización de los humanos y la humanización de los animales, discursos con los que con frecuencia nos topamos en el entramado mediático digital, audiovisual y literario. El propósito de esta sección es presentar lo que se considera un síntoma del sujeto dividido por el lenguaje: su continuo intento de alejarse de su animalidad o de presentarse como un animal más de este mundo es el precio que paga por su acceso al lenguaje.

La tercera parte contiene algunos elementos para leer a los animales en la obra de Lacan. Esta sección presenta algunos pasajes (pocos de entre los muchos donde

1. Este artículo está dedicado a él.

se puede trabajar el tema) que repercuten en la idea de una escisión constitutiva de lo humano: entre su cuerpo y el Yo, entre el engañar y el ser engañado, y entre ser observador de la realidad o implicarse en ella.

La cuarta parte indica que estas escisiones son lo que se trabaja en la clínica psicoanalítica pues, a diferencia de las aproximaciones más simplistas de la psicología y la comunicación del Yo, la comunicación que reconoce el psicoanálisis es la que existe a causa de que la comunicación *siempre está* ya en el campo del Otro, de modo que la distinción entre animal y humano es una distinción que apunta a la división ya constitutiva del propio ser (que es como un) humano.

LA COMUNICACIÓN ANIMAL

Es difícil encontrar alguien que niegue que los animales se comunican. Las abejas, tan ampliamente expuestas como grandes comunicadores del mundo animal, pueden dar instrucciones a la colonia de dónde se encuentran las flores precisas para la polinización. ¿Cómo negar que aquí habita una comunicación, entendida como señala S. A. Barnett², como un “hacer algo en común”, donde información contable es transmitida a través de señales que son comprendidas en lo común de las abejas? Para Barnett, la comunicación animal es ante todo *la transmisión de información*, misma que puede definirse matemáticamente, pues se trata de señales que actúan sobre el aparato receptor.

Estos estímulos pueden ser olfativos, visuales, sonoros o táctiles, y los ejemplos que Barnett nos propone (desde luces de luciérnagas hasta el canto de aves³) nos indican que los animales tienen una gran capacidad para transmitir información, con suma precisión, a otros de su misma especie. Esta transmisión tiene lugar en un tipo de circuito popularizado por los estudios de la comunicación, lo que llamaré en este texto el circuito E-M-R-R: un *emisor* transmite un *mensaje* a un *receptor*, cuya respuesta al mensaje, llamada *retroalimentación*, cierra el circuito. Podemos señalar que este circuito es lo que hace la luciérnaga *Pothinos pyralis* hembra, que emite un mensaje (entendido este mensaje como información, como un estímulo que actúa sobre el aparato receptor) a través de un tipo específico de parpadeo de su luz, y que este es entendido como mensaje por aquel espécimen macho que, por el simple hecho de responder a él, se vuelve el receptor⁴.

Para Barnett⁵, la capacidad especial de la comunicación humana frente a la comunicación de los animales reside en las características de su lenguaje: su *arbitrariedad* respecto a lo que se comunica (las palabras no tienen correspondencia natural con las cosas), la capacidad de *intercambiar* lugar al hablar (poder hablar en otros tiempos verbales o asumiendo otras personas gramaticales) y la *productividad* para

2. S. A. Barnett, *La conducta de los animales y del hombre* (1967) (Madrid: Alianza Universidad, 1972), 172-173.

3. *Ibíd.*, 178-183.

4. Nótese que he dicho que el espécimen macho que responde es un receptor porque responde, no porque se *asuma como* receptor. Es esencial sostener esta distinción por lo que vendrá más adelante.

5. *Ibíd.*, 187-189.

decir nuevas cosas (crear nuevas palabras o usar un sentido poético con el lenguaje). Así, la transmisión de información en la comunicación humana complejiza lo que ocurre con la transmisión de información en la comunicación animal. Sin embargo, desde esta dimensión, sigue entendiéndose la comunicación como una transmisión de información: la comunicación humana, aún admitiendo su complejidad por encima de la de los animales, sigue siendo reducida a la posibilidad de poner en común, o de usar el lenguaje para poner en común.

Por supuesto, no se señala acá que solo los humanos tengan modos complejos de comunicarse. A través de los famosos experimentos de von Frisch, quien logró decodificar la danza de las abejas, se ha instaurado la idea de que estas, a pesar de estar tan apartadas de nosotros en las líneas evolutivas, se comunican de manera tan compleja que incluso organizan “asambleas”, de acuerdo a Riba⁶, para discutir el plan de cómo polinizar un campo de flores, asambleas en las que, poco a poco, “la disidencia va menguando y el acuerdo crece, hasta que todos los cuerpos apuntan en la misma dirección, el ballet cesa y el enjambre alza el vuelo con su reina”⁷.

Pero antes de asumir que las abejas tienen partidos políticos, ya fue Benveniste⁸ quien en su famoso texto indicó diferencias fundamentales entre el lenguaje humano y la comunicación de las abejas: falta de dimensión vocal, de transitividad y de diálogo; lo que le permite indicar que las abejas no usan lenguaje, sino un “código de señales”.

Aún el propio Benveniste, de todos modos, no señala algo que resultará fundamental para entender el lugar del psicoanálisis en este debate, pues se sigue perdiendo el reconocimiento de la equivocidad del lenguaje humano, donde se evidencia el descentramiento constitutivo del sujeto: una falta de correspondencia del humano respecto de sí mismo.

HUMANOS ANIMALES Y ANIMALES HUMANOS

En un interesante artículo, Todd McGowan⁹ se pregunta por la función que tienen los insultos (o incluso halagos) que usamos para definir nuestros actos con símiles de animales, como cuando decimos que alguien “duerme como un oso” o “come como una vaca”, es decir, que duerme o come más de lo que “debería” o de lo “normal”, que no se comporta como un “humano normal”. Estos insultos, para McGowan, no suponen que usamos las metáforas de animales para “degradar” a la persona a una animalidad primitiva e inferior de la humanidad; más bien, usamos la metáfora animal para tratar de *animalizar* un acto en el que un sujeto hablante exhibe el exceso que le constituye como humano: para desmentir el exceso de subjetividad que constituye

6. Carles Riba, *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico* (Barcelona: Anthropos, 1990), 29.

7. *Ibíd.*, 29-30.

8. Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1971), 60-62.

9. Todd McGowan, “Like an Animal. A Simile Instead of a Subject”, en G. B. Thakur y J.M. Dickstein (eds.), *Lacan and the Nonhuman* (Cham: Palgrave, 2018).

al humano. Usamos los símiles de animales para controlar el exceso de subjetividad que alguien exhibe.

Notamos entonces que el acto humano, como en una desmentida, es aceptado a precio de no reconocer su humanidad: definitivamente, solo los humanos “duermen como osos” o “comen como vacas”. Los osos simplemente duermen, las vacas simplemente comen, pero los humanos son aquellos animales que tienen la capacidad de exceder su satisfacción y entrar en el universo del goce. Para McGowan, los símiles de animales permiten controlar ese goce, y crean lo que en este texto llamaré *un humano animalizado*: se trata de reducir al humano a una animalidad salvaje que, supuestamente, le preexiste.

Mientras que los símiles de animales plantean una animalización de los actos humanos, podríamos también señalar lo interesante que es la humanización de los actos animales, por ejemplo, utilizando animales para exponer dimensiones afectivas humanas.

Nuestra cultura digital parece muy aficionada a ello, con la popularidad de ver a los animales comportándose como si fueran humanos: en nuestros stickers, memes y gifs en mensajería por celular vemos imágenes de perros que trabajan en la computadora, o nos miran sorprendidos ante lo que hacemos, un gato que frunce el ceño para decirnos que no y a otro que le brillan los ojos a punto de llorar. La popularidad de este material donde los animales ejecutan acciones “como si fueran humanos” es que nos permite *humanizarlos*, es decir, usar a estos animales como vehículos de nuestras experiencias y afectos. Y en esta fantasía delirante incluso los vestimos y les hacemos desfilar en pasarelas, los paseamos en carriolas como si fueran bebés humanos, o les hacemos ir al psicólogo¹⁰. Nos topamos aquí con *un animal humanizado*: al animal le es impuesto el significante para acercar su existencia a una dimensión humana que, supuestamente, entendemos.

Con mucha frecuencia se le llama a esto una “antropomorfización de los animales”, pero esto sería reducirlo a lo Imaginario (animales que lucen como humanos). Más bien, asistimos a una *significantización de los animales*, es decir, imponemos el significante para así entender lo que sucede en y con ellos. Es lo que sucede en los videos donde perros “hablan”: a sus sonidos caóticos les imponemos el significante¹¹.

Nuestro interés en imponer un significante en ese caos animal nos puede mostrar que, mientras que los animales parecen habitar en un mundo de causa y efecto para comunicarse, donde se transmite información, la comunicación humana habita en un mundo de la cadena significativa, es decir, del *deslizamiento del sentido*. No es una correspondencia causal, sino una correspondencia casual, contingente, que nos permite, como seres descentrados de nosotros mismos, descentrar a los propios

10. Ver <https://misanimales.com/conoce-todo-sobre-psicologos-de-mascotas/>. Resulta curioso que el entrenamiento de perros ahora se llame psicología de perros, ¿significa esto que los entrenadores ahora se han vuelto psicólogos, o que los psicólogos se han vuelto entrenadores? Quizá la psicología y el entrenamiento de animales para que hagan trucos nunca estuvieron tan separados.

11. Aquí una compilación: https://www.youtube.com/watch?v=F_kT_lvqsmA

animales, convertirlos en seres que son *otra cosa*, en cuya acción habita un vacío que permite ese deslizamiento del sentido. Efectivamente los hemos humanizado, en la medida en que los hemos vuelto humanos a precio de ponerlos en el circuito de ser siempre *otra cosa*. Esta podría ser una definición de la comunicación humana, distinta a la transmisión de información que caracteriza a la comunicación animal: el humano se comunica a través del deslizamiento del sentido.

El deslizamiento del sentido y el descentramiento constitutivo del humano es lo que parece no captar el discurso antiespecista que nos recuerda que somos otro animal entre las especies del planeta. Irónicamente, el lado contrario, la afirmación de que no somos animales, tampoco supone la afirmación de nuestra humanidad como una identidad completa: pregúntele al abogado Rod Ponton, cuya falta de habilidad con las herramientas de Zoom evitaron que quitara el filtro de gatito que tenía en su perfil, resultando en una videollamada entre un juez, el abogado de la defensa y un gato. Su frase quedó para la memoria: *I'm here live, I'm not a cat* ("Me encuentro aquí ahora, no soy un gato"), mientras un gatito gris movía sus ojos con inocencia¹².

Este deslizamiento del sentido es lo que no logra captar un intento de hacer una semiótica de la comunicación animal, una zoosemiótica, que logre incluir al lenguaje humano en ella. Es lo que intenta Carles Riba, preocupado por establecer una interpretación de la comunicación animal *basada en un código*, y esto de manera doble: tanto la interpretación se basa en un código como el intercambio de información entre los animales está basado en un código. El gran problema del código¹³ es que estructuralmente necesita "una cierta cota de intencionalidad en la conducta signica de los animales"¹⁴, ya sea para la producción de mensajes como para la entrada del sujeto en el circuito de esta transmisión de mensajes, es decir, necesita que haya *una intención de comunicar algo* y de un sujeto que *se asuma receptor* en un circuito de comunicación, y en el caso de los animales esto es particularmente complicado, pues no tenemos las condiciones suficientes para presumir que el animal asume la intención de comunicar o asume su lugar como receptor.

Frente a esta incapacidad, el humano no puede tener un acercamiento al animal que no sea un acercamiento a través del significante. Mucho más sombrío que memes de gatos es el cuento "Venta de corral", de Meryvid Pérez¹⁵, en el que una mujer despierta siendo una gallina entre otras de un corral, a punto de ser vendida. Aquí notamos que los actos de las gallinas (picotear al que la agarra, cacarear desenfrenadamente, comer maíz del piso) funcionan como metáforas de la explotación sexual que el cuento narra. Una lectura desde lo Imaginario sería pensar que estas mujeres han sido, en la literatura, disfrazadas de gallinas, y con ello caer de nuevo en la trampa de la antropomorfización de animales. Al nivel del enunciado quizá sea así,

12. Nótese, también, la equivocidad en inglés de *live*, algo similar en español con "en vivo": tanto funciona para una transmisión inmediata y simultánea como para señalar que se tiene vida. Tal pareciera que afirma que el abogado está vivo a condición de ser un gato. Ver aquí: https://www.youtube.com/watch?v=WiL4kzLAd_8

13. Aunque no es el espacio para una digresión tan grande, vale decirlo, la gran razón por la que el psicoanálisis *no* es una semiótica del inconsciente es porque la semiótica, estructuralmente, necesita asumir que existe un código, mientras que sería antipsicoanalítico asumir un código al funcionamiento del inconsciente.

14. Riba, *La comunicación animal*, 44.

15. Meryvid Pérez, *Pentandra* (Ciudad de México: Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán, 2020), 11-15.

pero lo interesante del cuento para esta discusión es que la voz que narra el cuento es la propia gallina que está siendo comprada, y en esta enunciación queda claro que el sujeto no puede reducirse a la *imago* con la que se presenta, pues ocupa un lugar de enunciación en el orden simbólico en el que se implica.

Como bien sabe el psicoanálisis, la inclusión del humano en el orden simbólico es todo menos fluida y ausente de obstáculos. La serie de animación producida por Netflix *Bojack Horseman* (creada por Raphael Bob-Waksberg, 2014-2020) nos muestra un mundo donde humanos conviven con seres que tienen cuerpos de animales antropomorfizados. Es frecuente en la serie ver momentos en que personajes animales parecen comportarse de acuerdo a su “naturaleza”: el caballo protagonista de pronto relincha durante el acto sexual con una mujer, una gata agente de talentos saca las garras cuando se asusta, un perro actor levanta las orejas cuando escucha a alguien aproximarse, un camello se toma toda la jarra de agua que hay en el bar. En todos estos casos asistimos a un *doble* de la antropomorfización de los animales, precisamente en su camino a la *significantización*, pues no solo son animales que parecen humanos, sino que sus actos animales están atravesados por el significante, están llenos de goce.

El quinto episodio de la segunda temporada, titulado “Chickens”, tiene como premisa que una gallina ha escapado de una granja de gallinas de libre pastoreo. Nos explica un comercial al principio del episodio que las gallinas que se consumen como alimento en este mundo no son iguales a las gallinas que conviven con los demás personajes, sino que han sido modificadas genéticamente para convertirse en animales de consumo, o, en otras palabras, se les ha inducido un retraso mental, una atrofia cerebral, para que no puedan comportarse como las gallinas humanoides.

Tenemos así que hay gallinas que conviven con los demás animales protagonistas (el caballo, la gata, el perro) y hay gallinas que son animales de consumo. Todos los animales son iguales pero hay algunos más iguales que otros: por un lado, el mundo de los *animales salvajes*, y por otro, el mundo de los *animales de lenguaje*, es decir, que han sido significantizados, siendo el nombre propio un momento fundamental en este paso del sujeto al orden del lenguaje. De hecho, un punto de bisagra en ese episodio es que la gallina que escapó de la granja crea una relación afectiva con el humano Todd, cuando él usa su sonido particular de cacareo para nombrarla, para darle un nombre, un significante, que la reconozca como parte del mundo humanizado. En una escena del capítulo, el oficial de policía Fuzzyface (un gato) sigue la pista de la gallina hasta la casa donde vive Todd. A pesar de que ella solo articula el mismo sonido de cacareo una y otra vez, Todd logra hacer creer a Fuzzyface que ella está interviniendo en la propia conversación a través de la homofonía, así que su cacareo se traduce en *Becca*,



book, back off, Bach, big. Esta serie de homofonías, vacilaciones y juegos de palabras (por supuesto, intraducibles al español) son lo que permite a la gallina escapar.

Entonces, el sonido del cacareo se convierte en la *materia prima* de cierta equivocidad que va mutando de significado, del nombre de la gallina al nombre de un compositor barroco. Esa materia es lo que el psicoanálisis reconoce como el significante, ya que el significante no tiene una estructura fija, sino que parece ir desbocado por su lado. A este desbocamiento Lacan lo llamó “la pasión del significante”, que existe

[...] en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que en el hombre y por el hombre “ello” habla, y su naturaleza resulta tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cual él se convierte en la materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra.¹⁶

Esto es lo que, con ciertas reformulaciones, más adelante en su obra Lacan llamará *lalengua*, aquel exceso sobre el lenguaje humano que no se compone de los aspectos físicos de la fonética, sino de un goce que va más allá del sentido y que emerge solo a partir del sentido mismo, una especie de dimensión negativa de sentido hallada solo al interior del sentido: de nuevo, ese descentramiento humano.

Lalengua es lo que estorba a la idea de que usamos el lenguaje como un medio transparente para nuestra comunicación, es el obstáculo que se cuelga en la homofonía de nuestro hablar y los deslices de nuestros mensajes, es una manera de entender la lección fundamental de la psicopatología de la vida cotidiana de la que habló Freud: como una psicopatología de la comunicación cotidiana.

Tenemos así a lalengua como aquello que va descarrilado y a su propio antojo en nuestro hablar, y esto provoca un deslizamiento del sentido como algo constitutivo de la comunicación humana. Bajo esta condición es que nos podemos aproximar a algunas ideas lacanianas de lo animal.

EL LACANIMAL

Como bien se sabe, los ejemplos y reflexiones que Lacan dio sobre los animales a lo largo de su obra son numerosos y abarcan prácticamente todos sus años de trabajo (aunque quizá especialmente se concentran en las décadas de los cincuenta y sesenta)¹⁷. Podríamos verificar en estos ejemplos una insistencia, que de algún modo es la insistencia lacaniana por excelencia, en la escisión fundamental y constitutiva del sujeto. Ya desde el *Seminario 1* (1953-1954), la escisión está entre el organismo biológico que estudia la anatomía y el cuerpo que nos otorga el significante:

16. Jacques Lacan, “La significación del falo”, en *Escritos 2* (1960) (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 656.

17. Véase el esfuerzo publicado en Erminia Macola y Adone Brandalise, *Bestiario lacaniano* (Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2006).

[...] esta es la única diferencia verdaderamente fundamental entre la psicología humana y la psicología animal. El hombre sabe que es un cuerpo, cuando en realidad no hay ninguna razón para que lo sepa, puesto que está en su interior. También el animal está en su interior, pero no tenemos razón alguna para pensar que se lo representa así.¹⁸

Aquí se señala una diferencia radical entre los animales y los humanos, pero no una que se pueda señalar positivamente (los humanos son X, los animales son Y), sino una que solo puede señalarse a través de la falta de una diferencia clara: no sabemos si los animales reconocen esta diferencia radical que nosotros habitamos a causa del lenguaje, y que se evidencia en la necesidad de ese pegamento que hace el espejo: un pegamento entre el Yo y el cuerpo que se refleja en el espejo cuando me paro frente a él. Aquí el abismo no está tanto entre el animal y el humano, sino entre lo que el humano sabe de sí y lo que sabe que el animal sabe de sí.

La confusión entre el cuerpo biológico y el hecho de reconocerse en el cuerpo biológico, escisión condicionante del humano, es un primer lugar que lo distancia del animal. Desde el lado de la zoosemiótica, Riba¹⁹ nos comenta que si un especialista en aves puede reconocer diferentes pájaros solo con escucharlos, podemos suponer que los pájaros también reconocen distintas voces humanas. Cualquiera que haya tenido un loro sabe esto, pero habría que preguntarse si los pájaros, como nosotros, escuchamos voces en medio de la noche, escuchamos cosas distintas a las que se nos dice, o si sus cantos tan precisos admiten la equivocidad a través de homofonías como lalengua humana. El pájaro tiene un cuerpo que le permite sacar sonidos, pero no sabemos si admite a la voz como un objeto, que es para el humano un lugar donde se evidencia su distanciamiento entre el cuerpo y el Yo.

Mientras que a la altura del *Seminario 1* el cuerpo parece ser un engaño a causa de la intromisión del significante, una década después, en el *Seminario 10* (1962-1963), Lacan reflexiona sobre el engaño del significante como una escisión entre engañar y ser engañado:

El animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas. Pero al hacerlo, ¿está haciendo significantes? Hay algo que el animal no hace: no hace huellas falsas, o sea, huellas tales que se crea que son falsas, cuando son las huellas de su verdadero paso. Dejar huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diré esencialmente humano, sino esencialmente significativo. Ahí es donde está el límite. Ahí se presentifica un sujeto. Cuando una huella se ha trazado para que se la tome por una falsa huella, entonces sabemos que hay un sujeto hablante, ahí sabemos que hay un sujeto como causa.²⁰

18. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953–1954) (Buenos Aires: Paidós, 1981), 253.

19. Riba, *La comunicación animal*, 112.

20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 75.

El significante parece ser esa hiancia donde, entre animal y humano, habita el sujeto. Lacan es muy claro en esto, y es uno de los puntos donde se distingue al sujeto lacaniano del sujeto producto de las condiciones sociohistóricas del estructuralismo: el sujeto lacaniano es eso que no alcanza a ser humano y a la vez ha dejado de ser humano, es un sujeto que es *como* un ser humano, así como el humano es un animal que es como un humano.

En este pasaje del décimo seminario, el punto de Lacan es que reconozcamos tres tipos de engaños. El primero es el *engaño simple*: uno engaña haciéndole creer al otro que una cosa es X cuando en realidad es Y. Claramente es el engaño que funciona en el mundo animal: la tortuga caimán (*Macrochelys temminckii*) tiene una protuberancia en la lengua que parece un gusano, y cuando los peces se acercan para comerlo, la tortuga los come a ellos; uno engaña y otro es engañado.

El segundo engaño es el *disfraz*: uno se presenta ante el otro como X, cuando tanto uno como el otro saben que en realidad es Y, y tanto uno como el otro saben que el otro sabe. La diferencia es que no hay un engañado, pues el otro sabe que esto es un disfraz: cuando vamos a una fiesta de disfraces donde alguien se ha disfrazado de Freud o de una tortuga, sabemos que no es Freud ni una tortuga, sino un *disfraz de* Freud o de una tortuga; y los disfrazados saben que sabemos que eso es un disfraz. Este segundo engaño también es probable que habite entre los animales: Riba nos cuenta de ritos donde simios macho sostienen una “falsa cópula” debido a que su trasero tiene un aspecto similar al de las hembras, y esta señal “equivocada” es perfectamente incorporada como un “engaño ‘aceptado’” dentro del grupo de monos²¹.

El tercer engaño es el que Lacan dice es propio del significante y, por ello, solo lo hallamos en el humano. El *engaño significativo* consiste en que uno presenta X, que el otro cree que es un engaño (digamos, cree que es Y disfrazada de X), cuando en realidad no hay engaño, pues es X. El cine nos ofrece una escena muy poderosamente explícita de esto: en la película *Joker* (Todd Philips, 2019), el personaje de Arthur Fleck está vestido del payaso, pero un par de policías que lo buscaban lo reconocen en la calle y empiezan a perseguirlo. Él logra meterse en una estación llena de manifestantes que llevan una máscara de payaso, roba una y se la pone: un payaso que se disfraza de payaso. Los policías no logran reconocerlo entre la multitud de payasos, y logra así su escape. Aquí el abismo no está tanto entre el animal y el humano, sino entre lo que es verdadero y lo que es falso al interior del propio engaño.

Una década más tarde, durante el *Seminario 20* (1972-1973), así se burlaba de los experimentos psicológicos con “unidades rateras” (modo burlón de referirse a las ratas de los experimentos, precisamente en la medida en que el psicólogo asume que hay correspondencia entre el comportamiento del cuerpo y el pensamiento):

21. Riba, *La comunicación animal*, 149-150.

Siempre es haciendo señas como la [unidad ratera] llega a lo que permite concluir que hay aprendizaje. Pero esta relación con los signos es de exterioridad. Nada confirma que pueda haber en la rata aprehensión del mecanismo que se consigue apretando el botón. Por eso lo único que cuenta es saber si el experimentador comprueba no solamente que la rata descubrió el truco, sino que aprendió la forma en que un mecanismo se aprehende, que aprendió lo que hay que *aprehender*.²²

Lo que Lacan critica entonces es que el investigador se asume en el rol de garantizar lo que la rata aprende porque la rata hace lo que se espera que haga para demostrar que la rata aprende. Esta tautología crea una cadena causal de sentido en los experimentos psicológicos, cadena de la que el psicoanálisis es escéptico. La confusión entre la acción de una rata y su psique indica otro abismo que no está tanto entre el humano y el animal, sino entre el humano como simple observador y el humano como implicado en aquello que observa.

Esa es otra manera de entender la inexistencia del metalenguaje para Lacan. El metalenguaje es el modo en que puede partir una interpretación de la comunicación animal basada en el código, como la que postula Riba, donde el humano es simplemente un observador de animales que interactúan:

El observador humano ha de trabajar asentado sobre el postulado de la universalidad de la significación (postulado genuinamente peirciano). El hombre puede recibir información directamente de un animal, pero su posición óptima y habitual en tanto que científico será la de "tercero" situado ante la interacción de dos individuos de otra especie distinta a la suya.²³

¿Esta apuesta por ocupar la posición de tercero como óptima no es acaso sobre la que se fundamenta el metalenguaje? El problema del tercero es que el tercero es el que pretende sancionar el proceso mismo de comunicación sin implicarse en él. Por ello, dice Riba más adelante que, cuando somos observadores de un intercambio de comunicación entre animales, "seguimos recibiendo mensajes, pese a que estos no nos son dirigidos intencionalmente. El 'tercero' que observa [...] está condenado a observar significaciones, solo que estas, naturalmente, no le eran destinadas"²⁴.

No le eran destinadas, pero se asume como observador de ese intercambio, es decir, se implica en el intercambio animal precisamente con su intento de no implicarse. Y evidentemente, el modo de implicarse en el intercambio animal es suponer que el animal tiene una intención: es estructuralmente necesario que se asuma una intención para sostener que la comunicación puede estudiarse con un código. Esto lleva a Riba a caracterizar al animal de ser un *sujeto*, es decir, de un ser que se comunica, pues



22. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 170.

23. Riba, *La comunicación animal*, 86.

24. *Ibíd.*, 87.

está en el circuito E-M-R-R. Hallamos nuevamente la tautología tan problemática en la aproximación semiótica al animal: en su intento de no ser antropocentrista²⁵, Riba erige un metalenguaje a modo de código para interpretar la comunicación animal, lo que deriva en asumir que el animal es un sujeto. Y el enorme problema de asumir que el animal es un sujeto es que vale la pena preguntarse: ¿sujeto de qué tipo?, ¿qué clase de suposiciones sobre el sujeto y su interioridad son sobre las que se fundamenta la zoosemiótica?, ¿es el sujeto del conductismo, del cognitivismo, de la escuela Gestalt, del estructuralismo? Ciertamente no el sujeto del psicoanálisis, un sujeto del significativo, descentrado del Yo que está hablando.

La distinción que nos ofrece el psicoanálisis es la distinción entre que el animal responda a un estímulo y que el animal se asuma receptor de un mensaje; es decir, la distinción entre, por un lado, creer que estamos observando lo que tendría lugar sin nosotros, y, por otro, sabernos implicados en aquello que observamos.

Estas tres escisiones al interior de lo humano (entre cuerpo y Yo; entre engañar y ser engañado; entre la simple observación y la implicación en lo que se observa) nos llevan a considerar que, para el psicoanálisis, la escisión al interior de lo humano es la escisión causada por el Otro. Y es en el campo del Otro, como Lacan insistía, donde se halla el núcleo de la comunicación humana.

LA COMUNICACIÓN LACANIANA

Si tuviéramos que señalar lo más esencial de la experiencia de la comunicación para Lacan, sería la insistencia que él tuvo por reconocer que todo intento de comunicación es solamente posible a través de la apertura de la intersubjetividad a causa del Otro. Esta insistencia fue muy particular durante los años cincuenta. Me quedaré con una única referencia, el escrito *El psicoanálisis verdadero, y el falso*, de 1958, donde Lacan establece que el descubrimiento de Freud permitía separar totalmente al humano del “zoologismo espiritualista”²⁶. No hay manera de constituir una subjetividad si no es en el Otro, en la medida en que es el Otro el lugar de la palabra:

[...] ningún mensaje del sujeto se articula sino constituyéndose en el Otro bajo una forma invertida: “Tú eres mi mujer”, “Tú eres mi amo”. Estructura ignorada en las premisas de las teorías modernas de la información, en las cuales no obstante debería marcarse la anterioridad del receptor respecto de cualquier emisión.²⁷

25. Riba hasta dedica todo un capítulo de su libro a criticar el antropocentrismo.

26. Jacques Lacan, “El psicoanálisis verdadero, y el falso”, en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 183.

27. *Ibíd.*, 183.

¿A qué se refiere Lacan con que “debería marcarse la anterioridad del receptor respecto de cualquier emisión”? A que el sujeto, cuando habla, no lo hace de manera espontánea, sino que lo hace en un circuito que ya lo incluye, pues siempre le habla

al Otro, pues siempre una carta llega a su destino. Esta es la praxis de clínica psicoanalítica: el psicoanálisis no supone un diálogo, o, al menos, no en el sentido en que la psicología y las teorías simplistas de la comunicación entienden el diálogo, es decir, en el circuito E-M-R-R.

En el discurso analítico, el analista no es el Otro que escucha, sino que ejerce efectos con su silencio, con la repetición de homofonías, con atolondrar lo dicho por el analizante: en fin, con hacer de semblante de la falta del Otro. Esta relación del sujeto y el Otro (S y A, en los matemas de Lacan) es mucho más compleja que ese circuito E-M-R-R sobre el que se funda una comunicación que no distingue entre el significativo y la señal que emite la rata al apretar el botón. Asumir la terceridad que impone el Otro es asumir el discurso analítico, y es asumir una comunicación que no se establece entre dos personas a modo de diálogo, sino que proviene del Otro, toda vez que “todos los instrumentos de la comunicación están al otro lado, en el campo del Otro, y de él tiene que recibirlos. Como lo he dicho desde siempre, de ello resulta principalmente que es del Otro de quien el sujeto recibe su propio mensaje”²⁸.

Si es del Otro del que el sujeto recibe su propio mensaje, uno se percata que la formulación de una pregunta ya está bajo la suposición de una respuesta. En esta paradoja de un efecto que crea sus propias causas, de una pregunta que es secuela de su propia respuesta, de una lógica dialéctica y no secuencial, es donde habita el sujeto como hiancia propia del discurso analítico.

En el psicoanálisis, el analizante no es un emisor que diga “lo que piensa”, “lo que tiene dentro”, así como el analista no es un receptor que le retroalimenta con consejos o que le responde desde lo que puede o debe hacer. La clínica analítica, de seguirse sus principios, muestra que, además de lo que se dice, está en juego lo que no se dice, el silencio y el medio-decir de la verdad²⁹: al analizante le sorprende lo que dice, le angustia lo que calla, siente como ajeno aquello que dice y como propio aquella realidad fantasmática que le rodea. Es así como se sostiene una clínica que no cree ingenuamente en un individuo transparente, sino en un sujeto dividido.

CONCLUSIONES: SER COMO UN HUMANO

A diferencia, por un lado, del cognitivismo basado en los códigos semióticos que suponen que los animales son sujetos como los humanos y que intentan reducirnos a las descargas eléctricas de nuestro cerebro y a nuestras “neuronas espejo”³⁰, y, por otro lado, del activismo holístico “antiespecista” que insiste en afirmar nuestra animalidad “natural” sin importarle que el único modo de reconocer la animalidad del humano es a través del significativo³¹, el psicoanálisis entiende al humano como el

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 294.

29. A propósito de esto, véase Jacques Lacan, “Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology”, en *Pas-tout Lacan*, École lacanienne de psychanalyse. Disponible en <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-12-02.pdf>

30. Véanse esas críticas en Éric Laurent, *El reverso de la biopolítica* (Buenos Aires: Grama ediciones, 2016).

31. En sus mayores delirios, este activismo “antiespecista” no duda en otorgar derechos sexuales a las gallinas que son “violadas” por gallos. Ver aquí: https://www.ondacero.es/noticias/virales/viraliza-video-animalistas-que-separan-gallos-gallinas-porque-violan_201909015d6bc1c20cf25f0fb4851548.html

ser descentrado en el que habita la pulsión, en contra del instinto animal; el deseo, en contra de la búsqueda de la satisfacción animal; el goce, en contra del placer animal; el objeto a, en contra de los diferentes objetos del mundo animal; el orden simbólico, en contra de las características físicas del medio ambiente; la identificación, en contra de la reciprocidad animal. En el humano este descentramiento es una radical alteridad en su propio interior, un problema fundamental respecto de sí mismo que provoca que nunca sea suficientemente humano o se exceda de su humanidad.

Así, el problema no es la división entre animal y humano, o preguntarse si el animal es una alteridad radical frente al humano, sino percatarse de que la alteridad es lo que constituye al humano. La división está entre lo humano y aquello que es *inhumano*: solo los seres humanos habitan una dimensión inhumana. Para Žižek³², es evidente la línea que distingue lo “no humano” de lo “inhumano”: lo “no humano” es simplemente aquella cosa que no es humana, como la computadora en la que estoy escribiendo esto, o el sol que ilumina a través de una ventana, o el perro que descansa a mi lado; por otra parte, lo “inhumano” es algo que ha atravesado la humanidad, es algo no humano que solo es posible en la medida en que es una acción humana. Los animales matan a otros animales, pero no hacen campos de concentración con ellos, ni buscan métodos más “efectivos” y “baratos” para asesinarlos. Los animales tienen sexo, pero no producen pornografía ni explotan sexualmente a otros de su especie. Los animales comen, pero no hacen concursos de comida, ni sufren anorexia o bulimia. Podemos sin mucha dificultad pensar en acciones inhumanas cometidas por humanos, pues solo el humano puede cometer actos inhumanos, pero no podemos pensar en acciones “incaninas” o “infelinas”, pues los perros y los gatos no están descentrados de sí, no cometen actos con exceso, por más salvajes, agresivos o bestias puedan parecernos.

En otras palabras, si el humano es un animal, ciertamente es un animal en el que la animalidad es un problema, ya que existe el sujeto: lo que distingue al humano de los demás animales es que es un animal para el que su animalidad es problemática.

La escisión causada por el lenguaje, manifestada en nuestros equívocos, en la lengua, en la voz como objeto que estorba la comunicación, en nuestro continuo intento de demostrar que *sí* o que *no* somos animales, es apuntada en este exceso por encima del significado de las palabras. La comunicación humana, entonces, está bajo la condición de habitar en el exceso de sentido. El humano es un animal que no solo habita el universo del lenguaje y del sentido, sino que, por esa misma razón, contiene en su interior la alteridad del sinsentido mismo, y esto es lo que no le permite reducirse a su animalidad.

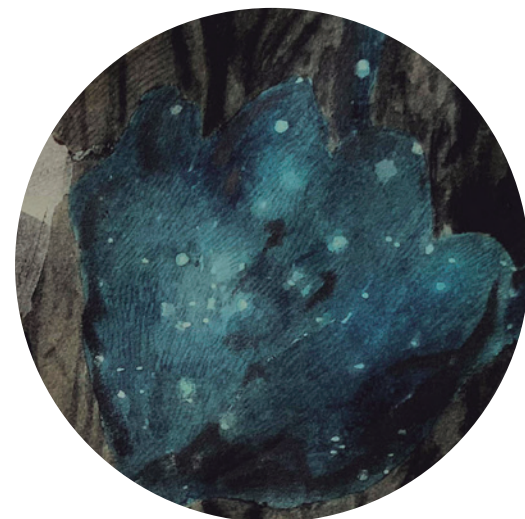
Si es la alteridad lo constitutivo de lo humano, entonces el humano no está frente a los demás animales a nivel de la diversidad biológica, sino como *diferencia*.

32. Slavoj Žižek, *Less than Nothing* (Londres: Verso, 2012), 166.

La afirmación misma de “nosotros solo somos otros animales en el planeta” revela un enunciado evidentemente cierto para la ecología y la biología, pero una posición de enunciación que lo niega: somos los únicos animales que hacen esa declaración, que no solo emiten sonidos que tienen un significado, sino que *hablan* en el exceso de sentido.

Así, lo que introduce el humano no es simplemente un 1 más que se suma a la lista de los animales que han poblado el planeta, sino que es un corte fundamental que crea la totalidad animal. Es decir: el propio hecho de que el humano, un animal como los demás, haga este señalamiento de ser “solo un animal” ya demuestra que no solo es un animal diferente, sino que él mismo es la diferencia animal. El momento de la verdad del humano no se agota en la herida narcisista darwiniana de enterarse que es otro animal en el mundo, sino en llevar este enunciado a la enunciación misma: el hecho de señalar esta condición de diversidad es lo que lo pone como una diferencia radical (y no solo diversidad).

Mientras que vemos a un perro, una abeja, un gato, una gallina y un caballo como animales que *son* perros, abejas, gatos, gallinas y caballos, notamos que el descentramiento del significante hace al humano un animal que es *como* un humano. Lo que define al ser humano es precisamente su nombre, donde hallamos el doblez necesario para afirmarse: el ser humano es un continuo intento de ser humano.



REFERENCIAS

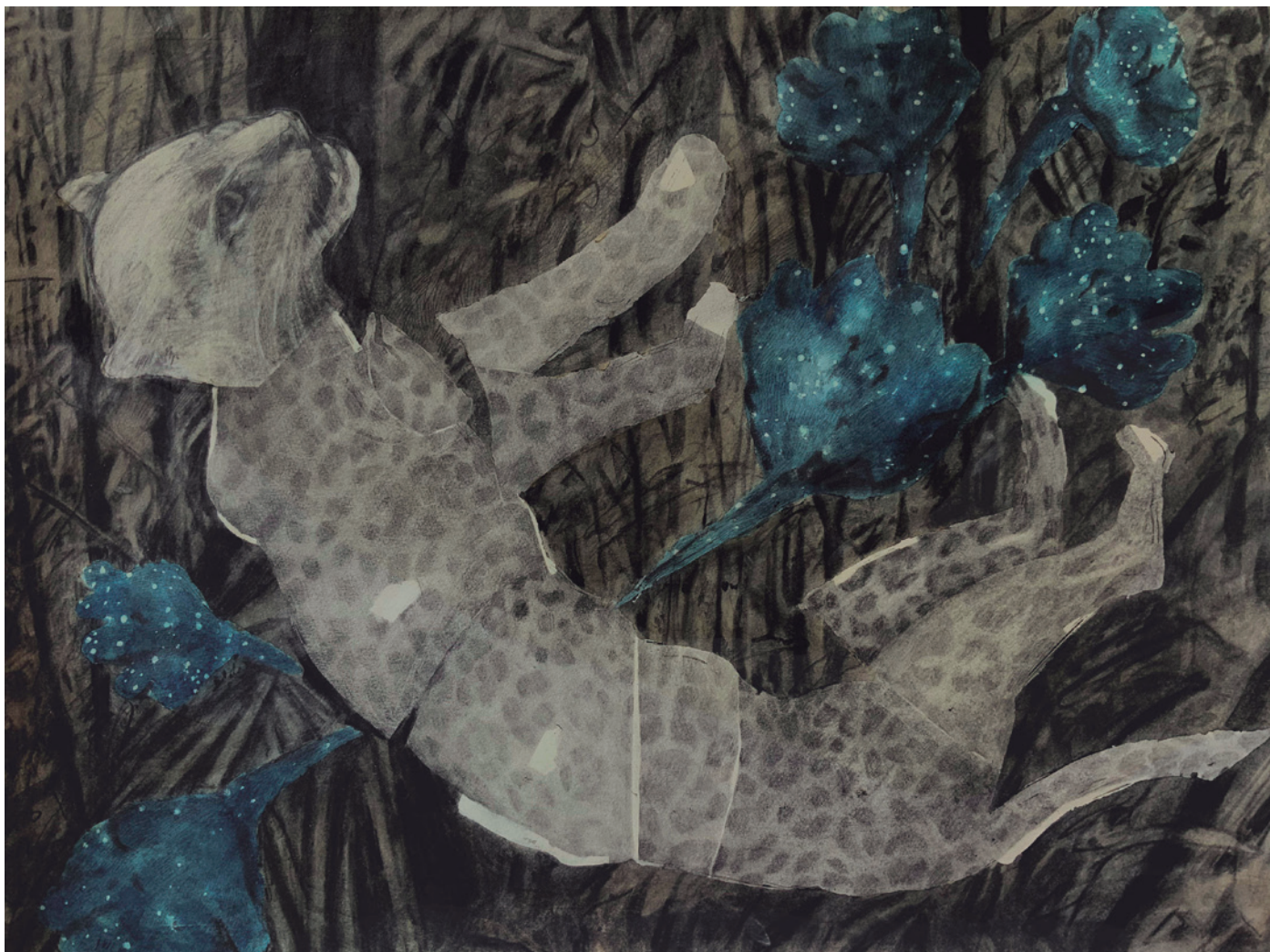
- BARNETT, S. A. *La conducta de los animales y del hombre*. Madrid: Alianza Universidad. 1972.
- BENVENISTE, ÉMILE. *Problemas de lingüística general I*. Ciudad de México: Siglo XXI. 1971.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós. 1981.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós. 2007.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973). Buenos Aires: Editorial Paidós. 2007.
- LACAN, JACQUES. “La significación del falo” (1958). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. “El psicoanálisis verdadero, y el falso” (1958). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. “Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology”. En *Pas-tout Lacan*, École lacanienne de psychanalyse. Disponible en <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-12-02.pdf>.
- LAURENT, ÉRIC. *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama Ediciones. 2016.
- MACOLA, ERMINIA Y ADONE BRANDALISE. *Bestiario lacaniano*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones. 2006.
- MCGOWAN, TODD. “Like An Animal. A Simile Instead of a Subject” (2018). En Thakur, G.

B. y Dickstein, J. M. (eds.). *Lacan and the Nonhuman*. Cham: Palgrave, 2018.

PÉREZ, MERYVID. *Pentandra*. Ciudad de México: Secretaría de la Cultura y las Artes de Yucatán. 2020.

RIBA, CARLES. *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico*. Barcelona: Anthropos. 1990.

ŽIŽEK, SLAVOJ. *Less than Nothing*. Londres: Verso. 2012.



Crítica al modelo animal en psicopatología: el caso de las obsesiones-compulsiones



DIEGO ENRIQUE LONDOÑO PAREDES*

Universidad Nacional de Colombia / Universidad Manuela Beltrán, Bogotá, Colombia

Crítica al modelo animal en psicopatología: el caso de las obsesiones-compulsiones

El modelo animal para conocer las supuestas bases de aprendizaje o neurobiológicas del trastorno mental ha tomado relevancia en los últimos 50 años. Se compartiría con algunos animales, como los perros o las ratas, ciertas organizaciones neurológicas de base y conductas sensorimotoras. Estas fallarían y las conductas producidas se asemejarían en animales a las del humano cuando enferma, caso de las obsesiones-compulsiones. Sin embargo, surge una serie de problemas conceptuales de esas extrapolaciones, ya que la descripción en cuanto acciones con sentido que les atribuye el psicoanálisis a estos síntomas no corresponde a la conceptualización del modelo animal donde el contenido semántico desaparece. Este modelo presenta una cierta cantidad de inconvenientes que desdibujan la manera en que los pacientes referidos por Freud con neurosis obsesiva relataban su experiencia sintomática.

Palabras clave: modelo animal; neurosis obsesiva; acción; conducta; interpretación.

A Critique of the Animal Model in Psychopathology: The Case of Obsessions and Compulsions

The animal model, used to study the presumed learning or neurobiological bases of mental disorders, has gained relevance over the past fifty years. It assumes that humans share with certain animals, such as dogs or rats, some basic neurological organizations and sensorimotor behaviors. When these fail, the resulting behaviors in animals would resemble those observed in humans when ill, as in the case of obsessions and compulsions. However, a series of conceptual problems arises from such extrapolations, since the psychoanalytic description of these symptoms as meaningful actions does not correspond to the framework of the animal model, where semantic content disappears. This model presents several difficulties that blur the way patients described by Freud with obsessive neurosis reported their symptomatic experience.

Keywords: animal model; obsessive neurosis; action; behavior; interpretation.

Critique du modèle animal en psychopathologie: le cas des obsessions-compulsions

Le modèle animal, utilisé pour étudier les supposées bases d'apprentissage ou neurobiologiques du trouble mental, a pris de l'importance au cours des cinquante dernières années. Il postule que l'être humain partage avec certains animaux, comme les chiens ou les rats, certaines organisations neurologiques fondamentales et des conduites sensori-motrices. Lorsque celles-ci échouent, les comportements produits chez l'animal ressembleraient à ceux de l'humain malade, comme dans le cas des obsessions-compulsions. Cependant, ces extrapolations soulèvent une série de problèmes conceptuels, puisque la description psychanalytique de ces symptômes comme actions porteuses de sens ne correspond pas à la conceptualisation du modèle animal, où le contenu sémantique disparaît. Ce modèle présente ainsi plusieurs inconvénients qui effacent la manière dont les patients décrits par Freud comme atteints de névrose obsessionnelle relataient leur expérience symptomatique.

Mots-clés: modèle animal; névrose obsessionnelle; action; conduite; interprétation.



CÓMO CITAR: Londoño Paredes, Diego Enrique. "Crítica al modelo animal en psicopatología: el caso de las obsesiones-compulsiones". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 103-116, doi: 10.15446/djf.n23-24.124761.

* e-mail: delondonopa@unal.edu.co

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán



La experimentación es el método científico más habitual y aceptado desde que el positivismo lógico (fusión entre el empirismo y la lógica formal) domina las esferas epistemológicas de las ciencias. Esta doctrina filosófica es habitualmente subterfundida por la lógica hipotético-deductiva en la que una hipótesis se deriva de la teoría y después se prueba deductivamente a partir de datos empíricos recolectados; normalmente esto se realiza asentándose en experimentos de algún tipo en los que se eliminan o controlan, en la medida de lo posible, las condiciones que se entiende quedan por fuera del ámbito del experimento o que distorsionan las variables de ese experimento. Que los cambios observados sean debidos al experimento y no al azar, o a factores externos, por ejemplo.

El campo de la psiquiatría y la psicología no han estado exentos de esta tradición metodológica y epistemológica. Es el caso de la psiquiatría biológica y la conductual en donde se ha pretendido comprender la patogenia de los trastornos mentales apoyándose en dispositivos experimentales a partir de modelos de la enfermedad mental ofrecidos por animales. Como lo sugiere P.-H. Castel¹, el principio de esos modelos animales es bastante intuitivo. Compartimos con muchos animales un cierto grado de anatomía y neurofisiología; p. ej., la similitud de nuestro sistema nervioso con otras especies es algo patente para muchos biólogos y médicos. Lo anterior es de mucha utilidad, ya que muchos psiquiatras y psicólogos consideran que en los trastornos mentales ocurrirían ciertos fenómenos neurobiológicos y conductuales (kinestésicos, sensorio-motores, etc.) que pueden ser medibles, pero también observables en calidad de conductas molares desplegadas, en este caso, las que produce el animal puesto en condiciones óptimas en laboratorio. Por ende, se puede en un dispositivo experimental reproducir en animales conductas motoras típicas del trastorno mental en humanos, de donde se puede *deducir* qué pasa en ellos cuando ocurren esas conductas (ya sea que impliquen a la neurofisiología o aprendizajes comportamentales según la teoría que las precede). Se consigue entonces concebir un aparataje explicativo con bases empíricas que rindan cuenta del malestar mental a partir de lo que se deduce de la observación de la conducta del animal puesto en condiciones similares a las del trastorno en humanos. Por consiguiente, para estos investigadores, la vida social, las manifestaciones altamente relacionales, simbólicas y lingüísticas del trastorno mental

1. Pierre-Henri Castel, *L'esprit malade. Cerveaux, folies, individus* (París: Éditions Ithaque, 2009).

son solo la superficie o el barniz de lo que en realidad depende de un “trasfondo animal”² inherente al ser humano.

Sin embargo, y siguiendo los preceptos del positivismo lógico, este modelo y las conductas observadas en el animal dentro del dispositivo experimental dejan un espacio muy grande a la *interpretación subjetiva* del experimentador, quien generalmente no es etólogo. Todo un anatema, pues eso es abrirles las puertas a sesgos subjetivos de todo tipo, a prejuicios morales y culturales, en pocas palabras a falsar los datos. En este caso, los vestigios del deseo en la interpretación del experimentador en cuanto a su experimento deben ser anulados o ignorados por completo. Empero, a pesar de los esfuerzos de rechazar lo que perturbe al dispositivo, es claro que el deseo y los efectos del lenguaje y del significante terminan por regresar de una forma certera cuando se le hace decir al animal lo que él hace. Esto, incluso, llegando a poner en entredicho las conclusiones de los experimentadores y la validez misma del modelo animal de los trastornos mentales. Los esfuerzos de estos experimentadores se han centrado en cuatro aspectos importantes, según Castel, para evitar las derivas de la significación y los “sesgos” subjetivos en la observación. Pero solo mencionaré dos de ellos que a mi juicio son los más pertinentes:

- 1) Instalar el dispositivo y sus resultados en el campo de lo prelingüístico y presimbólico en el humano, o en el de lo protolingüístico y protosimbólico en el animal. Lo que interesa es saber lo que ocurre antes de la formación del significado y el sentido verbal, o sea, todo lo que es presemántico e infraconsciente a toda actividad verbal posible. Por ello, se busca no tomar en cuenta las facultades superiores, prácticamente presentes en el humano y, posiblemente, en algún grado en simios superiores (bonobos, etc.) y algunos mamíferos acuáticos (delfines, etc.). “Sobre este umbral, entonces, en donde ni la semántica de alto nivel, ni las formas superiores de la interacción intervienen, la distancia es mínima con los trastornos cognitivos que se pueden inducir en el animal...”³. Trastornos cognitivos, e incluso motores o comportamentales, como se verá más adelante. Esto es, centrándose entonces en “endofenotipos”, o rasgos intermediarios entre el síndrome psiquiátrico, como tal, y anomalías más basales, pero a la vez más fáciles de aislar y cuantificar. Por ejemplo, entonces, es más fácil medir la ansiedad que focalizarse en el síndrome de fobia social; o más fácil observar y cuantificar un comportamiento de “abandono del rol natural de crianza” en una rata madre que estudiar la esquizofrenia en cuanto síndrome.
- 2) Esquivar por completo la presencia de la consciencia humana, y yo agregaría también del sujeto del inconsciente. La idea es centrarse en el nivel prerreflexivo

2. *Ibíd.*, 45.

3. *Ibíd.*, 51.

que debemos compartir con el resto de los animales, es decir, esos procesos mentales inferiores (memoria, atención, sensori-motricidad, conductas de base, etc.). En principio parecen menos contaminados por las posiciones subjetivas del sujeto humano, menos influenciados por los procesos psicológicos superiores (lenguaje, pensamiento, etc.). Sin embargo, este último punto es bastante cuestionable según los trabajos de L. Vygotski⁴, quien señalaba que los procesos de memoria y atención, de bajo nivel, no son “evolutivamente naturales” en la medida en que suponen el control (de otros y del propio individuo) del comportamiento a través del uso de elementos mediatizadores (el signo, la palabra, etc.). De allí que suponer que la atención y la memoria en el humano permanezcan “puras” y no contaminadas por el lenguaje y el entorno es una idea bastante cuestionable.

Pero todas estas tentativas del modelo animal, ya provenientes de la psicología conductual desde los experimentos de I. Pavlov, no están exentas de dudas y cuestionamientos. Especialmente, cuando el modelo pretende extrapolar la conducta artificial del animal en laboratorio al mundo de la psicopatología humana. Poniendo a un lado el llamado “dilema del mundo real o el laboratorio”⁵, donde se observan todas las limitantes e inconvenientes de buscar generalizar resultados de laboratorio a la situación en la vida por fuera del laboratorio, el trastorno mental —tal y como el psicoanálisis lo ha venido describiendo en más de un siglo— parece implicar características y cualidades que van más allá de lo que el animal podría ofrecer —en todo caso, en especies evolutivamente sin acceso al lenguaje ni a lo simbólico—. Ello teniendo en cuenta que la mayoría de los animales de laboratorio continúan siendo especies roedoras y caninas. Sin embargo, lo que se busca en esas especies dentro de esta lógica experimental no es ver cómo emerge lo animal —lo instintivo y aparentemente compartido con el resto del reino animal— de dentro de lo humano, sino al contrario: ¿cómo situar *lo humano* en el animal dentro del dispositivo? Entonces, lo que buscan estas experiencias con animales no es demostrar la “parte animal” escondida en el hombre, sino lo “humano” que podemos ver en el animal bajo experimento. Se trataría entonces de antropomorfizar al animal, y no de animalizar al hombre. Sin embargo, ese “animal humano”, o, más bien, humanizado, no es más que una ficción. No se trata de una suerte de atributo ontológico real profundo a la espera de ser descubierto o puesto al desnudo⁶, sino que se trata de una construcción conceptual *in abstracto* y metodológica.

Bajo estas premisas, el trastorno mental parece quedar desdibujado cuando se busca adaptarlo a roedores o canes en un dispositivo. Porque si algo ha de resaltarse es

4. Lev Vygotski, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (Barcelona: Crítica, 2000).

5. Gijls A. Holleman, Ignace T. C. Hooge, Chantal Kemner y Roy S. Hessels, “The ‘real-world approach’ and its problems: A critique of the term ecological validity”, *Frontiers in Psychology* 11 (2020): 721. Disponible en: 10.3389/fpsyg.2020.00721.

6. Castel, *L’esprit malade. Cerveaux, folies, individus*, 50.

que el psicoanálisis ha sabido trazar un boceto rico en contenido de las propiedades formales y sustanciales de lo que llamamos actualmente trastorno mental. Freud pudo determinar que las neurosis (junto con sus avatares dentro de la psicopatología contemporánea) son altamente relacionales, dependientes del Otro y del encuentro con la sexualidad mediatizado por este Otro, del conjunto de significantes que favorecieron o no la inscripción del sujeto dentro de una filiación, todo esto *bajo el imperio del lenguaje y lo simbólico*. Imperio constituido por y en el campo del gran Otro, o sea, el de las prácticas y del contexto de empleo de los significantes. Las neurosis no se limitan a un defecto en el desarrollo neurobiológico y de las facultades cognitivas, o a aprendizajes infortunados. Todo lo anterior podría incluso leerse como más concomitante, implícitamente consecuente, que necesariamente desencadenante de las neurosis. Esto genera dos preguntas que buscaré dilucidar en este escrito: dentro del modelo animal de esta psicopatología biológico-conductual, ¿estamos hablando de las mismas cualidades y propiedades de eso que llamamos el “síntoma”? En otras palabras, ¿nos referimos a lo mismo en psicoanálisis que en esta psicopatología “animal” cuando designamos en calidad de síntoma a una serie de conductas? Y, por consiguiente, ya bajo forma casi de respuesta a la anterior pregunta, ¿cuál es el problema lógico-conceptual detrás de este planteamiento psicopatológico?



LA NEUROSIS OBSESIVA CONDUCTISTA Y BIOLÓGICA:

LA CONDUCTA EN EL MODELO ANIMAL

Voy a apoyarme en el ejemplo de la neurosis obsesiva, que en la actualidad se conoce como trastorno obsesivo-compulsivo (TOC). Ese cambio se debe, entre otros, al modelo animal como una de las principales fuentes epistémicas de esta mutación, no solo en su denominación, sino en el concepto mismo que surgió en el psicoanálisis y que se metamorfoseó en lo que hoy conocemos como TOC; guardando algunas semejanzas fenoménicas entre ambos paradigmas⁷. El TOC es actualmente descrito por psicólogos y psiquiatras como el caso en donde una persona es víctima de pensamientos repetitivos e intrusivos (obsesiones) o de gestos ritualizados (compulsiones) que repite sin ninguna razón aparente —pueden parecer irracionales o conductas cuasi-impuestas y que la persona no puede abandonar voluntariamente⁸—.

En el intento de alejarse de lo que proponía el psicoanálisis, los investigadores de la psicopatología conductual favorecieron otro tipo de metodología apoyado en otro bagaje epistemológico y que estaría en el origen de esta mutación de la neurosis obsesiva freudiana. Decidieron trasladar o reproducir en laboratorio mediante la experimentación con animales lo que serían conductas obsesivas y compulsivas

7. Pierre-Henri Castel, “De la névrose obsessionnelle aux TOC: remarques sur le passage du paradigme psychanalytique au paradigme cognitivo-comportementaliste”, en *Psychothérapie et société*, ed. por Françoise Champion (París: Armand Colin, 2008), 186-202.
8. Freud propone una descripción mucho más completa en: Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)” (1916-17), en *Obras completas*, vol. XVI (Buenos Aires: Amorrortu), 236-237.

("neurosis experimentales"), y más precisamente lo que sería la etiopatogenia del toc. Este trastorno es algo que se puede ver, según el conductismo, también en animales, reproducible en laboratorio y objetivable. Se trataría de una conducta desadaptativa aprendida o condicionada. Es decir, que responde a la ley básica del condicionamiento clásico y del operante. Las neurosis humanas pueden ser puestas en paralelo con las neurosis experimentales, en tres puntos principales: la adquisición por aprendizaje, la generalización del estímulo primario y la eliminación por desacondicionamiento⁹.

Uno de los principales experimentos animales data de la década de 1960, es retomado por R. Metzner¹⁰ pero realizado por Fonberg, y consistía en una primera fase en donde se entrenaba a un grupo de perros para que realizaran una reacción instrumental de evitación (levantar la pata) utilizando la comida como refuerzo. Fonberg enseñó a los perros a que ejecutaran una reacción específica ante un estímulo condicionado (el estímulo era un electrochoque para unos perros, o un fuerte soplido en un oído para otros). Si el perro levantaba la pata delantera (reacción de evitación) ante la vista de la fuente del estímulo, no recibía la descarga eléctrica o el soplido, y enseguida se le administraba comida (recompensa).

En la segunda fase del experimento se sometía al perro a una situación conflictiva donde se le presentaba comida asociada a un estímulo condicionado (un ruido cualquiera), lo que lo convertía en un estímulo excitador generando producción de saliva, así como otras respuestas fisiológicas. Poco a poco, al estímulo condicionado no se le asociaba más la presencia de comida, simplemente el ruido sonaba, pero no había comida. Esto llevaba al estímulo a una fase de extinción de las respuestas fisiológicas, pero conllevando a eventos conflictivos y de estrés de tipo "neurótico" para el perro (según la neurosis experimental de Pavlov). O sea, la respuesta de evitación de alzar la pata aparecía sin más en esta fase del experimento. Al perro no se le amenazaba de electrochoque ni soplido de aire, empero producía esta respuesta de evitación. De igual modo, los perros que habían recibido los soplos de aire en el oído presentaban movimientos de sacudida (*shaking-off*) durante esta segunda fase. Esto quería decir, según los investigadores, que cuando el animal era puesto en una situación de estrés o ansiedad no encontraba la reacción adecuada para la situación, sino que retomaba conductas que ya hacían parte de su repertorio de reacciones de evitación a situaciones de estrés. Las conductas de evitación se aprenderían y se "fijarían" ante una situación "traumática", utilizándose ante cualquier situación desbordante así no fuese la reacción más acorde a esa situación. Para los investigadores, esto tendría todos los rasgos y características de las obsesiones-compulsiones. Los rituales compulsivos serían como reacciones de evitación aprendidas que se repiten ante posibles estímulos ansiógenos.

9. Joseph Wolpe, *Práctica de la terapia de la conducta* (Ciudad de México: Trillas, 1988).

10. Ralph Metzner, "Some experimental analogues of obsession", *Behaviour Research and Therapy* 1 (1963): 231-236.

A pesar de la importancia que tuvo este tipo de abordaje eminentemente conductual y basado en las teorías del aprendizaje, perdió fuerza al interior de la psiquiatría biológica, que ya no se sirve de la idea de un aprendizaje de conductas improductivas y de evitación. Desde hace más de treinta años la investigación pasó a otro plano. Ahora es una cuestión de neurotransmisores y de neurofisiología hacia donde se ha dirigido el interés investigativo, el modelo conductista ya rebasado por esta psiquiatría. Se induce a ratas conductas que se asemejarían a verificaciones compulsivas mediante alguna sustancia neuroestimulante.

Por ejemplo, se les administró clorhidrato de quinpirole, un agonista de la dopamina, a un grupo de ratas puestas en una mesa de vidrio con barreras para que no se escapasen¹¹. Se colocaron en la mesa ciertos objetos diversos para que interactuaran con ellos; fueron grabados en video todos sus movimientos y contabilizados de diversas maneras por computador. Se observó que el grupo de ratas con la sustancia tenía más tendencia y mayor frecuencia en regresar a lugares sobre la mesa o a objetos que solían frecuentar (lugares y objetos preferidos), y menor frecuencia en visitar otros sitios u objetos de la mesa, con respecto al grupo control. Además, las ratas con quinpirole llevaban a cabo conductas menos diversificadas sobre esos objetos o lugares preferidos que en el resto, es decir, en apariencia, conductas “ritualizadas”. Producían siempre los mismos tipos de movimientos con esos objetos o lugares preferidos; fuera de eso, girarían con mayor frecuencia en la misma dirección a su llegada y partida del objeto o lugar clave. La Y-BOCS (escala oficial para medir y diagnosticar el TOC en humanos) señala que las principales características de la compulsión en humanos son una mayor hesitación en abandonar el objeto de verificación, mayor frecuencia de actividad/verificación y mayor desinterés por otros objetos o sucesos del entorno del individuo entre los tiempos de verificación. Como las ratas bajo quinpirole parecen cumplir estos tres criterios, entonces se puede hablar de ratas obsesivo-compulsivas, según los investigadores del estudio. Además, todo parecería indicar que los sistemas dopaminérgicos del sistema nervioso estarían implicados en el TOC.

Todo lo anterior es bastante sugestivo, y daría la impresión de que lo que se hace en el laboratorio con el animal es idéntico a lo que le sucede al obsesivo-compulsivo humano. Al menos en cuanto a la compulsión, los investigadores suponen una validez de apariencia (*face validity*) para todo su dispositivo; esto es, partir del principio de que existe una semejanza de los fenómenos entre la conducta exhibida por el modelo animal y los síntomas específicos del trastorno en el humano. Pero es claro que el vaciamiento semántico y experiencial de la compulsión es patente en esta psicopatología y que esa validez se torna problemática. Son las conductas aprendidas y las reacciones determinadas por sustancias neuroquímicas lo que entra en esta esfera

11. Henry Szechtman, William Sullis y David Eilam. “Quinpirole induces compulsive checking behavior in rats: A potential animal model of Obsessive-compulsive disorder (OCD)”, *Behavioral Neuroscience* 112 (1998): 1475-1485.

12. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008).
13. Donald Davidson habla de una acción como un hacer que se caracteriza por razones del tipo “proactitudes” hacia su realización de ese hacer y por una actitud proposicional (del tipo creencia, suposición, pensamiento, recuerdo, saber, etc.) de que si se realiza dicho hacer se alcanzará la meta de la proactitud. Las proactitudes pueden ser el deseo, esencialmente, aunque también se pueden incluir anhelos, añoranzas, incitaciones, puntos de vista morales, principios estéticos, convenciones sociales, metas públicas y privadas, valores, etc., todo lo que pueda ser considerado como una actitud en pro de la realización de una acción. Ver: Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2013), y Diego Londoño, “Triangulación psicoterapéutica: Una alternativa al diagnóstico y tratamiento del Trastorno por déficit de atención/hiperactividad (TDAH)” (Tesis de magíster, Universidad Nacional de Colombia, 2021).
14. Charles Taylor, *The explanation of behaviour* (Londres: Routledge, 1964).
15. Kenneth P. Hillner, *Psychology’s Compositional Problem. Advances in Psychology 41, Series* (Amsterdam: Elsevier Science Publishing Co. Inc., 1987).
16. Y esto es dejando a un lado la idea de Lacan de la introducción del animal al significante por intermedio del experimentador en el famoso experimento de Pavlov, y que menciona brevemente en el Seminario 11.

como artificio clave, pero no delimitable e indeterminado. A partir de la distinción entre conducta (reacción) y acción (respuesta), podemos empezar a ver un primer aspecto distintivo, a pesar de que autores como Derrida hayan declarado que esta distinción entre reacción instintiva o condicionada y acción humana (respuesta) no sea tan fácil de realizar como muchos suponen¹².

Sin entrar en ese debate, se puede señalar que los partidarios del modelo animal se fundamentan en la idea de que *una conducta de base no puede en ningún caso ser explicada en términos de una acción*. Esto quiere decir, que no aceptan como explicación lo que implícitamente está presente en las acciones ordinarias humanas: las proactitudes y las actitudes proposicionales¹³; en pocas palabras, el deseo y la creencia, respectivamente. Para ellos, las creencias, el deseo y el propósito no explican la conducta, lo que la explica es la conexión entre los “receptores del estímulo” (externo o interno) y el “movimiento bruto” (*colourless movement*)¹⁴, y finalmente que el movimiento esté sujeto a las posibilidades naturales de base del organismo. El concepto de conducta, muy inspirado en el conductismo metodológico, parece ser algo que no tiene por qué contemplar siquiera un atisbo de intencionalidad o mínimo la existencia de un sujeto cognoscente o de un sujeto del deseo. La conducta figura como un fenómeno biológico o cambio de estado biológico, donde se debe integrar una interacción entre organismo y su entorno externo. Es la interacción entre el medio y el organismo lo que da como resultado la conducta. *Por ello, la conducta no implica una intencionalidad, no se concibe como acción; de allí el interés de estudiarla en animales*. Que no tenga intencionalidad implica que es un hacer o un despliegue que no tiene por qué ser acerca de algo, no tiene un objeto. Su composición sería material porque es el resultado de la activación de algún sistema efector o el movimiento físico de algún miembro, o del cuerpo en su totalidad, a través de un espacio físico. Entonces, la conducta puede ser vista en términos fisiológicos y medida en términos físicos¹⁵. El investigador que observa movimientos y comportamientos como *conducta* no le interesa el aspecto intencional ni semántico de los despliegues, verbigracia, no le interesa concebirlos como acciones.

Como se ve, lo que parece interesar es entonces la cantidad de movimientos como pura reacción ante un estímulo aprendido o inducido por neuroquímicos. Si no se tiene en cuenta el inconsciente ni el significante¹⁶ dentro de este modelo, tampoco si quiera la consciencia de que somos conscientes (reflexividad) de un movimiento o de un hacer que se ejecuta, y muchos menos la experiencia subjetiva del movimiento. El toc entonces figura para el conductismo como una *fijación* en una respuesta de evitación reforzada negativamente (alivio o reducción de la ansiedad).

En el caso de la psiquiatría biológica, no se requiere de aplicación de aprendizaje alguno, la conducta es pura reacción a una alteración neurofisiológica en donde la fijación estereotipada sobre un objeto no es clara que sea reacción a ansiedad o estrés alguno, sino una respuesta cuasimecánica a una estimulación inducida e interna a la fisiología del organismo donde la intención de la rata en torno a su conducta es totalmente desconocida.

LAS OBSESIONES Y COMPULSIONES EN CALIDAD DE ACCIONES: EL APOORTE DEL PSICOANÁLISIS

En el apartado *Sobre la teoría*, agregado en 1924 al caso del *Hombre de las ratas* (publicado inicialmente en 1909), Freud describe a la compulsión como un “ensayo de compensar la duda”, bajo la forma de una acción sustitutiva en la medida en que es la reactualización de una moción pulsional del pasado. La acción compulsiva hacia una tarea “ínfima” es el desplazamiento de una conminación obsesiva expresada en forma verbal. Ya sea constreñimiento para realizar o inhibir una acción. Y aquí se habla de acción, no de conducta o reacción. Freud hace hincapié en el hecho de que la búsqueda de sentido, en el juego regresivo con sus pacientes, demuestra la riqueza verbal y significativa de las compulsiones. Antes del acto final de la compulsión, cuya finalidad simbólica y significativa se diluye y se pierde por desplazamiento, ocurre una regresión del actuar al pensar. El origen, río arriba, de esta acción son “acciones sexuales infantiles del tipo del onanismo”¹⁷. La obsesión mental es una compulsión inhibida, asfixiada, que no pudo ser y donde está disuelto el juego de afectos y deseos entremezclados; principalmente, la culpa, la vergüenza, el placer y la insistencia de pulsiones sexuales. Si hay fijación para el psicoanálisis no es sobre una conducta de evitación aprendida, sino sobre un “fragmento determinado del pasado” del sujeto, en el cual este evento no toma en cuenta ni el presente ni el futuro; evento vivido como traumático, p. ej., una experiencia de goce de difícil tramitación¹⁸. No se trata de aprendizaje alguno, sino de una experiencia que gana su *significación* a partir de la vivencia en el cuerpo y que puede variar de un caso al otro. El sujeto no aprende, *significa*.

En el ensayo *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, Freud hace todavía más notorio este aspecto intencional y proposicional de las compulsiones. Las acciones obsesivas no están carentes de sentido, “están al servicio de sustantivos intereses de la personalidad y expresan sus vivencias duraderas y sus pensamientos investidos de afecto. Y lo hacen de dos maneras: como figuraciones directas o simbólicas: según eso, se las ha de interpretar histórica o simbólicamente”¹⁹. Esto nos da un espacio para ver que la idea de acción obsesiva, al menos en Freud, implica una intencionalidad y cuenta



17. Sigmund Freud, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” (1909), en *Obras completas*, vol. x (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 190.
18. Freud, “Conferencias de introducción...” (1915-17), 250-252.
19. Sigmund Freud, “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907), en *Obras completas*, vol. ix (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 103.

como acción; por ende, la compulsión tiene un propósito y es acerca de algo (simbólico o histórico), aunque ambos sean en principio no sabidos. El inconsciente figura como elemento clave en el síntoma de la neurosis obsesiva. Mediante una cadena asociativa se llegan a conocer las razones ligadas a otras experiencias, también de goce, que están en el origen de un síntoma neurótico. Aunque la finalidad de la acción obsesiva se pueda perder, el análisis ayuda a reencontrarla o a resignificarla retroactivamente. El trabajo en análisis permite descubrir e inferir aquello mediante la puesta en marcha del significante y el juego de proposiciones donde se despliegan las creencias, actitudes, recuerdos y saberes del sujeto junto con el deseo (las proactitudes) y sus aporías.

Si algo nos muestra Freud es cómo las compulsiones y obsesiones de muchos de esos pacientes —caso del hombre de las ratas— sacan a la luz voluntades y contravoluntades, en este caso desear algo y al mismo tiempo su negación. El neurótico parece decir: *“Lo que yo más deseo es sobre todo lo que no quiero”*. La omnipotencia del pensamiento, la anulación retroactiva, las fantasías obsesivas, la inhibición de la acción, guardan todas ellas la estela de esta contravoluntad. Esto no simplemente sitúa a las acciones obsesivas en calidad de acciones, como las describe D. Davidson, sino que muestra que las proactitudes para una acción gozan de todo tipo de paradojas y contradicciones. El deseo en Freud figura detrás de muchas acciones como en el alegato del prestatario del caldero averiado del que habla al final de la explicación del sueño de la inyección de Irma: el prestatario le replica al prestamista que se lo devolvió intacto, además que ya estaba agujereado cuando se lo prestó, y que finalmente él nunca le había pedido prestado caldero alguno²⁰. El conjunto de los tres alegatos da un retrato global de la contradicción que se observa en el deseo, es solo la individualización de cada alegato la que favorece su comprensión lógica como deseo proposicional.

Entonces, como busco recalcar, la descripción y el abordaje freudiano del síntoma obsesivo-compulsivo implica toda una profundidad proposicional y semántica de las acciones, por más de que estas hayan perdido para quien las produce su finalidad, que ya no sepa por qué las produce. Se debe hacer hincapié en el hecho de que Freud interpreta a un usuario del lenguaje, apunta a una verdad sobre el goce del síntoma, pero que mantiene en el horizonte esa tercera instancia que mediatiza las relaciones del significante y sus usos: el gran Otro. Esto quiere decir que la interpretación implica una intersubjetividad transferencial mínima donde el lenguaje esté involucrado.

20. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños (primera parte)” (1900), en *Obras completas*, vol. IV (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 140.

¿QUÉ SE LE HACE DECIR AL ANIMAL-HUMANO?

Habiendo ya trazado esta breve descripción teórica de las compulsiones o acciones obsesivas desde el psicoanálisis, se le puede entonces empezar a distinguir con relación

a lo que proponen los modelos animales del conductismo y la psiquiatría biológica. Porque las obsesiones-compulsiones en el caso del modelo animal aparecen totalmente desnudas de todo ese revestimiento lingüístico y significativo, ya que es incómodo, problemático, inoperacionalizable. Pero el precio a pagar por ello es bastante alto, ya que ahora no se sabe de qué hablamos cuando nos referimos a una obsesión o a una compulsión, pues lo que el paciente dice deja de ser relevante.

Para la psicopatología biológico-conductual lo que cuenta es el aura kinestésica, cuantitativa, a-subjetiva y a-semántica de la conducta, entonces, ¿qué es lo que se está describiendo? ¿Se describe a un animal en apuros atribuyéndole más de lo que el animal en efecto está experimentando? ¿Se le hace decir al animal más de lo que en realidad expresa? Porque el perro de Fonberg puede estar experimentando algo muy diferente de lo que se proyecta en él cuando alza la pata. El perro siente displacer, tensión, en todo caso deja entrever un cierto malestar. Pero ¿alzar la pata para evitar ser electrocutado es lo mismo que alzar la pata cuando no hay más comida? ¿El perro busca evitar el hambre en la segunda fase levantando la pata o sencillamente es su manera de pedir al otro comida, ya que se le había reforzado esa conducta con alimento? ¿No sería una conducta reactiva que se sobreañade a la campana que suena y después a la ausencia de comida? ¿Y si el perro solo está señalando su descontento o su confusión con este gesto, ya que no hay comida? Nada indica que sea una “compulsión” en el sentido estricto psicopatológico o en el que la tradición psicoanalítica la describió, más allá del aspecto mecánico del gesto.

Con la rata bajo quinpirole es todavía más aleatorio, ya que un agonista de la dopamina supone una sobreproducción de dicho neurotransmisor, al cual se le atribuyen todo tipo de eventos en el organismo. Van desde las funciones motoras y atencionales, pasando por las respuestas emocionales positivas (sensación de bienestar, placer, etc.) hasta la socialización. Y todavía son desconocidas otras funciones de la dopamina en la economía global del organismo. Por ende, una rata sobrestimulada en dopamina puede reaccionar de manera específica en torno a lo que los investigadores llaman sus objetos o lugares preferidos por motivos que no son claros; incluso podría ser por el placer que le genera volver a su lugar preferido, o por la excitación que produce en ella esa interacción, y no por compulsión ansiosa o el sentimiento de estar constreñida. Las lecturas de estas conductas se pueden diversificar y no permiten decretar conclusiones definitivas.

Todo lo anterior, a su vez, remite al problema de la interpretación de la conducta y de las acciones²¹. Ya que interpretar requiere como mínimo a *dos usuarios del lenguaje*, uno que juegue el papel del interprete y el otro del interpretado. Asimismo, interpretar,

21. Davidson, *Essays on actions and events* (2013); Taylor, *The explanation of behaviour*. (1964); Hillner, *Psychology's Compositional Problem. Advances in Psychology 41, Series*, (1987).

además de la perspectiva en segunda persona, sugiere que el deseo del interpretador esté implicado en la significación que libra. Este deseo, aunque elidido, conserva sus efectos sobre la interpretación. Por ello, ¿no fungiría aquí el deseo del experimentador como base proyectiva de sus interpretaciones sobre las conductas del animal?

Dos preguntas clave y a las que nadie, ni siquiera el investigador con su avanzado dispositivo, parece poder responder son: ¿qué pasa por la mente del perro o la rata cuando se mueve de determinada manera (alzando la pata o interactuando con un objeto)? ¿Cómo experimenta aquello? Precisamente, el perro o la rata no se puede preguntar por qué hace lo que hace. Y si es consciente de ello no podría *formular una declaración proposicional* de “alzo la pata cuando no hay comida por tal y tal...” o “interactúo con este objeto porque tal y tal”. La rata no consigue declarar que cuando ve el objeto preferido no puede impedirse interactuar con él por ciertas razones, como tampoco puede dar una variedad de descripciones de qué es interactuar con un objeto o qué es sentirse constreñida a interactuar con ese objeto. “Ya que de un animal no podríamos nunca decir que era consciente de la misma cosa (esto es, lo que para él es la misma cosa) bajo dos descripciones diferentes, ya sea en el mismo o en diferentes momentos. Por ende, el perro que escapa del objeto rojo no puede decir que es consciente de este como un objeto rojo”²².

Algo similar indica Lacan cuando sugiere que las neurosis experimentales de Pavlov no son efectos de neurosis por la simple razón de que no son analizables por medio de la palabra. “El principal interés de esas experiencias es enseñarnos el abanico diferencial en el animal al nivel de una percepción que no tiene nada de representación, forzosamente, ya que aquí no hay otro sujeto más que el sujeto del experimentador. En verdad, nosotros interrogamos al animal basados sobre nuestra propia percepción”²³. Entonces, es el investigador quien introduce al Otro, pero que no parece devolverle una verdad que le sea propia al emisor, verdad sustentada en ese Otro. Por consiguiente, el perro o la rata no puede darnos una razón, ya que hacerlo significaría atribuir un significado y para ello tendría que estar inmerso en una red de significaciones preestablecidas. Esto es, en el campo del Otro simbólico, tesoro de significantes, pero también del contexto de uso y empleo de esos significantes.

Esto implica, saber hacer uso de conceptos y de proposiciones en contextos diversos, pero también que nos *equivoquemos en el uso que hacemos de ellos y que expongamos contradicciones lógicas en ese uso*, como en el caso paradigmático del deseo. El perro o la rata no exponen al otro contradicción alguna sobre sus conductas, o en todo caso no podemos saber ellos qué saben sobre ellas —si es que algo saben—, dejándonos más expuestos que nunca a la especulación y a la deriva interpretativa. De la experiencia en primera persona de la rata o el perro no podemos saber nada, haciendo

22. Taylor, *The Explanation of Behaviour* (1964), 68.

23. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (París: Seuil, 1973), 207.

todavía más difícil librar una interpretación. De allí que Lacan, en *El atolondradicho*, indique que las señales entre miembros animales de una misma especie resulten en una comunicación sin fallas, certera; a diferencia del lenguaje humano, en donde reina el equívoco. Ahora bien, de la interpretación de lo que se comunica entre miembros de diferentes especies las cosas son aún muy inciertas.

CONCLUSIÓN

De los animales creemos saber más de lo que en realidad terminamos por saber. Si el que está en posición de interpretado no es usuario del lenguaje y, además, no está en transferencia con el intérprete, ¿cómo establecer la verdad situada en el lugar del Otro, si no es claro cuál es ese Otro en común para ser interpretado e intérprete? Esto supone hablar de algo que solo se mencionó de pasada: la transferencia y las neurosis como descritas dentro de la transferencia analítica. Esto nos hace suponer que una dimensión transferencial es condición a toda posible forma de interpretación y de lectura sobre el malestar mental (en todo caso una interpretación que libre una verdad). Esto desaparece completamente de estos modelos animales, ya que no hay transferencia posible.

Las enseñanzas de Freud sobre el síntoma neurótico, a partir de innumerables casos clínicos, indican el movimiento por desplazamiento de una representación reprimida a otra, del orden del significante; de un primer evento, en calidad de impresión de goce, a otros significantes que guardan relaciones de contigüidad y semejanza con el primero. El carácter lingüístico de la descripción freudiana del síntoma neurótico es innegable. Nuevamente, este es un punto que desaparece por completo, y que, expresamente, no quiere y no puede ser tomado en cuenta dentro del modelo animal del trastorno mental. Finalmente, para esta psicopatología “animal”, el campo conativo del trastorno mental pasa a un segundo plano; sus contradicciones, paradojas y frustraciones tan características en él no parecen contar más que como elementos accesorios que el modelo animal pasa por alto y que sabe de antemano inoperacionalizable e inaplicable.

Para concluir, vale destacar la frase “el ser hablante es un animal enfermo”, pronunciada por Lacan en una conferencia de prensa en Roma en 1974. Enfermos por y a causa del lenguaje, si somos animales es en la medida en que estamos también capturados por lo Imaginario, pero de igual modo somos seres vivos dependientes del campo de la vida y el entorno natural, en donde el acceso a lo Real es a través del síntoma, “la manifestación de lo Real a nuestro nivel de seres vivos”²⁴. El síntoma deja entrever algo de lo Real para el *hablanteser*, nos confronta a él, pero podemos, en



24. Jacques Lacan, *Conférence de presse du docteur Jacques Lacan au Centre culturel français à Rome, le 29 octobre de 1974* (1974). Disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/29-10-74-Rome-1.pdf>

calidad de hablantes, dar testimonio de ese encuentro y lo que esto pueda querer decir en el orden del sentido más allá de lo Imaginario y de lo biológico.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTEL, PIERRE-HENRI. "De la névrose obsessionnelle aux TOC : remarques sur le passage du paradigme psychanalytique au paradigme cognitivo-comportementaliste". En *Psychothérapie et société*, editado por Françoise Champion. París: Armand Colin, 2008, 186-202.
- CASTEL, PIERRE-HENRI. *L'esprit malade. Cerveaux, folies, individus*. París: Éditions Ithaque, 2009.
- DAVIDSON, DONALD. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "La interpretación de los sueños (primera parte)" (1900). En *Obras completas*, vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" (1907). En *Obras completas*, vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" (1909). En *Obras completas*, vol. X. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)" (1916-17). En *Obras completas*, vol. XVI. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- HILLNER, KENNETH P. *Psychology's Compositional Problem. Advances in Psychology 41, Series*. Amsterdam: Elsevier Science Publishing Co. Inc., 1987.
- HOLLEMAN, GIJS A.; IGNACE T. C. HOOGE; CHANTAL KEMNER Y ROY S. HESSELS. "The 'real-world approach' and its problems: A critique of the term ecological validity". *Frontiers in Psychology* 11 (2020): 721. 10.3389/fpsyg.2020.00721
- LACAN, JACQUES. *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). París: Éditions du Seuil, 1973.
- LACAN, JACQUES. *Conférence de presse du docteur Jacques Lacan au Centre culturel français à Rome, le 29 octobre de 1974, 1974*. Disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/29-10-74-Rome-1.pdf>
- LONDOÑO, DIEGO. "Triangulación psicoterapéutica: Una alternativa al diagnóstico y tratamiento del Trastorno por déficit de atención/hiperactividad (TDAH)". Tesis de magíster, Universidad Nacional de Colombia, 2021.
- METZNER, RALPH. "Some experimental analogues of obsession". *Behaviour Research and Therapy* 1 (1963): 231-236.
- SZECHTMAN, HENRY; WILLIAM SULLIS Y DAVID EILAM. "Quinpirole induces compulsive checking behavior in rats: A potential animal model of Obsessive-compulsive disorder (OCD)". *Behavioral Neuroscience* 112 (1998): 1475-1485.
- TAYLOR, CHARLES. *The Explanation of Behaviour*. Londres: Routledge, 1964.
- VYGOTSKI, LEV. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica, 2000.
- WOLPE, JOSEPH. *Práctica de la terapia de la conducta*. Ciudad de México: Trillas, 1988.



IV. ENTRE LA MIRADA DEL ANIMAL Y LA ANGUSTIA



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Grafito sobre madera | 90x90 cm | 2013



© Sara Herrera Fontán | No es color rosa | Técnica mixta sobre papel | 150x210 cm | 2010

La mirada del animal



HÉCTOR DEPINO

LETRA. Institución psicoanalítica, Buenos Aires, Argentina

La mirada del animal

The Animal's Gaze

Le regard de l'animal

La mirada del animal investiga la relación de dos pensamientos significativos del último siglo. Interroga la posición de Derrida en su cuestionamiento al lugar denegado al animal en la filosofía occidental y, al mismo tiempo, pone en consideración los conceptos formalizados por el discurso psicoanalítico de Lacan en relación con la imagen en el campo escópico y la mirada como objeto para el ser hablante.

Palabras clave: animal; mirada; denegación; filosofía; psicoanálisis.

The animal's gaze explores the relation between two major strands of twentieth-century thought. It examines Derrida's position in his questioning of the place denied to the animal within Western philosophy, while also bringing into consideration the concepts formalized by Lacan's psychoanalytic discourse concerning the image in the scopic field and the gaze as an object for the speaking being.

Keywords: animal; gaze; disavowal; philosophy; psychoanalysis.

Le regard de l'animal examine la relation entre deux pensées majeures du dernier siècle. Il interroge la position de Derrida dans sa remise en question de la place déniée à l'animal dans la philosophie occidentale, tout en prenant en considération les concepts formalisés par le discours psychanalytique de Lacan concernant l'image dans le champ scopique et le regard comme objet pour l'être parlant.

Mots-clés: animal; regard; dénégation; philosophie; psychanalyse.



CÓMO CITAR: Depino, Héctor. "La mirada del animal". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 119-129, doi: 10.15446/djf.n23-24.124762.

* e-mail: hdepino@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán



“Su mirada, cansada de ver pasar las rejas, ya no retiene nada más...”

R. M. RILKE

“Si no existiesen animales, la naturaleza del hombre sería todavía más incomprensible”

GEORGES-LOUIS BUFFON

Cuando un pintor se enfrenta, no sin angustia, a la tela en blanco, la única posibilidad que le queda es accionar una pincelada, un trazo. La materia así depositada sobre ella va construyendo un comienzo de diálogo entre los ojos del artista y la mirada de la obra en proceso. Este diálogo es sin palabras, aunque se hable de lenguaje pictórico, y marca encuentros y desencuentros, aún más, silencios que, como blancos de la representación, configuran la obra. Como señalan muchos artistas, se es “mirado por las cosas” entre las cuales, están las imágenes que van surgiendo. “Ser mirado” implica subjetividad y, por lo tanto, campo del Otro en el que se organiza el deseo.

Estos comentarios surgen de la dirección que pienso, pueden seguir estas notas, que, como metafóricamente nombramos, son pinceladas en donde los interrogantes van a ocupar un cierto espacio. Es al amplio campo de “lo visible” que, tal como titula a su obra póstuma Merleau-Ponty¹, implica “lo invisible”, hacia donde dirigiremos nuestras consideraciones. Dos razones: porque la propuesta editorial que hace la revista con la convocatoria de este número así lo indica; y porque la lectura de la obra de Jacques Derrida² en diálogo, tal vez, con el discurso psicoanalítico de Jacques Lacan me motiva.

Por otra parte, la frase: “La mirada del animal” implica dos términos que están sujetos a la interrogación. El primero ocupa un lugar preponderante en los desarrollos psicoanalíticos de los fenómenos del campo escópico y el segundo tiene el suyo en los cuestionamientos al pensamiento filosófico de occidente que, desde hace ya tiempo, plantea la necesaria revisión del concepto “antropocéntrico” de superioridad del hombre sobre lo que se llama, en singular general, lo animal.

1. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (París: Galimard, 1964), 17.

2. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008).

Y además, el nexo gramatical ¿es lo que se denomina un genitivo objetivo o subjetivo? ¿Se trata de la mirada hacia el animal o del animal que mira? En principio, lo dejamos abierto.

EN PRIMER LUGAR, UNA PINCELADA DEL POETA

En Rilke³, la imagen es síntoma. Algo que se piensa como la irrupción del Otro. Su “aprender a ver” forma parte de una dialéctica permanente entre el deseo de dominar lo visible y la sumisión a lo visual inmanejable. En carta a Lou Andreas-Salomé, este le plantea la dificultad que tiene para no ejercer la “violencia de la mirada”, que, según aclara, es un “querer apropiarse” de impresiones cuya especificidad es precisamente “imponerse”, sobrecoger al sujeto sin que este pueda hacer nada al respecto. Uno solo puede exponerse a las impresiones y dejarlas actuar, no es el “ojo soberano”, reafirma.

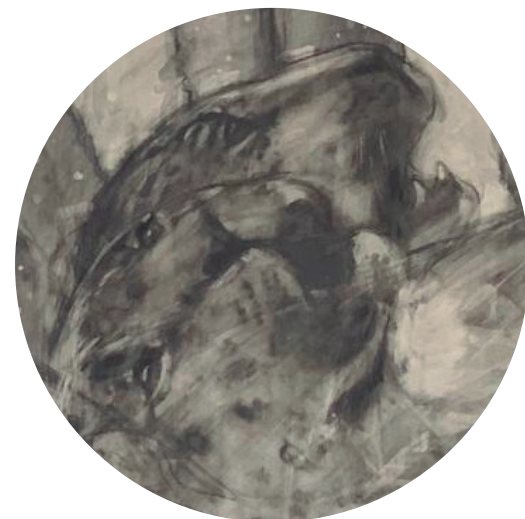
Y en su artículo sobre Rilke, Georges Didi-Huberman⁴ agrega que “La mirada abre tanto al sujeto como al objeto de ver”. Es evidente que la mirada no se confunde con el ver. Sobre el campo de la visión, en cierto modo pasivo para el sujeto, la mirada pone de manifiesto la intencionalidad, es decir, la actividad del sujeto, aunque, como señala Rilke, no es posible sin violencia.

Para el psicoanálisis, discurso que nos convoca, la anterioridad lógica de lo propiamente Otro determina al sujeto de lo inconsciente. Visible por los otros, el hombre es sobre todo aquel al que el Otro mira sin control. Desde los mitos de origen, por ejemplo en el Génesis, el Dios de la tradición judeocristiana “mira” su obra, la vida misma y la supuesta superioridad en el hombre, que “debe” dominar al mundo animal.

En la teoría freudiana, el concepto de pulsión (límite entre lo somático y lo psíquico) se separa del de instinto, no solo en la diferenciación con el “soma” animal, sino precisamente en la dependencia del hombre en el lenguaje que lo condena a fracasar en sus objetivos. El destino de la pulsión no logra alcanzar al objeto sino bordeándolo, y en esta distancia podemos localizar ese afecto único para el ser hablante que es la “angustia de castración”.

Por otra parte, desde la práctica analítica en relación con el síntoma neurótico, especialmente conversivo, como cierta ceguera, afonía, u otras manifestaciones en este sentido, observamos que el ojo y la laringe están “sujetos a un cierto ‘mal-goce’”. Nos referimos a la disyunción con respecto a la “mirada” y la “voz”, que son portadoras de un modo de goce propio. Decimos que se presentan como “desechos” de la función⁵ y es esta la creación de Lacan, al denominar a estas “caídas” como “objeto *a*”.

Es en relación con la primacía del Otro, que “lo visto y oído” original del texto freudiano da lugar a la formalización que plantea Lacan en su seminario *Los cuatro*



3. Rainer Maria Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 129-130.
4. George Didi-Huberman, “Falenas”, en *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2* (Santander: Shangrila Textos Aparte, 2015), 184.
5. Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 122.

conceptos⁶ de estos objetos, con su condición de no objetivos y “parciales”. Se suman así a los “recortados” por Freud, como pecho y heces. Sin embargo, hay que reconocer el lugar preponderante que le da a lo visual en su artículo *Las pulsiones y sus destinos*, aunque sin ubicarlo en la serie. Ahora, lo que en este eran estratos del desarrollo libidinal, las fases en Lacan son “puestas en escena y en escritura” de un cierto “drama”, cuya clave es este objeto *a*. La dinámica de ese drama, que es el trayecto de la pulsión, como señalamos anteriormente, es donde “estos fragmentos parciales tomados del cuerpo” permiten dar una cierta figura a este objeto *a*, aunque su particularidad sea la de ser irrepresentable. En particular, la “mirada”, que sabemos que es potencialmente “eludible”, solo necesita cerrar los párpados. Agreguemos también que, estos objetos, “mirada” y “voz”, hacen mediación del pasaje de la pulsión al inconsciente.

Así como en Freud el destete y el control de esfínteres nombran la pérdida irremediable, que llamamos “castración”, con la mirada y la voz, Lacan localiza el campo del Otro y del deseo. No solo como se define “el deseo”, “en calidad de deseo del Otro”, sino también como se define el “deseo al Otro”, como llamada “a ver”, que en su correspondencia con la demanda oral genera la “avidez” por la respuesta.

Avancemos ahora en el pensamiento lacaniano, señalando que la constitución del “yo” (*moi*) en el “estadio del espejo”, como *Gestalt* totalizante, ubica rápidamente una “falta en ser”, que en la experiencia se constituye como “hay algo que falta”. Lacan lo ejemplifica con la observación del “gesto espontáneo” del niño o la niña que, en su desnudez y enfrentados al espejo, tienden a cubrir sus genitales. Esta “falta en ser” es lo que el psicoanálisis nombra falo (*-phi*).

Otro aspecto, una pincelada más densa, es el trabajo que realiza Lacan en su *Seminario 11* de 1964⁷. A propósito de la aparición de la obra inconclusa de Merleau-Ponty que es publicada en ese año⁸, se ocupa en particular de lo que este define como “invisible”, en calidad de fondo donde emerge lo “visible”. En su imposibilidad de volverse visible, este invisible hace surgir, para Merleau-Ponty, la dimensión de lo “propiamente otro”, en su “potencia”, y que Lacan va a nombrar con mayúsculas y como “campo”.

Como señalamos con anterioridad, la clínica psicoanalítica nos ayuda a pensar los planteos teóricos. La particularidad del síntoma histérico, su “sentido”, introduce un “reproche” autodirigido por un “exceso” de goce de “cierta mirada” que hace que el órgano de la vista, a pesar de su integridad física, pierda su función. Encontramos acá la dimensión de goce que Freud nombra “placer de ver”. Existe entonces una división subjetiva que compete al objeto y que podemos entender como “esquizia” del ojo y la mirada.

6. Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2009).

7. *Ibíd.*, 81.

8. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (París: Galimard, 1964).

Continuando con el análisis que va generando Lacan en estos capítulos, remarca la idea de Merlau-Ponty de que el sujeto “vidente” está atrapado en lo que ve, y lo que ve es, además, él mismo. Es decir que la visión que ejerce la sufre también por parte de las cosas. Es este un momento de experimentación de una “pasividad radical” en la que vemos asomarse “el ser de goce de la mirada”. Somos mirados desde un afuera, lugar propio de lo “altero” y es en ese Otro, como horizonte, donde el sujeto encuentra su auténtica *Urstiftung*, es decir, el fundamento más original de su experiencia⁹. En resumen, cuando miro, no puede no suceder que *ipso facto* “eso” me mire. La mirada es respuesta a cierta mirada posada desde siempre... sobre mí. Así, el sujeto no está en el mundo atento a dominarlo, está en él como en un cuadro “formando una mancha” y siendo mirado por el objeto. Es el apólogo de la “lata de sardinas” citado por Lacan, que recordamos aquí. Durante una excursión con un grupo de pescadores, un marinero le pregunta a un joven Lacan por una lata que se distingue a lo lejos como punto luminoso, ¿la ves?, lo interroga y ante su negativa, en tono de broma, le dice: “no la ves, pero ella si te ve”. Este recuerdo, mucho tiempo después, lo lleva a pensar que, entonces, esa lata “lo miraba” en la medida en que él pasaba a formar parte del “cuadro”, es decir, del grupo formado por los trabajadores y en donde debía reconocerse como diferente, haciendo “mancha”.

En el último capítulo dedicado al tema, Lacan insiste:

[...] en el campo escópico, la mirada está afuera, soy mirado, es decir, soy cuadro. Lo que me determina fundamentalmente en lo visible es la mirada. Por la mirada entro en la luz y de la mirada recibo su efecto, de lo que se deduce que esta última es el instrumento por el que se encarna la luz y soy *foto-grafiado*.¹⁰

Propio del hombre, en su diferencia con el animal, insiste Lacan, es que puede evitar quedar preso de esta captura imaginaria, al poder aislar la función de la pantalla y usarla, introduciendo la dimensión de la “sombra” que genera que, con relación al deseo, la realidad solo aparezca como marginal.

Detenemos, por el momento, este recorrido, que muestra, a mi ver, las dificultades con las que se encuentra el discurso del psicoanálisis al teorizar un objeto que tiene diferentes presentaciones; que puede ser “causa” u ocupar un lugar positivado en el fantasma; que descompleta la imagen especular y que forma parte de los objetos para la pulsión; o que se atraganta en la garganta del significante. Es ese objeto denominado a que “encarna” el nudo central de la teoría en calidad de lo “imposible”, es decir, “lo real” de la “castración” y su manifestación como “angustia”. Estamos en, como se insistió, el campo del Otro, Otro del deseo y Otro del goce y del Otro barrado por el significante y agujereado por el objeto, todas puntas a considerar.

9. Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*, 122.

10. Lacan, *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), 116.

Un comentario más. Cuando Sartre en su libro¹¹ sostiene que “la mirada”, como reverso de la conciencia, puede verse, Lacan aprovecha esta idea del filósofo para afirmar que, “la mirada se imagina en el campo del Otro”. Tomando su ejemplo en forma sintética, cuando plantea que, estando dispuesto a observar por el ojo de la cerradura, un ruido súbito de hojas hace aparecer “una cierta vergüenza”, lo que Lacan explica entonces es ese “estar en el campo del deseo” donde se es mirado por otro/Otro, aunque sin verlo.

Me acerco así a una imagen que llamó mi atención, diría que me miró, cuando supe de la existencia del último libro de Derrida, que recoge la conferencia que produjo en Cerisy en 1997. Parte de esta fue publicada en el libro *El animal que luego estoy si(gui)endo*¹², dedicado en términos generales a cuestionar los pensamientos cartesianos que “niegan” “al animal”, capacidades reconocidas a “lo humano”.

En septiembre del 2001, Derrida recibe el premio “Theodor W. Adorno”, en Frankfurt¹³, donde muestra en su discurso los intereses que ocuparon su pensamiento durante toda la vida. Dice que admira y ama en Adorno “a alguien que no ha dejado de vacilar entre el ‘no’ del filósofo y el ‘sí, quizás’”, ese condicional que le atribuye a quienes tienen un pensamiento abierto. Dice que eso pasa “a veces” en el poeta, o en el escritor y también en el psicoanalista.

Derrida interroga al psicoanálisis, tanto que, en la continuidad de ese discurso, plantea que “si escribiese un día el libro en el que sueño”, este tendría siete capítulos, uno de ellos dedicado al psicoanálisis. Pero agrega también un último, “el capítulo que más placer me daría escribir, porque tomaría el camino menos recorrido” en la obra de Adorno y que trataría sobre “lo que se llama, con un singular general que siempre me ha llamado la atención, el animal, como si no hubiese más que uno...”.

Con este discurso, Derrida, da cuenta de un camino por el que la deconstrucción del ser humano, como gobernante y como quien ejerce el sometimiento sobre los demás seres vivos, pueda producir una reconstrucción ecológica, tal que permita la coparticipación de todos los vivientes y cuyo resultado sería resaltar “la dignidad del hombre en tanto que se reapropiaría de su animalidad”.

Giorgio Agamben señala esa dificultad:

El hombre existe históricamente *tan solo* en esta tensión; puede ser humano solo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; que, a través de su acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad.¹⁴

Volviendo al texto de la conferencia que nombra como “El animal autobiográfico”, encontramos su propuesta de análisis a partir de un acontecimiento. Pregunta:

11. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada* (Buenos Aires: Atalaya, 1993), 281.

12. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 122.

13. Jaques Derrida, *Fichus, Discurso de Frankfurt* (París: Galilée, 2002), 65.

14. Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002), 28.

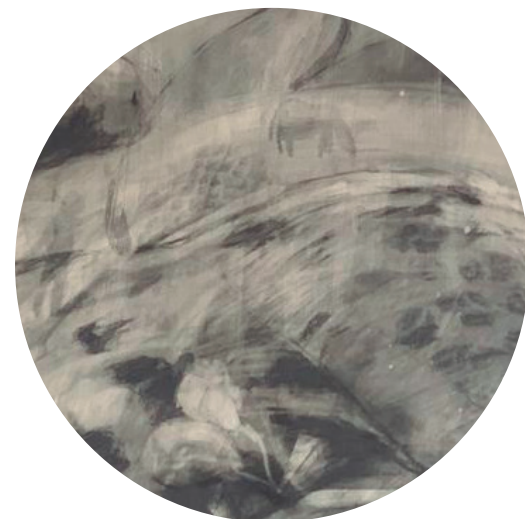
“¿podemos decir que el animal nos mira?” y “¿qué animal? El otro”. Y agrega: “¿quién soy en el momento en que, sorprendido desnudo, en silencio, por la mirada de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad en superar una incomodidad?”.

Esa dificultad se refiere a ciertos movimientos que quisiera poder reprimir, como cubrirse, pero que no logra y que ubica en los sentimientos de pudor y vergüenza por su estar desnudo. Y más aún, cuando se redobra luego en la “vergüenza de la vergüenza”. En un primer momento, lo que sería una mirada del animal le hace tomar conciencia de su desnudez y la vergüenza asociada, pero luego la pregunta va hacia la sinrazón de esa vergüenza.

Derrida dice: “Ocurre aquí algo que no debería tener lugar; como todo lo que ocurre, en definitiva, un lapsus, una caída, un desfallecimiento, una falta, un síntoma... es como si hubiera dicho o fuera a decir lo prohibido, algo que no se debería decir...” o como si algo hablara en él, más allá de su conciencia. Pero, *reconociéndole al animal un punto de vista* se reconoce a sí mismo como observado al precio de una vergüenza injustificable. En el momento de la experiencia, reconoce el ser despojado de sí mismo y dice: “El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato”¹⁵. El intercambio de lugares hace del animal el próximo, ya que uno puede estar en el lugar del otro como observado y como observador, pero donde el gato es al mismo tiempo “el otro absoluto, aquel que me impone su enigma”. Esta intercambiabilidad de lugares le permite a Derrida rechazar la discontinuidad cartesiana que marca un abismo entre los animales-máquina, indistintos, y el hombre, único y diferente, capaz de preguntar y responder y sujeto de un logos.

Más adelante va a interrogar fundamentalmente “esa mirada sin fondo” del animal que no es sino la “verdad desnuda” de cualquier mirada que se hace ver en los ojos del otro, en los ojos videntes y no solo vistos. Mirada que hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o lo ahumano. Derrida, marca el otro sentido del mirar, el de “ser concernido” por el animal, y sostiene que hay una línea de pensamiento que, partiendo de Descartes, incluye a Kant, Lévinas, Heidegger y Lacan a quienes atribuye el “síntoma de la denegación” de lo animal. “Esto no podría figurar como una negación entre otras. Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio”.

Me detengo en la escena descrita por Derrida, en la interrogación sobre la función del “cuadro”, ese “dar a ver” que le confiere esa cualidad apaciguadora y sosegante de la representación pictórica, ya que, como sostiene Lacan, frente a un cuadro es necesario “deponer la mirada”, la propia. Así se me hace presente un cuadro en donde una pareja de campesinos enfrentados parece rezar creando un clima de



15. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 26.

misterio, de Jean-Francois Millet, conocido como “el Angelus” y que obsesionó a Dalí hasta lograr encontrar, oculto por las capas de pintura, un objeto entre ambos personajes que lo implicaba en su historia personal. Más allá de la mirada presente en el cuadro, en ciertos ojos o en la luz, aún en la sombra, para el observador, esta se le oculta. Como señala Lacan, “todo cuadro es una trampa para la mirada no solo como *trompe-l’œil*. En cualquier cuadro, precisamente al buscar la mirada en cada uno de sus puntos, la verán desaparecer”.

Algo más en la descripción de la escena relatada por Derrida. Plantea una relación dual, especular, en la que podemos decir que “se ve, verse”, dimensión más cercana a la conciencia, pero, no obstante, aporta otros datos como la presencia de un tercero, una mujer que, aunque no forma parte de la experiencia, “es evocada”, “hecha presencia”. Si nos vemos tentados a ubicar en los ojos del gato/a, la mirada, estamos ignorando que es en esa terceridad donde tenemos que localizarla y es eso lo que agrega a la experiencia, los sentimientos de pudor y vergüenza. El ejemplo sartreano, comentado anteriormente, nos ayuda a pensar en la mirada imaginada.

Esto plantea un problema: no siendo la mirada del gato la que revela el sexo del hombre, lo que ve el animal sigue siendo desconocido, y lo sigue siendo el “Animote”, neologismo utilizado por Derrida, que acopla dos términos que, en francés, son “*animaux*” y “*mot*” y con lo que le daría la palabra.

En la continuidad del hermoso recorrido de su pensamiento y reafirmando su hipótesis de que Heidegger ha mantenido fuertemente la diferencia entre el hombre y el animal en su triple tesis que señala que “la piedra es sin mundo”, “el animal es pobre de mundo” y “el hombre es formador de mundo”, convoca a Lacan, en el tercer capítulo del libro, titulado “Y si el animal respondiese”.

Hace una lectura rigurosa de sus *Escritos*¹⁶ en especial *La subversión del sujeto* de 1960¹⁷ y critica afirmaciones que sostiene Lacan sobre el animal. Podemos resumir de la larga serie la no posesión de lenguaje, la no capacidad de engañar que engaña y la no posibilidad de borrar sus propias huellas, a lo que Derrida responde:

El auténtico soberano humano es el significante. [...] El hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante soberano. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto amo, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso, si quieren ustedes, para ser capaz de fingir que finge y por lo tanto de borrar la huella. Esta soberanía es la superioridad del hombre sobre la bestia [...]. Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano.¹⁸

Y continúa en esta denuncia de la negación como síntoma:

16. Jaques Lacan, *Escritos I y II* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975).

17. Jaques Lacan, *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975).

18. Jaques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)* (Buenos Aires: Manantial, 2010), 157.

Pero vayamos más lejos y planteemos un tipo de cuestión que me hubiera gustado generalizar, si hubiera tenido tiempo. *No se trata tanto de preguntar si se tiene derecho a negarle este o aquel poder al animal* (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, política, [...]) fingimiento de fingimiento, borradura de la huella [...], la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al “animal”), *cuanto de preguntarse si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto alguna vez el concepto puro, riguroso, indivisible en cuanto tal*. Así, suponiendo incluso que el “animal” sea incapaz de borrar sus huellas, ¿con qué derecho concede este poder al hombre, al “sujeto del significante”? ¿Y sobre todo desde un punto de vista psicoanalítico?¹⁹

La dimensión de la obra de Derrida y del discurso lacaniano me impiden sacar conclusiones, “tal vez, quizá” aproximar alguna posible articulación, por lo que, siguiendo con la metáfora pictórica, daré nuevas pinceladas, gestos que no son conclusivos.

En la tercera reunión del seminario sobre *La identificación*²⁰, presionado por su supuesto desinterés por “lo preverbal”, Lacan hace esa afirmación, que ha sido largamente comentada, “mi perra habla aunque no está plenamente en el lenguaje”, y agrega “pero ella *no* me confunde con otro”. ¿Juega con las “consonantes oclusivas” propias del canto, que asimila a los gestos y sonidos provocados por Justine, su perra, y las asocia con el canto de los pájaros?; tal vez, agrega, “su habla es como la de ellos”. Acerca y aleja al mismo tiempo las posiciones del animal y del hombre. Pero hay algo que los diferencia, “confundirlo con otro”, que es, para la experiencia del análisis, la posibilidad de generar “transferencia” y que solo le pertenece al “sujeto dividido por el significante”, que es el ser hablante.

Porque esto es lo que, a mi parecer, hace difícil acercar dos pensamientos tan disímiles en sus objetivos. Para Derrida, sería “deconstruir” una idea sostenida por la filosofía que implica el desconocimiento de lo que hace a los animales o, si se quiere, a “la animalidad”, mientras que en Lacan es la necesidad de lograr una “teoría del sujeto” como efecto de la articulación significativa, para la experiencia del análisis. Creo que la dificultad está en este punto: un “sujeto del significante” para Derrida y un “sujeto deseante, como efecto del significante”, para Lacan.

Encontramos en el seminario *De un Otro al otro*²¹ un nexo con el otro reclamo de Derrida sobre el ser capaz de borrar las propias huellas por parte del animal y donde aparece la diferencia de intereses. En las clases del 7 y 14 de mayo, retoma cuestiones desarrolladas en el seminario *La identificación*. Insiste en la diferencia entre el hombre y el animal; en relación con sus tres registros, R.S.I., dice:

19. *Ibíd.*, 163.

20. Jaques Lacan, *El Seminario, Libro 9. La Identificación (1961-1962)* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

21. Jaques Lacan, *El Seminario, Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

Si definimos lo real por la supuesta abolición del material simbólico, no puede faltarle nunca nada. Al animal, cualquiera que sea, a su muerte, en razón de un conjunto de efectos fisiológicos perfectamente adaptados, no se le puede llamar, efectos de hambre. Este es solo el final del organismo en tanto que soma. No falta nada. Los efectos por los que subsiste el organismo son lo imaginario, el *Umwelt*, que es una especie de halo, de doble del organismo. Para que la falta aparezca es preciso que “se diga” en algún lugar: *no hay cuenta*.²²

Es el número, en calidad de escritura, que la establece. Es por efecto de lo simbólico sobre lo imaginario que aparece el objeto *a*, que, como parte del Otro, lo descompleta haciéndolo “inasible”. Insiste:

El sujeto es quien borra la huella transformándola en “mirada”, que debe entenderse como hendidura o vislumbre, es por allí que él aborda lo que se refiere al otro que ha dejado la huella. Él ha pasado por allí, está más allá [...].

No es suficiente decir que un sujeto no deja huella. Lo que lo define y lo libera al mismo tiempo, eso por lo cual *el animal que habla* se distingue efectivamente de todo organismo vivo, es que *puede borrar sus huellas y borrarlas como tales, como “siendo” sus huellas [...]*. Para que se perciba mejor [...], lo llamaré *el que reemplaza sus huellas por su firma*.²³

Es Lacan que advierte del riesgo de convertir esto en un absoluto en contra de su intento de marcar los lazos de dependencia del sujeto. Es por lo que dice que “el significante nace de las huellas borradas” y estas huellas, que solo se borran para dar relieve a otras, tienen como soporte al objeto *a*. Da entonces un ejemplo, “una mirada”. En el orden del erotismo, se puede diferenciar la mirada de la huella en la medida en que la huella que deja esta mirada se inserta en la dimensión del *pudor*, que es solo propio del sujeto como tal.

Seguramente *el corte* predestina estos soportes definibles de modo *material* como mirada y voz para la función de ser lo que, reemplazando la huella, instituye esta especie de conjunto a partir de la cual se construye la topología que, en último término, define al Otro. [...] Tales son los cuatro *borramientos* —o las cuatro formas— con los que se inscribe el sujeto [...] en el campo del Otro.²⁴

22. *Ibíd.*, 269.

23. *Ibíd.*, 286, 287.

24. *Ibíd.*, 288, 289.

Es decir, como objeto *a*. El sujeto que originariamente ha sido “objeto” antes de su inscripción significativa ahora vuelve a serlo a través de su manera de goce. Porque *el goce no es simbólico sino real*.

Quedan abiertas, creo, varias articulaciones y preguntas, no obstante, como en pintura, el exceso de información llama a silencios. Continuará, en alusión al subtítulo del primer capítulo del libro de Derrida.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.
- ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, JACQUES. *Fichus, Discurso de Frankfurt*. París: Galilée, Collection *La philosophie en effet*, 2002. Edición digital de Derrida en castellano.
- DERRIDA, JACQUES. *Seminario La bestia y el soberano. Vol. I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGE. *Falenas. Ensayos sobre la aparición 2*. Santander: Shangrila Textos Aparte, 2015.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario, Libro 9. La Identificación (1961-1962)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario, Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *Escritos I y II*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975.
- RILKE, RAINER MARIA. *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- SARTRE, JEAN-PAUL. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Atalaya, 1993.





El animal divino. Desnaturalización de “lo humano” y construcción del “otro” animal



JORGE HERNANDO PACHECO GÓMEZ*

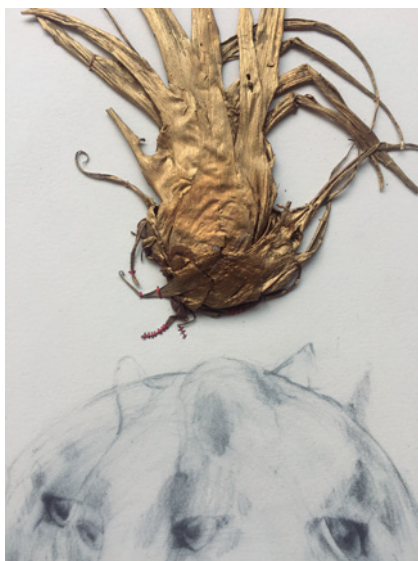
Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

**El animal divino.
Desnaturalización
de lo “humano” y
construcción del “Otro”
animal**

**The Divine Animal:
Denaturalization of
the “Human” and
Construction of the
Animal “Other”**

**L’animal divin:
dénaturalisation
de “l’humain” et
construction de
“l’Autre” animal**



CÓMO CITAR: Pacheco Gómez, Jorge H. “El animal divino. Desnaturalización de lo “humano” y construcción del “Otro” animal”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 131-143, doi: 10.15446/djf.n23-24.124764.

* e-mail: jhpachecog@unal.edu.co

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Algunas propuestas prepsicoanalíticas de Nietzsche describen la crueldad y el miedo, como los principios occidentales de humanización. En consecuencia, por negación, es construida la identidad de un “Otro” animal, no humano, temido, e inferiorizado valorativamente. En este animal quedan representados los valores naturales e instintivos de los que el humano toma distancia. Con la muerte, material y simbólica, de aquel animal, se construye y enaltece “lo humano”. De acuerdo con las formulaciones psicológicas del pensador alemán, es necesaria una transvaloración de los principios occidentales de humanización, para preservar aquello que, siendo vida, nos muestra lo Real y divino de nuestra animalidad.

Palabras clave: olvido; memoria; pulsión; cultura; animal.

Some pre-psychoanalytic proposals by Nietzsche describe cruelty and fear as the Western principles of humanization. Consequently, by negation, the identity of an “animal Other” —non-human, feared, and devalued— is constructed. In this animal are represented the natural and instinctive values from which the human distances itself. Through the material and symbolic death of that animal, the “human” is constructed and exalted. According to the German thinker’s psychological formulations, a transvaluation of Western principles of humanization is necessary to preserve that which, being life, reveals the Real and divine dimension of our animality.

Keywords: forgetting; memory; drive; culture; animal.

Certaines propositions pré-psychoanalytiques de Nietzsche décrivent la cruauté et la peur comme les principes occidentaux de l’humanisation. Par conséquent, par négation, se construit l’identité d’un “Autre” animal, non humain, craint et dévalorisé. Dans cet animal se trouvent représentées les valeurs naturelles et instinctives dont l’humain cherche à se détacher. Par la mort, matérielle et symbolique, de cet animal, se construit et s’exalte “l’humain”. Selon les formulations psychologiques du penseur allemand, une transvaluation des principes occidentaux de l’humanisation est nécessaire afin de préserver ce qui, étant la vie, révèle le Réel et le divin de notre animalité.

Mots-clés: oubli; mémoire; pulsion; culture; animal.



INTRODUCCIÓN

Se ha acostumbrado a definir al ser-humano como un animal, sea racional, político, metafísico; sin embargo, cada uno de aquellos atributos que acompañan y particularizan al “animal-humano” son despliegues, manifestaciones o elaboraciones de lo que llamamos “cultura”. De esta manera, si lo anterior se reduce a que el “humano” es un “animal cultural”, las preguntas que surgen son: ¿qué podemos entender por cultura?, ¿qué significa que un animal tenga cultura? y, ¿de qué manera la animalidad puede generar cultura?

La filósofa y escritora alemana Vanessa Lemm retoma los planteamientos de Friedrich Nietzsche para abordar aquellas preguntas. De acuerdo con la autora:

En oposición a las tradiciones occidentales del humanismo y la ilustración, Nietzsche se propone investigar a la cultura no como un fenómeno racional y moral sino como un fenómeno de la vida. 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, sino porque se encuentra invadida por la animalidad.¹

Esta inversión, presente en la obra de Nietzsche, que rescata Lemm, permite comprender “la razón” y “la moral” como fenómenos de la cultura, no como su origen. De igual manera, la cultura se presenta impregnada de una animalidad que la desborda y supera.

Alejándose de perspectivas biologicistas y espiritualistas, Nietzsche pretende superar el racionalismo antropocéntrico de la religión, la moral y la ciencia, desde donde se ha concebido a la cultura, desvinculada de la vida animal. Este punto de vista, llamado por Margot Norris “biocéntrico”,² promueve, en el pensador alemán, una diferenciación antagónica entre “cultura” y “civilización”.

La inversión que Nietzsche se propone como su gran obra fue anunciada en 1882 como “la muerte de Dios”, en la voz del loco, *Der tolle Mensch*, en el aforismo 125 de *La Gaya Ciencia*. Un año más tarde, sería Zaratustra, el profeta de la muerte de Dios, el encargado de predicar aquella muerte y el inicio de su camino transvalorativo.

1. Vanessa Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche, Cultura, política y animalidad del ser humano* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010), 26

2. Lemm retoma algunos planteamientos del libro *Beast of the Modern Imagination*, en el que dice: “[...] Margot Norris llama “biocéntrico” a este nuevo abordaje de la cultura que parte desde la perspectiva de la vida. [...], una “tradición biocéntrica” de pensadores, escritores y artistas (incluido Nietzsche) que no crean imitando al animal, a la manera del animal, sino que lo hacen en tanto que animal, con su animalidad tomando la palabra”. En *Ibíd.*, 16.

El isomorfismo entre aquel propósito anunciado en aquellas obras y su biocentrismo no deben ser vistos como una inversión de los valores, que mantiene la misma estructura, cambiando únicamente de dirección o sentido. Nietzsche no desconoce la grandeza de la razón humana, o de las construcciones de la cultura y la civilización. Mientras la tradición ilustrada y el positivismo ven al humano como legislador y juez de la naturaleza, Nietzsche intenta disolver aquel dualismo, observa y describe al humano, demasiado humano, pulsional, hablando educadamente en él su instinto animal.

He dividido este ensayo en tres partes principales, cada una corresponde a las tres preguntas formuladas al final del primer párrafo de esta introducción. De esta manera, en la primera parte abordo la pregunta sobre qué podemos entender por cultura; presento aquí el antagonismo nietzscheano entre cultura y civilización. La segunda parte tiene el propósito de analizar qué significa que un animal tenga cultura; se intenta comprender y superar el anterior antagonismo. La tercera parte tiene como objetivo explicar de qué manera la animalidad puede generar cultura; aquí se presenta el concepto “animal divino”, formulado en el título, en medio de la interrelación genealógica entre animalidad, olvido y memoria.

EL HOMBRE, ¿UN ANIMAL ENFERMO?, ¿QUÉ SIGNIFICA QUE UN ANIMAL TENGA CULTURA?

En la primera parte del Zarathustra, 1883, Nietzsche plantea una situación en la que su profeta, por amor a los hombres, desciende de la montaña y anuncia al superhombre; sin embargo, ante el desprecio y la risa por parte de las personas que allí estaban, él predicó:

¿Habrás que romperles antes los oídos, para que aprendan a oír con los ojos? ¿Habrás que atronar igual que timbales y que predicadores de penitencia? ¿O acaso creen tan solo al que balbucea? Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a eso que los llena de orgullo? “Cultura” lo llaman, es lo que los distingue de los cabreros. Por esto no les gusta oír, referida a ellos, la palabra *desprecio*. Voy a hablar, pues, a su orgullo.³

En aquella época en la que nació el Zarathustra, Nietzsche habla de una revelación con la cual su previo acercamiento a la biología y al positivismo se vio nublado ante el resplandor de su idea del eterno retorno. Desde esta nueva perspectiva, la imagen de unidad y ley que la religión y la ciencia pretendían encontrar en la naturaleza se pierde ante la presencia de una naturaleza caótica, llena de múltiples emanaciones de la voluntad de poder, que Nietzsche llama pulsiones (*Trieben*) e instintos (*Instinkt*).

3. Friedrich Nietzsche, “Zarathustra’s Vorrede, 5” en *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Berlín: Walter de Gruyter, 1968), 6. Aunque para las obras en alemán me apoyo en las traducciones al castellano más aceptadas, también me remito, con mayor preferencia, a las ediciones en su idioma original. En este caso, la cita de Nietzsche en alemán no habla de la cultura en la literalidad de la expresión *Kultur*/Cultura, sino de *Bildung*, formación como proceso, cultivo, relacionado con imagen, *Bild*. La traducción es mía.

Estas emanaciones, en calidad de voluntad de poder, pretenden ser más, y afirmar e incrementar su poder en la dominación de otras emanaciones. Esta visión de la naturaleza, la muestra como un escenario de constantes luchas y enfrentamientos entre todas las formas de vida, en función de una pluralización constante de formas de vida sustancialmente singulares. Debido a esto, para Nietzsche, cada célula de cada organismo es una memoria viva de las luchas y dinámicas que le antecedieron.

De esta manera, en su concepción de cultura Nietzsche toma distancia del espiritualismo, evitando las referencias antropomorfistas de la ciencia y la religión; pero también del materialismo, evitando caer en un biologicismo que reduzca la cultura a un medio de preservación de la especie. En ambos casos, el pensador alemán evidencia una desvinculación entre la cultura y la vida animal.

En la pasada cita del Zarathustra, la cultura es un motivo de orgullo en los hombres y es nombrada con el término *Bildung* mostrando su carácter formativo, de proceso, la imagen de sí que se va construyendo y cultivando. Los impulsos de los que ha surgido la cultura no son la simpatía, la compasión o la benevolencia; existen dos principios o impulsos que actúan en la emergencia o surgimiento de la moral. El primer impulso es el miedo, entra en la fase primitiva de la moral, en aquella etapa que es la más larga de nuestro desarrollo; desde ella, el miedo queda impregnado como impronta y se mantiene en todo el siguiente desarrollo. El miedo está en dos relaciones del hombre: primero, en relación con la naturaleza y, segundo, en relación con otros individuos. El miedo se presenta frente a aquello desconocido, aquello que no puede ser previsto y controlado, aquello que se muestra como una amenaza.

Nietzsche explica que esa permanencia del miedo en nuestro siguiente desarrollo se debe a que actúa como un mecanismo instintivo fundamental, encargado de impedir las variaciones o cambios respecto a situaciones que ya han podido ser dominadas y estabilizadas tanto frente a la naturaleza como frente a los demás. Aquellas situaciones controladas y estabilizadas son las costumbres; por tanto, son ellas el contenido primitivo de la moralidad y la cultura. Es común encontrar una tendencia primitiva en la moralidad, aún muy generalizada, que intenta evitar e incluso combatir aquello que se trata de apartar de la costumbre, de la norma, de la regla, de los valores tradicionales. Así, el miedo es una de las principales fuentes afectivas de la moral gregaria, la cual es moral de la debilidad, del rechazo a la alta espiritualidad independiente.

De acuerdo con esto, es posible observar que es más originario el temor al prójimo que el amor al prójimo. Afirma Nietzsche, en *Más allá del Bien y del Mal*, que:

El “amor al prójimo” es siempre algo secundario, en parte convencional y aparentemente arbitrario en relación con el miedo al prójimo. Una vez que la estructura de la sociedad en su conjunto parece haber sido establecida y asegurada contra los peligros externos, es este miedo al prójimo el que crea nuevas perspectivas para la apreciación moral.⁴

Suponiendo que se pudiera acabar con el peligro, la causa del miedo, también esta moralidad se habría abolido, en la medida en que iya no sería necesaria! Agrega el autor, pocas líneas después de la anterior cita que. “Cualquiera que examine la conciencia de los europeos de hoy siempre tendrá que sacar el mismo imperativo del miedo de los rebaños: ‘¡Queremos que un día no haya nada más que temer!’”⁵. En este sentido, aquel imperativo, en el que se funda esta moral conlleva a la homogenización, al rechazo a la diferencia, a resguardar, mantener y proteger las costumbres, desconfiar de aquello a lo que no estamos familiarizados.

La cultura actúa como la memoria, que se reproduce a través de las costumbres y tradiciones que conforman la moral; así se habría grabado en los individuos, mediante un proceso de adiestramiento y domesticación en las costumbres y normas de la sociedad. Este se hace posible grabando sentimientos de rechazo espontáneo e instintivo hacia lo malo y lo distinto, y aceptación espontánea e instintiva hacia lo bueno, hacia lo acostumbrado y familiar.

Por lo anterior, este proceso de moralización o culturización se construye sin ideas, sin teorizaciones, ni conceptos. Es común observar que no nos sentimos atraídos por el bien, a través de conceptos morales; nuestras acciones y reacciones de atracción o repulsión hacia un hecho moral se efectúan más ágilmente por sentimientos y afectos, de modo instintivo e inmediato, que por reflexiones o razonamientos.

El segundo principio que, de acuerdo con Nietzsche, permite comprender cómo se lleva a cabo aquel adiestramiento, es la crueldad. Niemeyer explica que:

Nietzsche, antes de juzgar moralmente este principio, pretende entenderlo “más allá del bien y del mal”, esto es, de modo psicológico. La crueldad es, para él, una característica fundamental de la naturaleza humana que se puede encontrar en todas las épocas de la historia de la humanidad y en todos los aspectos de la cultura humana de cualquier lugar.⁶

En su segundo libro de *La genealogía de la moral*, Nietzsche ofrece un conjunto de ejemplos y situaciones en los que el ejercicio de la crueldad ha sido mirado con placer, satisfacción y exuberancia, adornada con pintorescos e inofensivos nombres. No es producir dolor y sufrimiento lo que genera esa atracción hacia la crueldad, sino la capacidad para experimentar poder y dominio sobre otras personas, sobre nuestro



4. Friedrich Nietzsche, “Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft” en *Jenseits von Gut und Böse* (Leipzig, Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, eKGWB, 1886), 201. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>. La traducción es mía.

5. *Ibíd.*

6. Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche* (Madrid, España: Siglo XXI, 2012), 123.

entorno e, incluso, sobre nuestras propias inclinaciones y reacciones instintivas. La crueldad, junto con el miedo, está en la fundamentación de los llamados “instintos morales”, que se registran como impronta y como estimulantes de la memoria, de la que emergen los sistemas morales y la cultura.

Por medio de la crueldad, afirma Nietzsche: “la cultura y la civilización han procurado la crianza y domesticación de un animal depredador, el humano”⁷. Agrega en algún pasaje de *Aurora*: un bofetón al niño y no volverá a repetir la acción... el dolor, la crueldad, son intensos y efectivos estimulantes de la memoria.

En virtud de este proceso de culturación, incorporamos, es decir, introducimos en nuestro cuerpo aquella aceptación y aquel rechazo a los valores y criterios que la sociedad nos exige, para ser parte de ella. Aquel adiestramiento, en virtud del cual incorporamos las reacciones instintivas, se pone en funcionamiento al margen de nuestra voluntad y de nuestro conocimiento consciente. De allí la anterior cita en la que ni la más delicada e hipócrita conciencia sospeche de ese proceso.

La crueldad y el miedo, con su función culturizante, se ocupan como instituciones reguladoras de nuestro buen y mal comportamiento, o del castigo penal; ordenan el caos de otros impulsos pulsionales, en función de un bienestar colectivo, un tipo de costumbres, para que no se deban reproducir castigos y nuevos sufrimientos. El sufrimiento que se infringe al autor de una falta es un modo concreto en que la sociedad le recuerda al individuo la memoria de lo que debe y no debe hacer. En todas las sociedades, el acceso a la cultura, la salida de la animalidad, consiste en dar forma al caos, configurar el caos de los impulsos vitales, y las reacciones instintivas. Mientras no se dé forma y orden a esos impulsos, no hay cultura. Esto se da mediante muchas maneras, la coercitiva, de Occidente, es solo un error.

Nietzsche considera que el error de Occidente ha estado en identificar moralización con desnaturalización. Lo que ha hecho la moral occidental es separarnos de nuestra naturaleza, contraponer, a partir de prejuicios dualistas, cristianos y platónicos, como enemigos a la naturaleza y la moralidad, concibiendo la razón, el espíritu y la moral como un *telos*, y a la naturaleza como algo para rechazar. La moral occidental incita a la desnaturalización, al encubrimiento y encriptamiento de los instintos. Fruto de esto, es posible observar al hombre actual, de Occidente, como un ser dividido, incompleto, no fijado, neurótico y delirante⁸.

Nietzsche define al hombre en la *Genealogía de la moral* como: “más enfermo, más inseguro, más cambiante, más desapercibido que cualquier otro animal, no hay duda al respecto: él es el animal enfermo”⁹. El miedo y la crueldad, junto a aquella desnaturalización, hacen del hombre un animal que representa con carencia y deficiencia su animalidad, que condena su instinto y niega su potencial. Su enfermedad

7. Cfr., Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* (Leipzig, Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, eKGWB, 1887), 11. Disponible en <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>. La traducción es mía.

8. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 21. La traducción es mía.

9. *Ibíd.*, 13.

presenta al hombre como un ser dividido, un ser que reprime y sepulta gran parte de su vitalidad; a diferencia del resto de animales, el hombre se siente llamado a darse un destino, es también un animal no fijado.

ANTAGONISMO NIETZSCHEANO. ENTRE LA CULTURA Y LA CIVILIZACIÓN

Jaspers, a pesar del desprecio que el filósofo alemán decía sentir hacía los hombres, halla como rico y provechoso que sea un animal no fijado. Por ello, tiene la posibilidad de darse un origen y un sentido, autoproducirse¹⁰. Precisamente, es el uso que el hombre ha hecho de esa facultad uno de los motivos que mayor repulsión le generan a Nietzsche. En lugar de hacer algo mejor de sí mismo, se somete a normas y criterios que se fundamentan en lo absoluto y etéreo.

El análisis de los usos posibles de aquella facultad lleva a Nietzsche a afirmar que, en términos de Lemm, “las formaciones y transformaciones de la cultura y de la vida humana animal se definen en términos del antagonismo fundamental entre cultura y civilización”¹¹. En uno de sus apuntes, de la primavera-verano de 1888, Nietzsche escribe:

Las cúspides de la cultura y la civilización se encuentran alejadas entre sí: no hay que dejarse engañar por el antagonismo abismal entre cultura y civilización. Los grandes momentos de la cultura fueron siempre, en términos morales, tiempos de corrupción; por el contrario, las épocas de domesticación animal impuesta y forzada del ser humano (“civilización”) fueron siempre tiempos de intolerancia frente a las naturalezas más audaces y espirituales. La civilización quiere algo diferente de lo que quiere la cultura: tal vez sea lo opuesto [*etwas Umgekehrtes*].¹²

Nietzsche menciona un conjunto de características en las que se oponen la cultura y la civilización, se alejan en sus cúspides, en sus objetivos y en sus grandes momentos. La dinámica pulsional que se mencionó en páginas anteriores también permite entender aquel antagonismo. La cultura y la civilización se imponen entre sí, el punto culminante de una es el debilitamiento de la otra. La civilización toma como enemigos a la animalidad y a las naturalezas más audaces y espirituales, y esta intolerancia contra sus libertades es coyuntural con la domesticación forzosa del animal en el humano.

La cultura es definida por Nietzsche como inmoral y corrupta, es libre de aquella “domesticación animal impuesta y forzada” de la civilización. En los grandes momentos de la cultura se impone a la civilización, permitiendo la libertad del animal y del espíritu. La oposición entre cultura y civilización ubica a la civilización como

10. Cfr., Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlín.; Walter de Gruyter & Co., 1950), 136-161.

11. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche, Cultura, política y animalidad del ser humano*, 39.

12. Friedrich Nietzsche, *Samtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Berlín: De Gruyter Verlag, 1988), 10.

error de una moralización impuesta, y a la cultura como la verdad en la que retorna la libertad animal en el humano. Si retomamos esta relación en términos pulsionales, la civilización es un predominio de lo apolíneo, lo narcótico, lo aceptado, la norma y la ensoñación del animal. La cultura, por el contrario, estaría del lado dionisiaco, la exuberancia de la vida, y la embriaguez del animal.

CÓMO LA ANIMALIDAD PUEDE GENERAR CULTURA. EL “ANIMAL DIVINO”

Desde su mencionado discurso de febrero de 1869, en Basilea, Nietzsche hace uso del término *instinto* (*Instinkt*) y *pulsión* (*Trieb*)¹³. Los instintos se presentan allí como impulsos naturales, presentes en la naturaleza, los cuales animan las actividades humanas. Hay prácticamente un instinto por cada actividad humana. La realidad se atribuye a esa diversidad conflictiva de instintos, en la cual la unidad se presenta como una mezcla artificial, un rango convencional de la apariencia subjetiva.

A diferencia de las pequeñas fuerzas o impulsos que conforman los instintos, las pulsiones se presentan en su discurso como verdaderos soportes y motores de la historia universal; son, si se quiere, “los grandes” instintos. Aclara Assoun que:

La característica atribuida es la profundidad (*Tiefe*). El *Trieb* se asocia con una fuerza que actúa subterráneamente en el inconsciente de los pueblos. El *Instinkt* es la forma tranquila y continua que actúa con la perennidad de la vida; el *Trieb*, por su parte, es la irrupción dinámica. Ambos son soportes y motores (*Träger und Hebel*) de las apariencias. Es la filología la que convierte o hace de Nietzsche un psicólogo, lo que determina su psicología es percibir el instinto del habla (*Sprachinstinkt*) como el más profundo.¹⁴

Esta misma distinción entre *Instinkt* y *Trieb* está presente en la obra freudiana desde sus inicios; en particular, a partir de 1905, se convirtió en uno de los conceptos fundamentales para la doctrina psicoanalítica. Con el fin de evitar confusión, y destacar la especificidad psíquica del ser humano, Freud diferenció entre ‘instinto’, entendido como tendencia, una inclinación, un impulso primitivo y preformado, y el término *Trieb*, ‘pulsión’, elegido para designar aquella carga libidinal que moviliza la actividad motriz y orgánica del hombre, y que a su vez está en la fuente de su funcionamiento psíquico inconsciente.

Aquella comparación, que el ejercicio filológico le permite hacer a Nietzsche, le revela al europeo contemporáneo como un animal nihilista, carente de sentido, metafísico, alejado de la vida y de la tierra, desarraigado, fatigado, débil, frágil, en contraposición con el ideal de hombre que predominaba entre los griegos. Sin embargo, como ya se ha explicado, para Nietzsche, no hay nada innato en el individuo; solo hay

13. *Trieb* e *Instinkt* son conceptos semánticamente cercanos y similares, mas no idénticos. Considero que su diferenciación ha sido, en gran parte, subvalorada y desatendida por muchos traductores, teniendo en cuenta que la formación base de Nietzsche es la filología, y uno de los intereses principales en su obra es el análisis genealógico del lenguaje, y la relación de este con la educación, la cultura y la moral.

14. Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 80.

energías que se moldean, se adecuan en un frágil proceso de culturización. Tanto el intelecto, como el comportamiento, son fruto de la educación. De igual manera, tanto la domesticación y aprisionamiento del instinto, como la liberación de su inmoralidad, son procesos formativos. En 1878, en el parágrafo 219, del segundo tomo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escribe:

Del carácter adquirido de los griegos. -Nos seduce fácilmente el célebre brillo, la transparencia, la sencillez y el orden, la naturalidad cristalina y al mismo tiempo la artificialidad cristalina de las obras griegas, para creer que todo fue dado a los griegos [...]. Pero nada es más apresurado o insostenible. La historia en prosa de Gorgias a Demóstenes muestra un trabajo y una lucha para salir de la oscuridad, desordenada, de mal gusto hacia la luz, que recuerda el trabajo de los héroes, que tuvieron que pavimentar los primeros caminos a través de bosques y pantanos. El diálogo de la tragedia es el acto real de los dramaturgos, por su brillo y precisión poco comunes, en una disposición popular que se entrega al simbolismo y a la sugestión, y fue especialmente educada por la gran poesía lírica.¹⁵

En esta obra, observamos a Dionisio como la prefiguración de la voluntad de poder, como prototipo máximo del ejercicio afirmativo de las fuerzas. Lo dionisiaco se presenta como una afirmación del carácter general de la vida, como aquello que es igualmente poderoso, igualmente bendecido en todos los cambios. La gran perfección y compasión de los dioses griegos era capaz de aprobar y santificar las cualidades más terribles y cuestionables de la vida, en función de una voluntad eterna de procrear, de fertilidad, de eternidad.

Aquella cita también habla de la transición que experimentaron los griegos; desde aquella cultura de la religiosidad homérica, o preolímpica, hasta la configuración apolínea y civilizadora alcanzada con los dioses olímpicos. Hay un tipo de apolonización, en la que fue necesario educar y prefigurar lo trágico, lo oscuro y horrorizante de la vida, a través del rigor y la disciplina. Nietzsche intenta descifrar por qué el apolinismo griego tenía que surgir de una clandestinidad dionisiaca; relata en un fragmento póstumo de la época del Anticristo:

Los griegos dionisiacos necesitaban volverse apolíneos, es decir, liberar su voluntad de lo monstruoso, múltiple, incierto y terrible; haciendo de ello una voluntad de medida, de sencillez, de ajustamiento a reglas y conceptos. En el fondo está lo desmesurado, lo desértico, lo asiático: la valentía del griego consistió en la lucha contra su asiatismo, la belleza no les fue dada como una herencia, como tampoco le fue dada la lógica y naturaleza de sus costumbres, todo eso lo conquistaron, lo quisieron, lo lucharon, esa es su victoria.¹⁶



15. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (Leipzig, Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, eKGWB, 1886), 216. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I>. La traducción es mía.

16. Friedrich Nietzsche, "Geburt der Tragödie, III" en *Nachgelassene Fragmente Frühjahr* (Leipzig, Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, eKGWB, 1888), 14. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index#>. La traducción es mía.

De esta manera, el proyecto transvalorativo de Nietzsche, con el que pretende superar el nihilismo europeo, atiende a una comprensión de la cultura griega, que es cada vez más refinada y depurada, y la toma como un referente de esa superación. Esta comprensión no es lograda por Nietzsche desde un ejercicio exclusivamente filológico; aquellas formas del arte griego son a su vez el reflejo de formas de moralidad, esto es, son maneras de evaluar, juzgar, valorar, actuar, tomar decisiones, son también actitudes ante la vida.

En su intención por indagar aquellos aspectos del pasado, Nietzsche identifica lo apolíneo y lo dionisiaco como formas de confrontación y complementación del arte griego. Estas son categorías construidas por Nietzsche para asociarlas a dos estados del cuerpo humano, el sueño y la embriaguez. Por sueño, Nietzsche se refiere aquí a la ensoñación; es decir, a la producción de imágenes y representaciones, apariencias, esto es, lo imaginario. Para Nietzsche esas apariencias son apolíneas. Se debe recordar que Apolo, apodado Φοῖβος, es dios de la luz, φως, dios del oráculo de Delfos, de las musas y, principalmente, de la civilización. Apolo es creador de los sistemas jurídicos y morales, de las ciencias en general. Lo apolíneo, por tanto, se refiere al orden, a la claridad, a la producción de elementos medidos, y su función es representar formas o imágenes individualizadas, así como aportar al orden y la cultura.

La categoría de lo dionisiaco es totalmente diferente a la anterior. Dionisio es el dios del vino, la sexualidad y la embriaguez. Lo característico de él es el estado que provocaba, durante las fiestas, mediante la música, la danza, la exuberancia y el desenfreno; en aquellos estados, se logra experimentar la disolución del yo, su desintegración, su pérdida o confusión. Debido a esto, lo dionisiaco puede producir formas artísticas diferentes a las apolíneas, como son la música, la danza, el teatro o la mímica, formas no individualizadas del arte.

Lo dionisiaco y lo apolíneo, para Nietzsche, son dos estados distintos, que van unidos. Las creaciones apolíneas y las dionisiacas se producen por una misma fuerza, como potencia de crear, y es, a la vez, potencia para destruir y desintegrar. Es la misma fuerza de la vida y la naturaleza la que a la vez produce los seres y los hace sucumbir. Los griegos, en sus religiones preolímpicas, como acontece en Homero, reconocen el sufrimiento, el dolor, la tragedia, como parte fundamental de la vida; en sus relatos no se ocultan ni se callan los horrores de la existencia humana; en parte de esta época, es posible encontrar relatos sobre minotauros, Gorgona, cíclopes y quimeras.

Para superar aquellos horrores, los griegos inventan la religión olímpica, otorgando una visión transfigurada, embellecida y agradable de la vida. Lo que hace el espíritu apolíneo es transfigurar en los dioses olímpicos la existencia humana de una manera artística, poética, para hacerla aceptable y deseable. La religión olímpica

no nubla, acalla o niega la precariedad; por el contrario, la exalta, lo dionisiaco es tan necesario para los griegos, como lo apolíneo. Las tragedias representan el horror de la vida, pero transfigurado y embellecido.

La capacidad de lograr aquella unidad, y tomar conciencia de esa complementariedad, reside en que, para el pensador alemán, en las capas primitivas de nuestra psique no existen únicamente impulsos destructivos y deseos; también existe lo que Nietzsche llamó el “animal divino”, antiguos instintos que regulan impulsos inconscientes e inevitables. Estos les permitieron a nuestros ancestros sobrevivir e incluso florecer en medio de ambientes adversos, desconocidos y hostiles.

El cuerpo es uno de los rasgos centrales de los planteamientos psicológicos de Nietzsche. Su concepción no es *Körper*, sino *Leid*. En ella, el cuerpo no es un ente orgánico, biológico, sino pulsional, cargado de voluntad e impulsos vitales. El cuerpo se caracteriza por su naturaleza material, animal y terrena, en la que intervienen pensamientos, sentimientos y emociones, los cuales están en constante lucha y sobreposición. Detrás de estas luchas, unificando aquellas fuerzas se halla el cuerpo, se constituye como un gran “sí mismo”, una Gran Razón, hay en el cuerpo una sabiduría aún más grande.

Esta concepción pulsional del cuerpo está presente en el psicoanálisis desde sus orígenes; permite a Freud plantear una distinción entre las dos nociones de Realidad en alemán, la *Wirklichkeit* y la *Realität*. La pérdida de la realidad a la que hace mención Freud respecto a la psicosis no es de la realidad efectiva, *Wirklichkeit*, sino de la realidad sin más, *Realität*. La libido que el psicótico ha retirado del mundo, *Realität*, es utilizada para el recubrimiento de su yo, en su propio deseo, en la realidad efectiva: *Wirklichkeit*. Debido a esto, el síntoma para el psicótico es el delirio y la alucinación; es decir, allí donde él ha depositado su libido, se hace presente aquello a lo que ha renunciado: la Norma, el orden del lenguaje, la forma, la *Realität*. Por su parte, de modo opuesto, la libido que el neurótico ha depositado en la *Realität*, realidad del lenguaje y la cultura, ha sido extraída de la realidad material de su propio cuerpo, de sus instintos, su naturaleza biológica, *Wirklichkeit*. Por eso es allí, en el lugar de la falta, en su cuerpo y en sus emociones, en donde el neurótico deposita posteriormente el síntoma¹⁷.

En contraste con lo anterior, hallamos que, para Nietzsche, el individuo moderno ha perdido contacto con estos ancestrales instintos, con su propia animalidad y corporeidad; su confianza se ha depositado únicamente en su conciencia, su órgano más débil y falible. Debido a esto, el humano va tropezando ciegamente a través de la vida inconsciente. Sin embargo, como se ha mencionado, en lo más profundo de su mente residen nuestros ayudantes arcaicos, aquellas pulsiones de animalidad y

17. Jorge Pacheco Gómez, “Lectura psicoanalítica de las inmediateces de lo indecible, análisis de la analogía freudiana entre delirio paranoico y sistema filosófico”. Trabajo de maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, en *Colecciones Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura* 60 (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015). Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53352>.

vitalidad; si conoce cómo utilizarlas, pueden asistirlo en las muchas situaciones de la vida en las que la conciencia no puede.

Este tipo de hombre ha existido en la historia, y ha ido surgiendo en diferentes lugares y tiempos, como fruto de suerte o fortuna. Plantea Nietzsche que: “No hay una evolución lineal y unitaria de la humanidad; lo que hay es evolución de cada cultura, en un devenir, que se ve interrumpida por rupturas, por retrocesos y discontinuidades, en un devenir que no persigue ningún fin predeterminado, ni obedece a finalidades metafísicas”¹⁸. Por tanto, sí se pueden encontrar individuos que, en el marco de sus respectivas culturas, constituyen individuos superiores. El experimento nietzscheano consiste en conseguir aquello que ha surgido como casos aislados, y hacerlo objetivo de un proyecto de educación.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSOUN, PAUL-LAURENT. *Freud y Nietzsche*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- JASPERS, KARL. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, Deutschland: Walter de Gruyter & Co., 1950.
- LEMM, VANESSA. *La filosofía animal de Nietzsche, Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Berlín: Walter de Gruyter, 1968.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), 1886. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum*. Leipzig: Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), 1888. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC>. La traducción es mía.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum* (Leipzig, Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, eKGWB, 1888), 219. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC>. La traducción es mía.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsch, 1886. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-I>. (Consultado en octubre y noviembre de 2020)
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr*. Leipzig: Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), 1888. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Samtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlín: De Gruyter Verlag, 1988.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Leipzig: Deutschland: Nietzsche Source Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB), 1887. Disponible en: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>

NIEMEYER, CHRISTIAN. *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Siglo XXI, 2012.

PACHECO GÓMEZ, JORGE. Lectura psicoanalítica de las inmediaciones de lo indecible, análisis de la analogía freudiana entre delirio paranoico y sistema filosófico. Tesis de

maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2015. Disponible en <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53352>.





Animal y sujeto: lenguaje, mirada, deseo



MARGARITA HERNÁNDEZ CORREA*

Casa Lamm, México D. F., México

**Animal y sujeto:
lenguaje, mirada, deseo**

**Animal and Subject:
Language, Gaze, Desire**

**Animal et sujet: langage,
regard, désir**



El presente texto pretende reunir aspectos como pulsión, deseo y demanda, en su relación con el sujeto y en distinción con el animal. Pretende reflexionar sobre el lugar que ocupan algunos animales en la vida del ser humano y principalmente sobre cómo la angustia, como afecto que no engaña, se presenta tanto en el ser humano como en el animal, siendo el signifiante lo que instaura una división no solo en el sujeto, sino entre el hombre y el animal con relación al objeto de deseo.

Palabras clave: angustia; pulsión; deseo; mirada; animal.

This text seeks to bring together aspects such as drive, desire, and demand in their relation to the subject and in distinction from the animal. It reflects on the place occupied by certain animals in human life and, above all, on how anxiety—as the affect that does not deceive—appears both in human beings and in animals. It is the signifier that establishes a division not only within the subject but also between man and animal, in relation to the object of desire.

Keywords: anxiety; drive; desire; gaze; animal.

Ce texte vise à rassembler des aspects tels que la pulsion, le désir et la demande dans leur rapport au sujet et dans leur distinction d'avec l'animal. Il réfléchit à la place que certains animaux occupent dans la vie humaine et surtout à la manière dont l'angoisse, en tant qu'affect qui ne trompe pas, se manifeste tant chez l'être humain que chez l'animal. C'est le signifiant qui instaure une division non seulement dans le sujet, mais aussi entre l'homme et l'animal, en rapport avec l'objet du désir.

Mots-clés: angoisse; pulsion; désir; regard; animal.

CÓMO CITAR: Hernández Correa, Margarita. "Animal y sujeto: lenguaje, mirada, deseo". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 145-151, doi: 10.15446/djf.n23-24.124766.

* e-mail: hc_mega@yahoo.com.mx

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán



INTRODUCCIÓN

El lugar que ocupan los animales frente al ser humano es esencial, pues implica una interrogación sobre *quién es*, sobre aquello que lo distingue de otros animales y así sobre su dimensión de parlante y su estatuto en el lenguaje. Pensar en el animal domesticado, aquel que entra en la casa del ser humano, casa que se construye mediante los efectos del lenguaje y que lo hacen sujeto de un inconsciente, nos lleva a pensar en la puesta en función del animal —aquel ser animado por el soplo vital, soplo que desde el Génesis es proporcionado por Dios al hombre y que brinda aliento y vida— dentro de una serie de elementos que sostienen una realidad psíquica. Ahora bien, si Adán es aquel que da nombre a los seres de la tierra, de los mares y del cielo una vez estos creados, como lo fue el mismo Adán, a partir del “decir de Dios” en el momento de la creación, es este quien es portador de la marca del lenguaje, aquella que diferencia al hombre del resto de los animales.

Esta marca del lenguaje implica una relación particular para cada hablante con el lenguaje mismo y así con aquello que lo mueve a hablar al verse regido por las leyes del lenguaje para relacionarse con los inalcanzables y temporales objetos de la pulsión. Así, la puesta en distancia que el lenguaje introduce en el hombre, distancia para con el objeto de deseo e imposibilidad de nombrarlo, implica la entrada del hombre al campo del lenguaje que paradójicamente le permite dar nombre y al mismo tiempo lo imposibilita para nombrar el objeto de deseo. De este objeto, en el seminario sobre *La angustia*, Lacan señala que se trata de un objeto que no tiene imagen y que además es un objeto que falta y cuyos destellos de presencia provocarían la angustia del sujeto. Es, así, un objeto cuya función reside en aquella de falta.

Ahora, un aspecto importante sobre el cual revenir es aquel de pulsión en su distinción de instinto. Esta distinción implica también aquella de necesidad, deseo y demanda, en la que la necesidad determinaría un objeto específico con el cual el instinto se saciaría mientras que el deseo implica un objeto en su función de falta, esto es, la pulsión en el movimiento que realiza encuentra la falta del objeto. Así, a propósito de la demanda, en “La significación del falo”, Lacan señala que: “La demanda en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama [...], el deseo no es ni el

apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*)”¹.

Por su parte, en el texto, “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”², Lacan señala al Nombre-del-Padre como aquel que permite una puesta en distancia entre el sujeto y el objeto de deseo. Esta relación con el objeto de deseo se instaura en los primeros años de vida del niño mediante la presencia y ausencia de la madre que constituye la dimensión simbólica de la falta y la instala en el sujeto; más tarde la instancia de la ley es aquella que frena, pone alto a la relación entre el niño y la madre como objeto de deseo. Así, a propósito de la pulsión Lacan señala que estas “mitifican lo real”³, implican una representación de aquello que acontece en el cuerpo. La distinción es importante, pues el hombre lidia a lo largo de su vida con la falta que lo mantiene a distancia del objeto de deseo, es decir, de aquello que al faltar lo constituye y lo sostiene como deseante, en vida. Recordemos que Freud habla del objeto por siempre perdido. Por su parte, el animal no humano moviliza su instinto que le indica sobre el objeto. Lo que vemos aquí esbozarse evoca el afecto de la angustia, que en ese sentido tiene que ver con lo real. En el sujeto cualquier destello de aquel objeto de deseo, que por su dimensión de falta lo sostiene como deseante, irrumpiría provocando la angustia. Es el sujeto en el lenguaje aquel que experimenta angustia cuando algo concerniente al objeto de deseo, el cual tiene toques de real y del cual no puede decir nada, emerge. Sobre esto, Lacan habla de una “relación angustiosa para con un tal objeto perdido”⁴, del cual indica: “[...] no es suficiente olvidar algo para que ya no siga estando ahí, solamente que está ahí donde no sabemos cómo reconocerlo”⁵. Así, hay una articulación entre la angustia y aquello que no tiene imagen y que se encuentra en la imposibilidad de ser nombrado, el objeto *a*. Articulación que, desde los registros imaginario, simbólico y real, toca a lo real como aquello que irrumpe y que, sobre la angustia, Lacan dice ser *aquello que no engaña*. Ahora bien, en el Seminario X, Lacan señala que la angustia es experimentada por los animales, la señala incluso como el único sentimiento del cual podemos estar seguros en los animales. En sus palabras:

Es porque algo viene a estremecer este *Umwelt* hasta sus fundamentos que el animal se muestra advertido, cuando se intranquiliza, por un sismo, por ejemplo, o por algún otro accidente meteórico [...]. Antes de estar ustedes mismos advertidos, ellos nos señalan lo que está pasando, lo que es inminente.⁶

Así, aquella certeza que se esboza en la angustia cuando Lacan la dice como “aquello que no engaña”⁷ implica un saber, un saber que en el caso del animal guía su comportamiento a través de aquello que conoce mientras que al sujeto lo lleva

1. Jacques Lacan, “La significación del falo”, en *Escritos 2*, 3ª ed. (1960) (Ciudad de México: Siglo XXI), 2009, 658.
2. Jacques Lacan, “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”, en *Escritos 2*, 3ª ed. (Ciudad de México: Siglo XXI), 2009.
3. *Ibíd.*, 811.
4. Jacques Lacan, *L’angoisse* [1962-1963], transcripción Patrick Valas, 36. La traducción es mía.
5. *Ibíd.*, 36. La traducción es mía.
6. *Ibíd.*, 183. La traducción es mía.
7. *Ibíd.*, 65. La traducción es mía.

al campo de lo indecible, de aquella angustia que se vive y de la cual los motivos permanecen inconscientes.

Así, un animal es, mientras que el ser humano, justamente por aquello que lo caracteriza como humano, es decir, por la división provocada por el significante, se encuentra en la imposibilidad de *decirse*. La prematuridad en el sujeto, aquella característica del ser humano que desde la concepción y el nacimiento traza una relación con el Otro, es un aspecto que lo distingue del animal, pues el lenguaje le será legado como aquello con lo cual irá introduciendo un orden simbólico al mundo de sensaciones en el que nace.

Lacan, refiriéndose al significante, habla de las huellas en el animal, del significante en la medida en que este “es una huella, pero una huella borrada”⁸. Sobre los animales, Lacan habla del *Umwelt* en el cual, mediante huellas —utilizando orina, olfato y otros— se establecen puntos y se determinan límites de territorio. Lacan señala que los animales, como el hombre, borran sus huellas y realizan huellas falsas. Sin embargo, señala que el hacer huellas falsas, fabricadas para hacer creer que son falsas mientras que son verdaderas, tiene que ver esencialmente con el humano, con el significante. En sus palabras: “cuando una huella ha sido hecha para que la tomemos por una huella falsa, ahí sabemos que hay, como tal, un sujeto hablante, y ahí sabemos que hay un sujeto como causa [...]”⁹. El significante implica esencialmente al sujeto. El animal es, y en ese sentido, no miente, lo cual nos recuerda la fórmula referente a la angustia: aquello que no engaña. Referente a esto, en su texto “Le mensonge”¹⁰, P. León-López subraya que Freud indicaba que mientras más se avanzaba en el análisis, menos se tendía a mentir, pues las formaciones del inconsciente toman lugar antes que la mentira en el desarrollo de la libre asociación. Desde esta perspectiva, la mentira tendría que ver con el *moi*; sobre esto Lacan señala que: “no hay para el animal estadio del espejo”¹¹, lo que implica que no hay Otro que trace y nombre lo que pasa en el cuerpo, como ocurre con el sujeto. Así, León-López plantea que Freud no está haciendo ningún imperativo moral ni condena de la mentira, sino señalando que la verdad inconsciente se abre paso en el decir de la palabra. En el mismo texto, León-López señala que se trata de pensar la implicación que el sujeto tiene en la mentira que sostiene y cómo la mentira puede estar tejida con la verdad inconsciente. Un concepto que sobresale es aquel lacaniano de la “verdad mentirosa”, aquella que subraya de la imposibilidad de decir la verdad sobre la verdad.

8. *Ibíd.*, 35. La traducción es mía.

9. *Ibíd.*, 36. La traducción es mía.

10. Patricia León-López, “Le mensonge”, *Psychanalyse*, n.º 1 (2004): 31-40.
DOI: 10.3917/psy.001.0031.
URL: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2004-1-page-31.htm>

11. Lacan, *L'angoisse* (1962-1963), 169. La traducción es mía.

EL ANIMAL EN SU DIMENSIÓN DENTRO DEL LENGUAJE

Dentro del lugar que ocupan los animales en la vida del ser humano podemos pensar en los animales que se encuentran en casa, como mascotas, que son de compañía y que en diferentes y muy particulares formas toman un lugar en la vida anímica de su dueño. Por hablar de los perros, estos pueden estar adiestrados o no y responden a su naturaleza canina tomando en cuenta el medio que les rodea y así aquel que se encarga de alimentarlo, pasearlo y a veces hasta vestirlo. Por otra parte, podemos pensar en los perros con estudios, los perros guía que están adiestrados, educados para evitar obstáculos y “hacerle ver” a la persona que guían de la presencia de dicho obstáculo. Son perros que no están considerados como mascotas, pues se encargan de asistir a la persona que guían y más tarde, al pasar a su jubilación, tomarán la vida de mascota. Es importante notar que estos perros no deben ser acariciados, molestados o alimentados mientras se encuentran trabajando con la persona ciega, a fin de que no se les distraiga y no se ponga en peligro a la persona que guían.

Ahora, ¿qué se puede decir del lazo entre un humano y su perro, en este caso un perro guía que desarrolla otras funciones que las de un perro mascota? Esta relación toca lo visual, pues los perros llegan a representar la vista de la que están desprovistas las personas ciegas o con debilidad visual. El perro, mediante sus movimientos, traza el cuadro que tiene frente a él y por el cual guía a aquel que ve a través de lo que este le muestra. Así, a propósito de la mirada, Lacan, en el Seminario XI, señala que: “El objeto *a*, en el campo de lo visible, es la mirada”¹². Esto articula falta y mirada, es decir, en tanto el objeto *a* es aquel que falta, la mirada se constituye a partir de la ausencia. Lacan señala que, en el campo de lo visible, primero se es mirado y esto produce un efecto en el sujeto al dibujarlo en el cuadro que se está trazando. Podemos pensar en el animal, perro, que en calidad de animal mira al ciego y al *Umwelt* por el que caminan para así trazar pistas del lugar que recorren y en el cual ambos son agentes activos.

Así, la dimensión de lo visual entra también en el campo del lenguaje mediante la representación del objeto, con la que dicha representación introduce al objeto en la dimensión simbólica. Por lo que, en un cuadro, el objeto no es, sino que se encuentra representado, funge de memoria, evoca la presencia del objeto en su representación que determina la ausencia. Cuando el trazo del objeto deja de ser representación, cuando el objeto toma lugar en el dibujo que lo encuadra, y al mirar la imagen de un animal es el animal el que mira, la angustia emerge. En palabras de Lacan: “[...] él (el ojo) tiende a desconocer, en la relación al otro, que bajo lo deseable hay un deseante [...], que de más *Unheimlich* verla animarse (la estatua divina, por ejemplo), es decir, que se pueda mostrar deseante” aquello que lo mira¹³.

12. Jacques Lacan, *Fondements* (1964), transcripción Patrick Valas, 56. La traducción es mía.

13. Lacan, *L'angoisse* (1962-1963), 169. La traducción es mía.

AQUELLO QUE QUEDA FUERA DEL LENGUAJE: LO INDECIBLE EN EL SUJETO

A propósito de la angustia, en el texto sobre lo *Unheimlich*, lo siniestro, Freud acerca lo ominoso de aquello que angustia. Lo siniestro como aquello que irrumpe en lo que es familiar, pero que es algo que en calidad de familiar antaño deviene ominoso ahora al salir a la luz. Freud plantea una relación entre lo conocido, lo *Heimlich*, con lo doméstico, con aquello que viene del hogar. Sobre los animales que tendrían un efecto *Heimlich*, Freud refiere los animales salvajes que han sido domesticados, aquellos que serían cercanos a la gente. Estos animales entran en lo familiar pero también podrían provocar, despertar lo *Unheimlich*; esto cuando algo que debiera estar oculto se revela. En el caso de los perros guía, podríamos relacionarlo con el hecho de que se utilicen principalmente hembras para esta labor debido a que es difícil que un macho ceda cuando se encuentra con una hembra en celo. Así, lo siniestro se relaciona con aquello animado, con aquello que manifiesta vida, con aquello que sin esperarlo se mueve y vive. Siguiendo con lo *Unheimlich*, que un objeto esté animado o inanimado podría vincularse con el tema de la representación, de la separación entre esta y el objeto, en la medida en que una muñeca no es un bebé o una niña: “Recordemos que el niño, en los juegos de sus primeros años, no distingue de manera nítida entre lo animado y lo inanimado, y muestra particular tendencia a considerar a sus muñecas como seres vivos”¹⁴. Esto señala la no separación entre la representación y el objeto, cuando el dibujo, el muñeco, deja de ser representación.

Ahora, en el texto de “Lo ominoso”¹⁵ se hace referencia a la angustia que provoca el daño en los ojos o su pérdida. A propósito del ojo y la mirada, Lacan señala la separación, la división entre ojo y mirada. Aquello con lo que se ve, más allá de los ojos, implica una estructuración en el lenguaje que determina ciertos elementos significantes que dan consistencia al fantasma. La mirada se constituye en la medida en que se está inscrito en el lenguaje mediante la división producida por el significante. Ahora, siguiendo con los perros guía, perder a un perro guía, que este muera, acentúa la pérdida de los ojos, como pérdida de la vista. El perro funciona como aquel que muestra el paisaje por el cual camina el ciego, sabiendo que es el significante lo que pinta al hombre, el significante que releva del Otro en su anclaje en el cuerpo del sujeto.

Finalmente, lo indecible evoca aquella parte en el sujeto que por su estatuto en el lenguaje lo imposibilita a decirse, así como la incompatibilidad del deseo con la palabra. Aquello que en su vínculo con lo real queda fuera de la representación en la imposibilidad del Otro de decirlo todo, es decir, en la falta que lo atraviesa. Esta falta en el Otro que implica la no posibilidad de decir todo el ser del sujeto es la que permite interrogarse sobre quién se es, instaurando en el sujeto un resto fuera del lenguaje que moviliza.

14. Sigmund Freud, “Lo ominoso” (1919), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 233.

15. *Ibíd.*

BIBLIOGRAFÍA

FREUD, SIGMUND. "Lo ominoso" (1919). En: *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

LACAN, JACQUES. "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista". En: *Escritos 2*, 3ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.

LACAN, JACQUES. "La significación del falo". En: *Escritos 2*, 3ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.

LACAN, JACQUES. *L'angoisse* (1962-1963), Transcripción Patrick Valas.

LACAN, JACQUES. *Fondements* (1964), Transcripción Patrick Valas.

LEÓN-LOPEZ, PATRICIA. "Le mensonge", *Psychanalyse*, n.º 1 (2004): p. 31-40. DOI: 10.3917/psy.001.0031. URL: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2004-1-page-31.htm>





“Un médico rural” [*“Ein Landarzt”*]: un encuentro con la mirada del animal



DIÓGENES MAURICIO IPUZ CHACÓN*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

“Un médico rural”
[“*Ein Landarzt*”]: un
encuentro con la mirada
del animal

“A Country Doctor”
[“*Ein Landarzt*”]: An
Encounter with the
Animal’s Gaze

“Un médecin de
champagne” [“*Ein*
***Landarzt*”]: une**
rencontre avec le regard
de l’animal



CÓMO CITAR: Ipuz Chacón, Diógenes Mauricio.
““Un médico rural” [*“Ein Landarzt”*]: un en-
cuentro con la mirada del animal”. Desde el
Jardín de Freud 23&24 (2025): 153-172, doi:
10.15446/djf.n23-24.124769.

* e-mail: dmipuzc@unal.edu.co

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

A partir del interrogante sobre la manera como podrían aproximarse el psicoanálisis y la medicina, se propone una conversación en torno a un cuento corto de Franz Kafka, titulado “Un médico rural” [*“Ein Landarzt”*]. Del relato se extrae un entrecruce de la mirada, agitado en el lugar en el que están el médico y el paciente. Tras esta situación aparece el animal en las coordenadas propicias para la angustia, y nos mira, implicando un más allá de la demanda en el escenario clínico. Con ello se cuestiona la posibilidad de supervivencia de la posición propiamente médica, y se relanza la pregunta sobre el deseo.

Palabras clave: psicoanálisis; medicina; demanda; angustia; animal.

Starting from the question of how psychoanalysis and medicine might approach one another, this text proposes a dialogue around Franz Kafka’s short story “*Ein Landarzt*”. From the tale emerges an intertwining of gazes, stirred within the space shared by doctor and patient. In this setting, the animal appears within coordinates that evoke anxiety, it looks at us, implying something beyond demand in the clinical scene. This raises questions about the survival of the properly medical position and reopens the inquiry into desire.

Keywords: psychoanalysis; medicine; demand; anxiety; animal.

Partant de la question de la manière dont la psychanalyse et la médecine pourraient s’approcher, ce texte propose une conversation autour du conte de Franz Kafka, “*Ein Landarzt*”. Du récit surgit un croisement des regards, agité dans l’espace où se trouvent le médecin et le patient. Dans cette situation apparaît l’animal, aux coordonnées propices à l’angoisse; il nous regarde, impliquant un au-delà de la demande dans la scène clinique. Cela interroge la possibilité de survie de la position proprement médicale et relance la question du désir.

Mots-clés: psychanalyse; médecine; demande; angoisse; animal.

“Desnudo, en cuclillas, con las manos apoyadas en el suelo tapizado de herrumbrosas espigas, con el cuello tendido y el rostro vuelto hacia lo alto, un nuevo ser en cuyos ojos rodaba la infinita tristeza de las bestias aullaba a la muerte”.

JORGE ZALAMEA

Como algunos amigos de la ciudad saben, ya que lo he planteado de varias maneras, desde hace algunos años me impulsa en el trabajo una pregunta, con la cual pretendo indagar algunas orillas y vasos comunicantes entre el psicoanálisis y la medicina. Pienso que entre estos dos discursos fluyen hechos, historias y prácticas relevantes con las que me interrogo de qué manera podemos aproximarnos para poner en marcha una conversación, que, en esta ocasión, quiero proponer alrededor de un cuento corto de Franz Kafka: “Un médico rural”. La literatura nos abre un espacio para conversar en torno a esos límites nucleares surgidos en cada práctica, en los que se entretienen rutas de trabajo; versiones distintas que exploran confines, linderos, agujeros, que buscan confrontar lo imprevisto de aquello que no está programado ni asegurado en ningún encuentro. Como si meditáramos acerca de la naturaleza del lenguaje humano, de la coexistencia enigmática de diferentes visiones del mundo que se generan lingüísticamente en la experiencia. Por ejemplo, esta vez, extraigo del relato kafkiano el entrecruce de la mirada en un espacio clínico y la demanda que allí se juega; además, como veremos, ocurre que allí se asoma un animal y nos mira.

En primer lugar, aludiré a unas referencias con las que oriento mi lectura del texto kafkiano; estas se ubican en el recorrido de algunos escritos de Sigmund Freud y Jacques Lacan, en los que hallo elementos para pensar la mirada y el espacio en el que esta se despliega para el clínico, así como las coordenadas de la angustia que hacen posible que se asome allí un animal y nos mire. En segundo lugar, presentaré de manera resumida el texto para luego, finalmente, recorrer la mirada del animal que allí se presenta.



ALGUNAS REFERENCIAS DE TRABAJO

Kafka muere a los 40 años, el 3 de junio de 1924. Fue un judío de lengua alemana, natural de Praga. Escribió “Un médico rural” en 1916, que publicó en 1919 con otros relatos, imbuido en los ruidos y en las imágenes de la Primera Guerra Mundial. Entre las indagaciones realizadas sobre la naturaleza del mundo en el que vivió él y su generación, en sus textos abordó abiertamente las inquietudes sobre la angustia y el absurdo¹. Su obra trata ciertos modos de relación entre el mundo circundante y algunos personajes transformados de manera inverosímil, abandonados en esas maquinarias sin fricción humana en las que muchas veces quedan en el anonimato, en los despojos de un bicho, de una bestia o de un potencial resto con el que se ponen al descubierto ciertas estructuras del mundo. Hannah Arendt señala que lo único que atrae y seduce de la obra de Kafka es la verdad misma, “hasta el grado increíble de que sus narraciones cautivan al lector, aunque este no capte la verdad que encierran”². Sin limitarse a describir el mundo mecanizado, intrascendente o solo mostrando la mayor cantidad posible de aspectos y cuadros contradictorios y conflictivos de la realidad, Kafka “inventa tales aspectos con plena libertad y nunca se abandona a la realidad, pues no le interesa esta, sino la verdad”³.

Alrededor de esos mismos años, en 1916 y 1917, Freud dictaba en la Universidad de Viena *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, publicadas en esa misma temporada. A pesar de pertenecer a géneros diferentes la obra de Kafka y la de Freud se vinculan al recorrer interrogantes que aún hoy nos tocan. Por ejemplo, en la 25ª Conferencia pronunciada en esos años, Freud retoma uno de los problemas que lo ocupa durante toda su vida: *la angustia*. Al respecto, elabora hipótesis de trabajo desde sus textos iniciales en 1895, referidos a la neurosis de angustia, hasta proponer, después de muchas reformulaciones, su escrito *Inhibición, síntoma y angustia*, publicado en 1926.

Algunas décadas después, Jacques Lacan renovará los interrogantes freudianos con aportes de la lingüística, la antropología estructural, la topología, entre otros campos. En las sesiones de su Seminario del 21 de marzo y del 11 de abril de 1962 del Seminario 9, *La identificación*, hará referencia a los textos kafkianos para trabajar con ellos una lectura novedosa sobre la topología del sujeto. En estas sesiones cuestiona la forma mental usada para intuir el problema del sujeto, dominancia puesta en la división del interior y del exterior⁴. Para trabajar esta materia propone recorrer aparatos topológicos, como los dos toros abrazados, y con ello la referencia del que se considera el último relato de Kafka, *Der Bau*, traducido como *La construcción*, *La madriguera* o *La guarida*, en el que un roedor recorre caminos subterráneos, dedicando su vida a complejas excavaciones con dificultosas arquitecturas para protegerse, sin encontrar



1. El diccionario de la Real Academia Española presenta tres acepciones para el término “kafkiano”, la tercera de ellas dice: “dicho de una situación: absurda, angustiosa”. <https://dle.rae.es/kafkiano>.
2. Hannah Arendt, “Franz Kafka”, en *La pluralidad del mundo* (Barcelona: Taurus, 2019), 396.
3. *Ibíd.*, 408.
4. Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación* (1962), Clase 17 del 11 de abril de 1962 (Buenos Aires: Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires).

sosiego. Lo que Lacan ve manifestarse en este recorrido es “la posibilidad de un campo interior como siendo siempre homogéneo al campo exterior”⁵.

En relación con esta topología, en la clase intermedia y en la siguiente a las dos anteriormente indicadas, es decir, en las clases dictadas el 4 de abril y el 2 de mayo de 1962, Lacan anunciará algunos elementos sobre su siguiente seminario: *La angustia*. Remitiendo a lo que hay en el nudo con el Otro, se pregunta sobre la angustia y las características de la demanda allí realizada. En estas sesiones, el psicoanalista francés presenta un apólogo en el que se figura encerrado con una mantis religiosa, y supone que se mira en los ojos facetados de ese animal, para luego preguntarse: “¿Es eso la angustia?”⁶. Y enseguida se responde: no, pero está cerca; introduciendo con ello “la sensación del deseo del Otro”⁷.

En estas coordenadas, ofrecidas por los interrogantes que trabajaron Freud y Lacan, propongo una lectura de “Un médico rural”. Por razones de espacio no puedo reproducir todo el texto, pero procuraré un resumen con algunos recortes que nos permitan seguir los pasos al asunto del animal que puede mirarnos en la clínica. Desde luego y, en primer lugar, el relato original queda recomendado al lector. Así que veamos lo que puede mirarnos en el relato corto de Kafka, al subrayar el juego de la mirada y ciertas rendijas que el psicoanálisis atisba entre significado y significante.

“UN MÉDICO RURAL”

En la noche, un médico escucha el sonido de la campana que pide visitar urgentemente a un enfermo. Para acudir al llamado debe recorrer una distancia larga. Pero, días antes, el caballo en el que se transportaba había muerto por el excesivo y gélido invierno. Después de mucho buscar el préstamo de un caballo en la aldea, sin respuesta, de repente, en su propia casa aparece un forastero llevando dos equinos, que pone a disposición del médico. “No se sabe nunca lo que uno tiene en su propia casa”⁸, mientras todos en la aldea le habían fallado. Pero este préstamo está dado a cambio de ofrendar a Rosa, su hermosa criada de muchos años de compañía. Y ante la urgencia es impulsado a entregarla al forastero. Ahora montado en el coche arrastrado por los dos fuertes caballos, bajo la luz de la luna, en un instante, llega al portón del paciente. Los padres y la hermana del enfermo lo reciben apurados y lo llevan a la alcoba del afectado.

Escuálido, sin fiebre, ni caliente ni frío, con ojos vacíos y sin camisa, el joven que yace bajo el edredón se incorpora, se cuelga de mi cuello y me susurra al oído: *Doctor, déjeme morir*. Miro a mi alrededor; nadie ha oído sus palabras; los padres permanecen de pie en silencio, inclinados hacia adelante y esperan mi diagnóstico.⁹

5. *Ibíd.*

6. Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación* (1962), Clase 17 del 11 de abril de 1962 (Buenos Aires: Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires).

7. *Ibíd.*

8. Franz Kafka, “Un médico rural”, en *La metamorfosis y otros relatos* (Bogotá: Ed. El Tiempo, 2001), 98.

9. *Ibíd.*, 100. Las cursivas son mías.

El médico realiza maniobras disuasivas revisando su maletín, mientras el joven lo busca a tientas desde la cama para recordarle su ruego.

El médico ve una situación difícil, reniega por estar ahí. Entre tanto, piensa en los intrincados y sacrificiales sucesos del camino que lo condujeron hasta el paciente. En eso, sin saber cómo, los caballos en que llegó se han desatado de las riendas, han abierto las ventanas desde afuera y ahora asoman la cabeza *para mirar al enfermo, imperturbables ante los gritos de la familia*. Seguidamente, ante la mirada y el relinchido de uno de los animales, el médico vislumbra que este lo invita a emprender el viaje de regreso. Quiere salir corriendo de allí. De lo contrario, tendría que ceder a la presión del padre y de la madre del enfermo. De todos modos, ellos insisten ofreciéndole dádivas. Por pedido de la madre, se acerca de nuevo para examinar al paciente, “mientras uno de los caballos relincha fuerte hacia el techo”. Y se confirma que el joven está sano. Quizás sufre un leve trastorno circulatorio por estar acostado, y está un poco saturado de café por su preocupada madre,

pero está sano y lo mejor sería sacarlo de la cama de un empujón. No soy ningún reformador del mundo, así que lo dejo que siga tumbado. Soy un empleado municipal y cumplo con mi deber al máximo, casi demasiado. Mal pagado, sin embargo, soy generoso y servicial con los pobres.

Mientras recuerda el destino de Rosa, se dice: “puede que el joven tenga razón y yo también quiera morirme”. Además de ese sacrificio, está la falta de respuesta de la aldea ante la necesidad de los caballos. La familia no sabe nada sobre los difíciles sucesos del médico, “y si lo supieran, no se lo creerían. Extender recetas es fácil, pero entenderse con la gente es difícil”¹⁰.

Piensa que su visita ha terminado. Una vez más lo han molestado inútilmente, pero esta vez ha tenido que sacrificar a Rosa; así que la desazón aumenta. Con sutileza tiene que “encontrar alguna solución para no arremeter contra esa familia”, que, aunque quisiera, no puede devolverle a Rosa. Pero, cuando cierra el maletín y pide el abrigo, ve a la familia reunida expectante, con lágrimas, y “decepcionada probablemente de mí. ¿Y bien, qué espera la gente del pueblo?”. Así

me encuentro en cierto modo predisposto a admitir que quizá el joven esté enfermo. Me acerco a él, me recibe una sonrisa, como si le llevase la más reconstituyente de las sopas —¡ay!, ahora relinchan los dos caballos; ese escándalo ha sido seguramente dispuesto por mandato divino para facilitar el examen.

En este tercer examen al paciente logra revelar en el costado una herida repugnante llena de gusanos. “¡Pobre joven, a ti ya no se te puede ayudar! [...], te



¹⁰. Ibíd., 101-102.

morirás. La familia está feliz, me ve actuando”¹¹. Mientras en la casa: familia y visitantes que entran en puntillas bajo el resplandor de la luna, comentan la dicha.

“—¿Me salvarás? —susurra el joven entre sollozos, completamente deslumbrado por la vida que ha descubierto en su herida”.

“Así es la gente de mi región. Siempre esperan que el médico haga lo imposible. Han perdido las viejas creencias; el cura se queda en casa y deshilacha sus casullas, una tras otra, pero el médico debe hacerlo todo con sus delicadas manos de cirujano”¹².

El viejo médico rural dice que se someterá hasta los fines divinos, que no puede pedir nada, que más bien le han despojado de todo, hasta de su criada. Mientras, “la familia y los ancianos del pueblo se acercan y lo desvisten”, al tiempo que un coro escolar canta una melodía extraordinariamente simplona. En seguida, “me encuentro desnudo y, con los dedos en la barba, contemplo con calma la gente, cabizbajo. Me siento completamente tranquilo y superior a todos y así permanezco a pesar de que nada de eso me ayuda”. Pues ahora lo meten a la cama del enfermo, junto a la pared, al lado de la herida. A continuación, salen todos de la alcoba. El coro enmudece. Las cabezas de los caballos se mueven como sombras en los huecos de las ventanas. Allí se abre una conversación con el joven, quien le dice: “tengo muy poca confianza en ti. Has aterrizado aquí como en cualquier otro sitio, no has venido por tus propios medios. En vez de ayudarme, estrechas mi lecho de muerte. Me gustaría arrancarte los ojos”¹³.

—Tienes razón, es una vergüenza. Pero resulta que soy médico. ¿Qué puedo hacer? Créeme, tampoco a mí me resulta fácil.

—¿Y te crees que he de conformarme con esa disculpa? ¡Ay, tendré que hacerlo! Siempre tengo que conformarme. Vine al mundo con una hermosa herida; eso fue todo lo que traía conmigo.

—Joven amigo, tu error consiste en que tienes pocas miras. Yo, que he estado en las alcobas de muchos enfermos, de aquí y de allá, te digo que tu herida no es tan grave [...].

—¿Es realmente así o me engañas, valiéndote de mi fiebre?

—Es realmente así, llévate contigo la palabra de honor de un médico oficial.¹⁴

La aceptó y se quedó en silencio. “Pero ahora había llegado el momento de pensar en mi propia salvación. Los caballos aún permanecían fieles en su lugar”. Recogió la ropa, el abrigo, el maletín, sin perder tiempo en vestirse. “Uno de los caballos se apartó obedientemente de la ventana”. Montó uno de los caballos; “las riendas se arrastraban sueltas, un caballo apenas atado al otro; el coche se bamboleaba atrás”¹⁵. Les grita: ¡Arre!, pero no arrearon; lentos, como ancianos, avanzaron por aquel desierto de nieve. Detrás se escucha de nuevo el canto de los niños. En ese paso lento reflexiona

11. *Ibíd.*, 103.

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*, 104.

14. *Ibíd.*, 104-105.

15. *Ibíd.*, 105.

que su consultorio está perdido, que su sucesor le roba la clientela aun cuando no pueda sustituirlo, en la casa cunde la furia del forastero asqueroso; Rosa es víctima. Y él va “desnudo, expuesto a la helada de la época más funesta, con un coche terrenal y unos caballos sobrenaturales, yo, un anciano, vago errante”. Y finaliza: “¡Engañado! ¡Engañado! Una sola vez atendí el falso sonido de la campana nocturna y jamás podré subsanar tal error”¹⁶.

LA MUERTE DEL ANIMAL

El cuento está escrito de forma continua, en párrafos largos, exigiendo al lector cierta concentración; dado en primera persona, en un tiempo presente, nos sitúa en el momento de lo descrito, moderando así la extrañeza.

El texto realiza su llamado al personaje en la noche, cuando este podría estar soñando, a través del sonido de una campana, signo de una urgencia: un enfermo muy grave requiere al médico. Así lo asume el protagonista. Pero enseguida se plantea en una relación con el animal; un caballo que, días antes, había muerto por los excesivos esfuerzos realizados en el brusco invierno. Su propio animal ha muerto. La hiperpotencia de la naturaleza y la fragilidad de nuestro cuerpo se hacen presentes como fuentes de sufrimiento, como contexto de la entrada en el cuento, abriendo paso hacia otra naturaleza que el relato abordará en la relación con otros.

La muerte del propio animal será la apertura hacia un trayecto de búsqueda, que implica el préstamo de otro caballo, pasando por acudir a quienes podrían ofrecérselo. La aldea remite a un lazo que, en el relato kafkiano, no enlaza, pues no presta al caballo; sin él no podrá acudir a la urgencia, ya que el enfermo está situado a varias millas de distancia, camino que excede al médico en su frágil constitución. Las características del caballo maduro son necesarias para recorrer ese camino, su contextura, la fortaleza de sus patas y su pelaje permitirían cruzar las condiciones agrestes del frío y de la nieve. La condición de desvalimiento del médico ante las hostiles fuerzas de la naturaleza: el invierno y la larga distancia ponen en evidencia que él necesita de otro caballo para avanzar hacia el llamado.

Así, responder a la campana de la urgencia implica reconocer la precariedad constitucional de nuestra naturaleza para salir despojados al ambiente descrito en el cuento: el despiadado frío del invierno septentrional. Nuestra condición neoténica¹⁷, es decir, esa perduración de la inmadurez biológica que nos asiste aún en la “adulthood”, nos constituye como especie que somos: seres hablantes, a quienes el “mundo exterior” afecta no de la misma manera que a cualquier otro animal. En la inmadurez con la que nacemos habitamos el campo que nos permite sobrevivir: el lenguaje, la relación con



16. *Ibíd.*, 106.

17. Diógenes Mauricio Ipuz Chacón, *La creación en psicoanálisis: un espacio, una apertura*. Tesis de Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014), 16.

Otro. Es decir, la fragilidad biológica y la potencia que se logra en el lazo con el otro nos origina en el lenguaje. De manera excepcional en la naturaleza, durante varios años estamos en una absoluta dependencia de ese Otro, puesto que la prematuración sería condición del desvalimiento de la cría humana.

En consecuencia, nuestro “mundo exterior” estará marcado por las coordenadas de aquel que nos cuidó: por sus palabras, por sus relatos, por su manera de ver el mundo, por la dialéctica del deseo en la que fuimos hablados; pasamos a residir en él, atravesamos la hendidura de un significante a otro que constituye el espacio en el que moramos. De hecho, el propósito de encontrar un caballo para transportarse hace que el médico del relato kafkiano tenga que recurrir a la aldea, a través de un mensaje que lleva su criada solicitando el préstamo de un caballo, pero la búsqueda resultó inútil, ninguno le prestó ayuda. Al morir el animal que tenía, se activa para el médico el uso de los significantes con los que busca, entre los aldeanos, el recurso de otro caballo. El médico confía que la aldea también responda a su llamado de apoyo. Entre ellos busca un nuevo animal que le permita movilizarse hasta la casa del enfermo, aunque, como veremos, no fue ahí donde lo encontró.

En toda su obra Freud referenció el *desvalimiento* (*Hilflosigkeit*) con el que nacemos para indicar los orígenes de nuestra condición humana¹⁸. Desde “Proyecto de psicología” pasando por el “El malestar en la cultura”, señala que esa precariedad en la madurez biológica es fuente de la génesis del sometimiento al influjo ajeno, determinada por la necesidad de depender largamente de los cuidados de otros¹⁹. Lacan después remarcará esta condición de insuficiencia orgánica para enfrentar la ficción que la prematura cría obtiene en el espejo, estableciendo ahí una relación con su frágil realidad. En el *estadio del espejo* sucede un drama cuyo “empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación”²⁰. En la dimensión imaginaria, se arman los fragmentos del cuerpo hacia una ortopedia de su imagen. Pero este trayecto también describe una ruptura del círculo del mundo interior con el exterior, abismo real que queda fuera del espejo, pero que atravesamos en el lazo simbólico, montados en la materialidad de la lengua, que nos sostiene y nos funda en los primeros cuidados.

Lo diremos de otra forma: para acudir al llamado de la vida no podemos hacerlo como cualquier animal y en cualquier ambiente, para sobrevivir necesitamos la referencia a un mundo peculiar, uno que hemos llamado humano, cifrado en el campo del lenguaje que organiza un terreno sobre el que nos alimentamos, nos reproducimos y, nos permite, además, enfrentarnos al poder ejercido sobre el prójimo, sobre la misma naturaleza y volvamos al relato: su apertura pone en juego la muerte de un animal que reenvía hacia la búsqueda necesaria de otra bestia, acudiendo a los otros de la aldea, para poder responder a la urgencia. Este recorrido se realiza con significantes,

18. *Ibíd.*, 18.

19. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930), en *Obras Completas*, vol. xxi, (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 120-121.

20. Jacques Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [“je”] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, (1945) (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 102.

y entre ellos se da paso a variadas interpretaciones, a distintos vacíos, ventanas y a las diversas posiciones que se abordan respecto a estos. Ello implica efectos sobre el médico, las comunidades, la vida cotidiana, sobre el cuerpo y las formas de intervenir el malestar. La *materialidad* significativa, el lenguaje, despeja una apertura por la que nos enlazamos con el mundo, con los objetos que allí circulan, y con ese que en su singularidad nos produce como sujetos. Ese que abre el cuento y se propone responder al llamado urgente de un enfermo grave, no sin abordar la angustia que ello implica.

Aunque volveremos sobre la cuestión de la angustia más adelante, en lo referente a la mirada, por ahora, diremos con Lacan que el discurso analítico puede presentar dos caras de esta:

Por una parte, refieren la angustia a lo real y nos dicen que es la defensa principal, la más radical, la respuesta al peligro más original, al insuperable *Hilflosigkeit*, el desvalimiento absoluto en el momento de entrar al mundo. Por otra parte, sostiene que luego es retomada por el yo como señal de peligros infinitamente más leves, a propósito de los cuales el discurso analítico a menudo carga las tintas evocando lo que llama las amenazas del *Ich* y del *Es*.²¹

“NO SE SABE NUNCA LO QUE UNO TIENE EN SU PROPIA CASA”

Por ahora digamos que la muerte del caballo propio acarrea la entrada en una búsqueda, alrededor de un nuevo animal con el cual se podría responder. En ese rodeo se instalan los significantes, es decir, se instala el inconsciente en torno a la cosa. Dicho de otra manera, al pretender responder al llamado se desemboca en una indagación, una que de todos modos no deja de acarrear ciertos imprevistos. En el relato se indica que de repente, ante el médico, de forma inesperada, en su propia casa aparece un forastero que lleva justamente dos equinos, los cuales pone a disposición de la urgencia. En ese momento el protagonista del relato expresa: “no se sabe nunca lo que uno tiene en su propia casa”²². Esta expresión se aproxima a una de las maneras como Freud planteó lo descubierto en su clínica a finales de 1916, en un texto de divulgación llamado *Una dificultad del psicoanálisis*. En los albores de la investigación psicoanalítica, se halló que “el yo no es el amo en su propia casa”²³, poniéndose en entredicho una percepción del mundo, en la medida en que algo allí quedaría para uno restringido.

Cuando se trata aquello que, de modo inesperado, se deja ver, no se puede desligar el siglo xx como punto de partida de una nueva visión en la que se pone en juego la noción de inconsciente²⁴, instalada por la clínica freudiana. En los primeros años del siglo pasado, con Freud se inauguró un conocimiento a la medida del hallazgo de

21. Jacques Lacan, “De una falta irreductible al significante”, en *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 152.

22. Kafka, “Un médico rural”, 98.

23. Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras Completas*, vol. xvii (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 135.

24. “El término «inconsciente», presente desde el siglo xviii, es recurrente en una buena cantidad de discursos, como lo ha establecido Lancelot Whyte (*El inconsciente antes de Freud*, 1960). El término *unconscious* aparece desde 1751 en inglés, en los *Essays on the Principles of Morality and Religion* de Henry Home Kames (1696-1782) y el término *Unbewusste* es utilizado por Ernst Platner (1744-1818), discípulo de Leibniz y Wolf, en sus *Philosophische Aphorismen*. En el siglo xix, aparece en la «Filosofía de la Naturaleza» y en la «Medicina romántica» (Carus) y «trabaja» las obras de Schopenhauer y de Nietzsche, en tanto que Edouard von Hartmann elabora con el nombre de «Filosofía del inconsciente» (1873) una metafísica que se halla a mil leguas de la metapsicología. Freud reconoce en Theodor Lipps (1851-1914) la primacía de una psicología del inconsciente (en *Grundtatsachen des Seelenlebens*, 1883)” Paul-Laurent Assoun, *La metapsicología* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2002), 11.

Nicolás Copérnico, que en el siglo xvi logró cuestionar y destronar la idea del planeta Tierra como posición central del universo, lugar dominante que armonizaba bien con las inclinaciones del ser humano a sentirse amo y señor de todo. En el tono de ese conocimiento, en el siglo xix, los estudios de Charles Darwin también producirán una afrenta a la arrogancia humana, pues sus investigaciones determinaron que el hombre pertenece al reino animal, siendo pariente próximo de algunas especies y más lejano de otras, pero, en cualquier caso, constituido ahí, sin que pudiéramos borrar de él cierta imagen y semejanza. En consecuencia, sumando un ataque más al narcisismo del ser humano, Freud descubrió que “el yo no es el amo en su propia casa”²⁵, es decir, que “los procesos anímicos son en sí inconscientes, volviéndose accesibles y sometidos al yo solo a través de una percepción incompleta y sospechosa”²⁶, pero también, que las pulsiones no pueden dominarse plenamente. En estas coordenadas, una percepción incompleta de ciertos procesos tendrá implicaciones para entender e intervenir cada malestar al que nos enfrentamos. En la percepción se vislumbran signos, pero, sobre todo, en nuestro caso, significantes, ya que es en el lenguaje, en donde está el verdadero terreno que habitamos como especie, puesto que es donde se produce el que habla: el sujeto, y su percepción de aquello que le aqueja. Con ello, Lacan enseñará que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”²⁷, debido a que es en él que se designará algo como causalidad, organizado en torno al misterio que nos articula a la vida, rodeo de un real que escapa al lenguaje mismo y que va más allá.

Así, al abrir el siglo pasado con *La interpretación de los sueños*, Freud echa luz al inconsciente y descentra las ínfulas de la razón respecto a la tradición occidental con la que se pensaba el mundo que habitamos, puesto que en el texto llama la atención sobre otra cosa: la función del deseo como algo indestructible²⁸. En el sueño estamos ante algo que *realmente*, de manera extraña, aparece y nos mira; es decir, nos afecta en lo más íntimo, sin que ello esté bajo el dominio de la razón, sino, más bien, en una estructura de agujero, de enigma que nos interroga. Además, durante el transcurso del siglo del descubrimiento freudiano, la discordia en las fauces de la guerra no se hizo esperar, poniendo en la escena mundial los impulsos de destrucción que devastaron ciudades enteras; así que el sueño de la razón seguía produciendo monstruosidades que nos miraron de forma fatal.

En esa vorágine de sucesos, Freud insistirá en atender aquello que se elabora con los sueños, un real articulado a ciertos mecanismos que darán paso a las formaciones del inconsciente, mecanismos como el desplazamiento o la condensación. Lacan retomará y hará notar que, en la versión del texto del sueño, en su retórica, se entreteje algo que nos convoca: “elipsis y pleonismo, hipérbaton o silepsis, regresión, repetición, aposición, tales son los *desplazamientos* sintácticos, metáfora, catacresis,

25. Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917), en *Obras Completas*, vol. xvii (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 135.

26. *Ibíd.*, 135.

27. Jacques Lacan, “El inconsciente freudiano y el nuestro”, en *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2003), 28.

28. Freud, “La interpretación de los sueños” (1900-01), 608.

antonomasia, alegoría, metonimia y sinécdoque, las *condensaciones* semánticas”²⁹. En estas articulaciones, somos producidos cuando hablamos, y será en el campo del Otro, en el lenguaje, donde se puede recortar la mirada que descubre el psicoanálisis en la clínica. Lacan plantea que en ello Freud nos enseñó a leer las intenciones ostentatorias o demostrativas, disimuladoras o persuasivas, vengativas o seductoras con las que el sujeto modula su discurso onírico.

Así que cuando el médico del relato explicita que “no se sabe nunca lo que uno tiene en su propia casa”³⁰, entonces, nosotros agregamos con Freud: y el Yo no es amo de ella. Tal descentramiento de donde uno mora no deja de remitirnos a pasos inevitables. Por ejemplo, la aparición del forastero en la casa del médico, con la disposición del animal para la urgencia, no será sin deliberar algo absolutamentepreciado: Rosa, su hermosa criada. Es decir, no solo no sabemos qué se tiene en la propia casa, ni somos amos de lo que percibimos en ella, sino que aún con ello hemos de elegir caminos, que implican renunciass y pérdidas en las que se abren puertas al deseo. Hay procesos anímicos que nos comprometen profundamente en lo que percibimos a medias, pero que en la urgencia del momento van labrando el encuentro con un deseo que nos enruta, nos mueve, hacia una apertura, que en este cuento es una suerte de llamado hacia el lugar del médico.

OJOS VACÍOS O LA VORACIDAD DEL OTRO

Luego de la inesperada aparición de los caballos en la casa del médico, él está montado en el coche que estos arrastran. Y en ellos, en tan solo un instante, llegan hasta el portón de la casa del paciente. El recibimiento de los padres y de la hermana es acuciante, lo llevan muy rápido hasta la alcoba del doliente, en donde encuentra un joven delgado, sin fiebre, *con ojos vacíos* y sin camisa, que se incorpora para colgársele al cuello al médico, mientras le susurra al oído: “Doctor, déjeme morir”, sin que los padres hayan escuchado tal pedido. La familia permanece en la alcoba de pie, impaciente a la espera del diagnóstico del médico.

En esta inicial relación con el paciente se expone una abrazadora primera demanda al médico, pero como no tenemos mayor información del entramado que la motivó para este paciente, no es fácil precisarla en su ruta. Por ahora, en la inicial inspección del médico, salta a la vista que este encuentra en el paciente sus *ojos vacíos*. Se describe un joven delgado, sin fiebre, que tiene un *vacío presente* en sus ojos. El médico no encuentra imagen alguna en ese lugar, como si no viera nada. Desde ese lugar, el paciente lo mira. Pensamos que en esos *ojos vacíos* hemos de situar la angustia del médico en relación con su práctica en el espacio clínico.

29. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953-1956), en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 259. La cursiva es mía.

30. Franz Kafka, “Un médico rural”, 98.

En este punto, “Un médico rural” narra los hechos ocurridos a un galeno que a medianoche desafía la adversidad para asistir a la urgencia de su paciente, en el trayecto tuvo que enfrentar situaciones inesperadas, como dejar a su hermosa criada, a cambio de unos caballos que lo llevaron hasta donde el paciente. Al llegar, encuentra en el paciente sus *ojos vacíos*, y este le pide que lo “deje morir”. Además, en el mismo lugar, se manifiesta por parte de los padres, la solicitud enfática de un diagnóstico.

En cualquier caso, lo que enfrenta el médico es la demanda de una acción rotunda, definitiva, concluyente, que los libere de los malestares de la vida y de la incertidumbre. Piden al médico una mirada que colme el vacío voraz situado en los ojos del paciente. Los *ojos vacíos* anuncian la estructura insaciable en la que ha entrado el médico. Exigen al médico un diagnóstico que obture esa incertidumbre, sin que haya medios de interrogación posible que los relacione con esos *ojos vacíos* del que padece, y que permanece postrado, en esa habitación. Solicitan al médico con insistencia que ese vacío se llene con él. De repente, el médico se ha vuelto solo mirada, sin historia, sin recorrido, sin trayecto. Es decir, no hay lugar para la imagen del médico en esos *ojos vacíos*, porque esta sería más bien una falla a la totalidad allí instalada. Acuden al médico por su mirada, y con esta pretenden llenar el vacío mortal que se aloja en esos ojos. No hay posibilidad para una pregunta al menos, que alivie el sufrimiento que se ha empozado en esa habitación. Por un lado, se pide la muerte, y por otro lado el diagnóstico. ¿Cómo llegó el médico a ser puro ojo?

LO QUE SE LE DEMANDA AL MÉDICO PONE EN JUEGO SU LUGAR DE SUPERVIVENCIA

Hoy la ciencia detenta un poder que asiste al médico, a quien se le pide unos beneficios precisos e inmediatos. En ese contexto surge la dimensión de la demanda del enfermo, y es en respuesta a ella, dice Lacan, “donde está la posibilidad de supervivencia de la posición propiamente médica”³¹. No obstante, desde finales del siglo XVIII, tiempo en que, según Foucault, se fecha el nacimiento de la medicina moderna, la mirada se fijó en el campo del cuerpo entregado a la muerte: el cadáver. En ese tránsito, la experiencia clínica pasa hacia un nuevo espacio: “el espacio tangible del cuerpo, que es al mismo tiempo esa masa opaca en la cual se ocultan secretos, de invisibles lesiones y el misterio mismo de los orígenes”³². En cambio, la medicina de los síntomas semeja entrar en un retroceso, para desvanecerse ante la de los órganos y lo que allí se determinará como lesión. Ello afecta pensar lo latente, lo imperceptible, lo incompleto, y la incertidumbre que se aloja para el hablante que padece. Se despejó un camino

31. Jacques Lacan, “Psicoanálisis y Medicina” (1966), en *Intervenciones y textos I* (Buenos Aires: Manantial, 2007), 90.

32. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (1978) (Ciudad de México: Siglo XXI, 2001), 176.

hacia una clínica ordenada de forma total para la anatomía patológica, en desmedro de cierto padecimiento, en el que el sujeto se produce en el campo del Otro.

El médico se instaló en lo que podía ver, y parece haber quedado fundido en un discurso de “causas naturales” veladas desde donde está impelido a responder dócilmente, solo con lo que se muestra, aun cuando esto pretenda reducir lo irreducible del malestar que nos atraviesa. Como lo señala Foucault en *El nacimiento de la clínica*, “por encima de todos estos esfuerzos del pensamiento clínico por definir sus métodos y sus normas científicas, planea el gran mito de una pura Mirada que sería puro Lenguaje: Ojo que hablaría”³³. El médico parece capturado en una red que se ocupa de la enfermedad a la par que retrocede ante el discurso del enfermo, mientras que este también manifiesta una posición respecto al Otro, un goce, algo que lo excede tanto en el cuerpo como en su cotidianidad con el otro. No es solo fiebre, delgadez o aspecto. Ante ello, el médico del relato kafkiano, en un primer momento, parece tratar de disuadir ese pedido voraz, al revisar su maletín. Pero el paciente vuelve y se pronuncia con su ruego, requiere eso de manera inmediata, concluyente, fatal —“déjeme morir”—, al mismo tiempo que su prójimo insiste: “espero el diagnóstico” de eso. Es allí donde se juega la supervivencia de la posición médica.

La clínica médica en su nacimiento fue una zona epistemológica que intentó formar una ciencia sobre el campo perceptivo y una práctica sobre el oficio de la mirada. Será una meditación sobre el espacio visible o, más bien, lo que en este se presenta, se manifiesta, quedando al margen lo más próximo, es decir, el espacio mismo en el que surge el fenómeno, que más bien guardará lo latente, lo oculto; y con ello una especie de gobierno del ver sin dejarse mirar. Con Descartes, se inauguró esta reflexión sobre la visibilidad³⁴, al recurrir a la evidencia de la realidad física, tan válida para nosotros desde que este la basó sobre la noción de extensión³⁵. Lacan ubicará en esta aparición cierta atadura del sujeto con el ser, que en psicoanálisis constituye el “sujeto de la ciencia”³⁶, con el que de manera formal se opera. Aunque hoy nos parezca extraño, la anatomía patológica y la clínica en su nacimiento no tenían el mismo valor para jalonar el ejercicio médico. Hoy mismo parece a veces acentuarse más a un lado que en el otro. En “Un médico rural” es como si la mirada asediara el lugar del médico, dado que este quizá fue solo ojos.

LOS CABALLOS SE DESATAN PARA ASOMARSE Y MIRAR ADENTRO DEL ESPACIO CLÍNICO

En esa situación, cuando la demanda parece invadir al protagonista del relato, este reniega estar allí, en su lugar de médico. Atraviesa los intrincados y sacrificiales escollos



33. *Ibíd.*, 165.

34. *Ibíd.*, 130.

35. Jacques Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 153.

36. Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad”, en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 814.

del camino para llegar hasta el paciente. Es en ese instante, una vez más, sin saber cómo, que los caballos se desatan de las riendas y abren las ventanas desde afuera; ahora se asoman para mirar al enfermo, imperturbables ante la estridencia de la familia. En ese panorama, el médico rural no queda capturado en los ojos vacíos, puesto que el animal aparece para dividirlo en su examen. El animal mete la cabeza “adentro del lugar” donde están el médico y el paciente, y los mira. *El animal nos mira*. Los caballos contemplan al paciente a pesar de las perturbaciones que lo rodean. El animal aparece en las coordenadas propicias para la angustia, en tanto que el médico había quedado como solo mirada, pero ahora también acude una mirada animal. Que los equinos se asomen adentro de la habitación, de manera inesperada, divide al médico en su examen, produce un relámpago de angustia, que implica el más allá de la demanda en el escenario clínico.

Cuando se asoman los caballos por la ventana de la habitación del enfermo, estos no solo contemplan imperturbables la escena, sino que, ante la mirada y el relinchido de uno de ellos, el médico vislumbra que debe emprender el viaje de regreso, o en todo caso, salir de ahí. Si no sale tendrá que ceder a la presión del padre y de la madre del enfermo. Pero, aun así, aunque advertido por los animales, cede. Realiza un nuevo examen al paciente ante el pedido de la madre, mientras uno de los caballos, esta vez, relincha fuerte. Como si este animal le subrayara al médico que está cediendo en su lugar. Al ceder arriesga quedar consumido en el vacío insondable de los ojos del enfermo, puesto que en ellos no hay nada, ojos vacíos, no puede verse en ellos la imagen del médico. En este segundo examen, el médico confirma que el joven está sano. Aunque algo saturado por lo que le da la madre, pero nada que no pueda mejorarse con un empujón para sacarlo fuera de la cama. Pero el galeno no es un reformador, tan solo es un empleado municipal cumpliendo con su deber. Ahora, referido a su cumplimiento del deber como empleado municipal, se plantea que no solo está atenazado en la red escópica que allí se teje, sino que también está constreñido por la burocracia, con la que se siente obligado a cumplir al máximo, aunque esté mal pago.

En este segundo examen sale a la luz una identificación mortal entre el médico y el enfermo, puesto que el protagonista dice: “puede que el joven tenga razón y yo también quiera morirme”. En ese punto, tanto el enfermo como el médico parecen sumidos en el insaciable deseo del Otro, identificados con su devastador deseo, que se transporta como demanda, en la que parece no admitirse falla alguna. Ambos quedan ubicados en ese vacío de la mirada, en el que tan solo “quieren morirse”, mientras el animal relincha. En esa funesta identificación del médico con el enfermo se denuncia la adversidad que los compromete ante la imposibilidad de abrirse paso cada uno en su deseo que, hasta ahora, del lado del médico, ha tomado cierto lugar en la mirada

del caballo que se asoma por la ventana de la habitación donde se aloja el escenario clínico. Esto ocurrió en una segunda revisión, luego de que en el primer examen no encontrara imagen alguna en los ojos del paciente, puesto que estos estaban vacíos. En este segundo momento, en que el examen del joven confirma que está sano, la experticia médica cae. Así, el insaciable pedido de muerte y su diagnóstico concuerdan para el médico en una identificación con el vacío, con la ausencia de imagen en el ojo insaciable del Otro.

LA ANGUSTIA Y SU SENSACIÓN

Retomemos el texto lacaniano anunciado al principio de este recorrido, a propósito de la clase del 4 de abril de 1962, en el que queda anunciado el trabajo sobre la angustia del siguiente seminario, con el apólogo de la mantis:

[...] acuérdense de la imagen vacilante que traté de erigir ante ustedes de mi confrontación oscura con la mantis religiosa, y de esto de que, si ante todo he hablado de la imagen que se reflejaba en su ojo, era para decir que *la angustia comienza a partir de ese momento esencial en el que esta imagen es faltante*. Sin duda el a *minúscula* que yo soy para el fantasma del Otro es esencial, pero donde falta esto [...].³⁷

La imagen propuesta por Lacan es la que se puede reflejar en los ojos facetados del insecto, ya que al mirarse allí se introduce *una sensación del deseo del Otro*³⁸. Cuando los caballos se sueltan y se asoman para mirar al enfermo, generan gritos en la familia; con estos gritos se sabe que ellos ven los animales en la habitación. La familia ve a los animales, pero no se sabe qué hay en los ojos de estos, si acaso hay reflejado algo allí ¿o hay nada? Ante esta escena, los animales no se perturban, más bien se instalan y miran al médico, quien, entre los relinchidos vislumbra una invitación a salir de ahí, se ve en ellos trasportándose hacia otro lugar. En el relato, los caballos no solo trasladaron al médico hasta el enfermo, sino que ahora lo miran desde la ventana para horadar el campo del Otro. Abren un espacio en la habitación y miran al paciente y al médico, ante el griterío de la familia. El agujero de la ventana por donde se asoman los animales constituye un marco para que el médico pueda respirar, desear algo. Los caballos generan una posibilidad en el Otro, a través del cual el médico vislumbra un resquicio para salir de ahí.

Entonces, hay cierta *sensación* de angustia cuando se presenta la imagen que se refleja en los ojos del animal. Pero la angustia surge justamente cuando la imagen falta. La angustia comenzó en el encuentro con los *ojos vacíos* del paciente. Con la ausencia de la imagen en los *ojos vacíos* se instaló lo que no aparece en la imagen

37. Jacques Lacan, *Seminario 9, La identificación* (1962), Clase 18 del 02 de mayo de 1962. (Buenos Aires: Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires), la cursiva es mía.

38. Jacques Lacan, en *Seminario 9, La identificación* (1962), Clase 16 del 04 de abril de 1962 (Buenos Aires: Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires).

39. Jacques Lacan, “Del a a los nombres del padre”, en *El Seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 352.

especular; allí se colocó ese a *minúscula* “que yo soy para el fantasma del Otro”. O más bien, cuando “no sé qué *objeto a* soy yo para dicho deseo”³⁹, entonces, surge la angustia. Ahí es donde los caballos prestan su potencia enigmática para crear algo en la mirada que trata de auxiliar al médico en el espacio clínico. Disuaden el atrapamiento del médico en la pura mirada de la medicina moderna, rotundamente objetiva. Lugar ideal que toma fuerza en los ojos vacíos del paciente, y que se abre paso por la ventana para contemplarlo cuando, además del médico, los caballos lo miran.

En el *Seminario x*, sobre *La angustia*, Lacan retoma el argumento admitiendo de entrada que la imagen falta en los ojos del insecto⁴⁰. Al faltar la imagen en los *ojos vacíos*, la pregunta que angustia al médico sería la siguiente: “¿qué quieren [los ojos vacíos] en lo concerniente a este lugar del yo?”⁴¹. El relato kafkiano lo dice con otras palabras: “decepcionada probablemente de mí. ¿Y bien, qué espera la gente del pueblo?”⁴², intentando desplegar la estructura de la pregunta por el deseo del Otro que aloja la angustia del médico.

Luego de identificarse con “querer morirse”, los pensamientos del médico vuelven sobre esos sacrificios y afrentas recibidas en el trayecto hasta el enfermo. Se dice que la familia no sabe nada de eso, y si supiera ni lo creería. Por ello expresa que “extender recetas es fácil, pero entenderse con la gente es difícil”⁴³, puesto que allí se pone en juego la demanda y lo que esta implica del deseo del Otro. Lo difícil para el médico concierne al vínculo con el otro, con el próximo, con sus pedidos, con la dificultad para maniobrar en la relación con ese Otro que encarna el deseo insondable, insaciable, en la figura de los *ojos vacíos*, del pueblo. En ese contexto, el protagonista kafkiano siente que ha sido inútil su visita al paciente, que debe partir y encontrar, con sutileza, alguna solución para no arremeter contra esa familia. Pero, una vez más cede, y queda atrapado en las lágrimas y las expectativas de la familia. Así que admite, otra vez, examinar al enfermo, totalmente predispuesto por la presión que ejercen sobre él. En esta tercera ocasión en que se procede al examen, los dos caballos relinchan, hacen un escándalo, dispuestos por un mandato divino para facilitar el examen⁴⁴. Ya no es uno, sino los dos animales los que se exaltan, hacen escándalo por algo, la posición del médico se entrega ya no solo al vacío situado en los ojos del paciente, su familia y el pueblo, sino que cede su lugar en la disposición de un mandato divino. El lugar del médico queda asimilado en el lugar del Otro sin falla. En este punto del cuento, se pone en riesgo de nuevo el lugar del médico, su sobrevivencia. La mirada del animal, sus relinchidos, su escándalo, están ordenados ahora por un Ojo Divino que prescribe el lugar del médico rural descrito en el relato.

40. Jacques Lacan, “La angustia en la red de los significantes”, en *Ibíd.*, 14.

41. *Ibíd.*

42. Franz Kafka, “Un médico rural”, 102.

43. *Ibíd.*

44. *Ibíd.*

El médico realiza este tercer examen, muy predispuesto esta vez; con él revela una repugnante herida llena de gusanos en el costado del paciente. Así, el médico entrega lo que se le pedía, desde el ideal objetivo de la medicina moderna, da a la vista una lesión. Con ello, la familia está feliz porque ve actuar al médico. Los padres reciben visitas de los aldeanos con quienes comparten la dicha. En este modo de responder a la demanda, el médico entrega su lugar a la mirada de todos, sin que él pueda ejercer con propiedad su deseo de médico, ese que es indispensable para examinar, diagnosticar, tratar y cuidar a su paciente.

Con esta nueva observación, el joven transforma su pedido en una pregunta: “¿me salvarás?”. La aparición de esa interrogación dispone un movimiento del paciente “deslumbrado por la vida que ha descubierto en su herida”. Pero, de nuevo, no avanzaremos por esos caminos trazados por los movimientos del paciente. Subrayaremos la mirada del animal que sigue instalada en el campo del médico, ordenada ahora por la divinidad. En este mandato permanecen los caballos para facilitar el examen. Ese es nuestro indicador, puesto que será poniendo en cuestión la posición del médico donde pensamos que se puede objetar algo del goce que termina invadiéndolo en su práctica y en los efectos que pueden declararse en la relación con sus pacientes.

El relato señala que así es la gente de la región, “esperan que el médico haga lo imposible”. Pero lo que no dice el cuento corto de Kafka es que el lugar del médico parece quedar atrapado en esa expresión, en esa red discursiva de la mirada y en la respuesta que pretende entregarse con ella. En este punto del relato, el médico rural hace lo imposible denunciando el atrapamiento de su deseo, con el que brega en la coaptación sin grietas del deseo del Otro. La actitud profesional del médico ante el sufrimiento de su paciente se descoloca de la jerga técnica, desprovista de emoción, para abrirse paso en la mirada del animal. En el relato kafkiano, los animales abren una posibilidad para vehiculizar cierta dosis de angustia; con su mirada intervienen en la fractura del enfoque ideal que la visión médica porta, al tiempo que abren la ventana del espacio clínico para que pase por allí el agente que divide al médico en su imagen. Esta mirada irracional que se asoma por la ventana abre sendas de un deseo que busca separarse de un Otro objetivo totalizante.

En “Inhibición, síntoma y angustia”, Freud define la angustia como señal de un peligro: “nos parece que se trata tan a menudo del peligro de la castración”⁴⁵. Aunque según este texto también pueden distinguirse otros peligros capaces de precipitar la angustia como, por ejemplo, una pérdida o una separación. Sin embargo, la angustia de castración es sin duda la más conocida. Así, Lacan trabajará la angustia como una señal de lo real, pues,



45. Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926), 123.

[...] solo la noción de real, en la función opaca que es aquella de la que les hablo para oponerle la del significante, nos permite orientarnos. Podemos decir ya que este *algo* ante el cual la angustia opera como señal es del orden de lo irreductible de lo real. Fue en este sentido que osé formular antes ustedes que la angustia, de todas las señales, es la que no engaña.⁴⁶

Con ello Lacan nos advierte que cuando algo surge ahí, en ese lugar donde debería estar la falta, cuando “la falta viene a faltar”⁴⁷, en ese momento empieza la angustia; debido a que lo que allí se pone en riesgo es el deseo mismo, puesto que este es solidario de la falta. Es decir, si falta la falta, la supervivencia de la posición médica queda arriesgada de manera radical, en la medida que compromete el deseo del médico que esta requiere. En tal sentido, subrayamos la dignidad del animal, ya que este mira adentro del espacio clínico para abrir un lugar a la falta, posicionada en los caballos que miran adentro del escenario, con lo que se traza una forma de lo animal tanto terrenal como sobrenatural; en cualquier caso, una abertura.

“MI PROPIA SALVACIÓN. LOS CABALLOS AÚN PERMANECÍAN FIELES EN SU LUGAR”

Seguidamente a la aparición de la lesión engusanada, el médico entra en una especie de duermevela, en la que se dice estar sometido a fines divinos, y al despojo. En concordancia con este escenario, es desvestido y puesto en la cama del enfermo, al lado de la herida, sin que nada pueda ayudarlo. En esa posición mantiene una conversación con el paciente, quien le confiesa su desconfianza, sus ganas de arrancarle los ojos, como si con esto pudiera instalar en el médico la castración, el límite al exceso que en su mirada porta. Parece que el paciente supiera que en el corazón de la experiencia del deseo está la castración, ya que “no hay deseo realizable que no implique la castración”⁴⁸. Pero el galeno le responde que tan solo es un médico, que “¿qué puede hacer?” si a él mismo no le resulta fácil esa mirada. En tal situación, el paciente eleva sus ojos para advertir que vino al mundo con esa herida y, entonces, que la admite en él. Con lo que el médico le declara que su herida no es tan grave, en comparación con otras. Así, sin embargo, el paciente acepta la apreciación del médico.

Este rodeo por el lecho del paciente deja suponer una práctica de lo erótico, que se sitúa en los linderos advertidos por el amor de transferencia, y que no podré abordar en este texto, pero que ponen en el camino nuevas conversaciones entre la medicina y el psicoanálisis. Lo que sí puede exponerse con el relato kafkiano es que la angustia se agita en el mismo mueble del amor, posibilitando la palabra y *algo* que allí se salva para el joven.

46. Lacan, “La angustia, señal de lo real”, en *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63), 174.

47. Lacan, “Del cosmos al *unheimlichkeit*”, en *Ibíd.*, 52.

48. Lacan, *El seminario. Libro 10. “Aforismos sobre el amor”*, en *Ibíd.*, 196.

Con ello, recostado sobre la cama del paciente, desnudo, al lado de la herida, el médico supone realizada la labor, y se dice: “es momento de pensar en mi propia salvación”⁴⁹. Los caballos aún permanecen fieles en su lugar. El médico recogió el abrigo, el maletín, sin perder tiempo en vestirse; uno de los caballos se apartó obedientemente de la ventana y el galeno lo montó para volver a su casa. En el trayecto de vuelta pudo reflexionar sobre su consultorio, la clientela, la competencia de sus colegas, y el asqueroso forastero del que Rosa había sido víctima, mientras él iba “desnudo, expuesto a la helada de la época más funesta, con un coche terrenal y unos caballos sobrenaturales, yo, un anciano, vago errante”⁵⁰. Termina diciendo: “una sola vez atendí el falso sonido de la campana nocturna y jamás podré subsanar tal error”⁵¹. El llamado nos abre al cuento y, una vez atendido, se entra en los confines del goce y en las orientaciones del deseo; montados en la cadena significativa atravesamos el campo abismal de lo humano, que no es sin la mirada del animal y las coordenadas de la angustia.

Finalmente, podemos decir que en la angustia el sujeto se ve oprimido, con-cernido, interesado en lo más íntimo de sí mismo, pero dispuesto a poner en juego un deseo requerido en el lugar del médico. De allí que Lacan insista que es por el lado de lo real que ha de buscarse en la angustia aquello que no engaña. Pero, si se pudiera decir, esa sinceridad que requiere la práctica médica no agota el tiempo de la angustia, puesto que, según Lacan, la angustia está entre el goce y el deseo⁵², o sea, en medio del tiempo en que se opera en el escenario clínico. Tiempo que no es mediador sino medio entre el goce y el deseo. Un tiempo que sitúa la angustia en la práctica que transita el ejercicio médico. Lacan lo dirá así: “La angustia es, pues, término intermedio entre el goce y el deseo, en la medida en que es, una vez franqueada la angustia, fundado en el tiempo de la angustia, como el deseo se constituye”⁵³. En esa dirección, Lacan alentar la discusión clínica, puesto que ubicará al amor en el mismo lugar que sitúa a la angustia, entre el goce y el deseo, diciendo que “solo el amor permite al goce condescender al deseo”⁵⁴. Por eso hemos de renovar nuestros caminos en ese punto, con el propósito de apuntar hacia la angustia como dimensión esencial para la experiencia clínica, en la que se abre una ventana para que *el animal nos mire*.

BIBLIOGRAFÍA

ASSOUN, PAUL-LAURENT. *La metapsicología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2002.

ARENDT, HANNAH. “Franz Kafka”, en *La pluralidad del mundo*. Barcelona: Taurus, 2019.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. El término “kafkiano”. <https://dle.rae.es/kafkiano>

FOUCAULT, MICHEL. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.

FREUD, SIGMUND. “La interpretación de los sueños” (1900-01). En *Obras Completas*, vol. v. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

49. Franz Kafka, “Un médico rural”, 105.

50. *Ibíd.*, 106.

51. *Ibíd.*, 106.

52. Lacan, “Aforismos sobre el amor”, en *El Seminario. Libro 10. La angustia* (1962-63), 189.

53. *Ibíd.*, 190.

54. *Ibíd.*, 194



- FREUD, SIGMUND. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917). En *Obras Completas*, vol. xvii. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. "Inhibición, síntoma y angustia" (1926). En *Obras Completas*, vol. xx. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930). En *Obras Completas*, vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- IPUZ CHACÓN, DIÓGENES MAURICIO. *La creación en psicoanálisis: un espacio, una apertura. Tesis de Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- KAFKA, FRANZ. "Un médico rural". En *La metamorfosis y otros relatos*. Bogotá: Ed. El Tiempo, 2001.
- LACAN, JACQUES. "El estadio del espejo como formador de la función del yo ["je"] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1945). En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1945). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- LACAN, JACQUES. "Acerca de la causalidad psíquica" (1945). En *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- LACAN, JACQUES. "La ciencia y la verdad" (1960). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. "Psicoanálisis y Medicina" (1966). En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación* (1962). Buenos Aires: Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 9. La identificación* (1962). Buenos Aires: Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. "La angustia en la red de los significantes"*, en *La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. "Del cosmos al unheimlichkeit"*, en *La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. "De una falta irreductible al significante"*, en *La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. "La angustia, señal de lo real"*, en *La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. "Aforismos sobre el amor"*, en *La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 10. "Del a a los nombres del padre"*, en *La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 11. "El inconsciente freudiano y el nuestro"*, en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.
- ZALAMEA, JORGE. "La Metamorfosis de su Excelencia", en *Literatura, Política y Arte*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1978.

v. EL OJO QUE CONVOCA



© Sara Herrera Fontán | Jaguar, oropéndola y uvito de monte | Técnica mixta sobre papel | 130x220 cm | 2020



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre concreto | 18x23 cm | 2018

“La sirena llamó. El monstruo respondió”*



BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO**

Analítica. Asociación de psicoanálisis, Bogotá, Colombia

“La sirena llamó.
El monstruo respondió”

“The Siren Called.
The Monster Answered”

“La sirène appela.
Le monstre répondit”



CÓMO CITAR: Moreno Cardozo, Belén Del Rocío. “La sirena llamó. El monstruo respondió”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 175-181, doi: 10.15446/djf.n23-24.124770.

* Este texto es la ampliación de un breve ensayo publicado el 31 de mayo del 2022, en el *Magazín Cultural de El Espectador*.

** e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

El texto se ocupa del cuento de Ray Bradbury, “La sirena en la niebla” [“*The Fog Horn*”], para indicar de qué manera el sonido de un faro se transforma en llamado para el último dinosaurio de mar. El encuentro de los personajes con la bestia remota termina por ser una despedida, muy a la manera del amor cortés, enarbolando el estandarte de lo imposible. Ese adiós queda como emblema de la destrucción de una de las modalidades esenciales de la alteridad animal. Siguiendo las líneas del cuento, queda, además, planteado el interrogante mayor relativo a la vida en el tiempo.

Palabras clave: “La sirena en la niebla”; Bradbury; llamado; último dinosaurio; tiempo.

This text explores Ray Bradbury’s story “*The Fog Horn*”, to show how the sound of a lighthouse becomes a call for the last sea dinosaur. The characters encounter with this remote beast ends as a farewell reminiscent of courtly love, upholding the emblem of the impossible. That farewell stands as a symbol of the destruction of one of the essential forms of otherness for the human being: animal otherness. Following the lines of the story, the text also raises the broader question concerning life within time.

Keywords: *The Fog Horn*; Bradbury; call; last dinosaur; time.

Ce texte aborde le conte de Ray Bradbury, “*The Fog Horn*”, pour montrer comment le son d’un phare devient un appel pour le dernier dinosaure marin. La rencontre des personnages avec la bête lointaine se transforme en adieu, à la manière de l’amour courtois, élevant l’étendard de l’impossible. Cet adieu demeure comme l’emblème de la destruction d’une des modalités essentielles de l’altérité humaine: l’altérité animale. En suivant les lignes du récit, le texte pose également la question plus vaste de la vie dans le temps.

Mots-clés: *The Fog Horn*; Bradbury; appel; dernier dinosaure; temps.



El cuento “La sirena en la niebla”¹, de Ray Bradbury, narra la mutación del sonido de la sirena de un faro en un potente llamado al que responde el último dinosaurio del mundo. La historia nos llega a través de Johnny, ayudante de McDunn, el guardador del faro. El sonido de la sirena no solo se extiende a través de miles de kilómetros mar adentro para alertar a los barcos, también surca el tiempo para tocar el oído de ese animal que habita en el fondo marino desde hace millones de años.

El cuidadoso tejido del escritor va entregando sus *anticipaciones* como sutiles avanzadas, de las que el lector será incauto, sumergido como queda el monstruo en la inmensidad marina de donde emergerá. Estas avanzadas del relato nos son entregadas en la voz de McDunn; sabemos por él que en el silencio de su labor piensa “en los misterios del mar”. Una noche vio cómo los peces ascendieron a la superficie marina, para permanecer flotando por un tiempo: “Algo los hizo subir y se quedaron flotando en las aguas, como temblando y mirando la luz del faro que caía sobre ellos, roja, blanca, roja, blanca, de modo que yo podía verles los ojitos”. Así como aparecieron un millón de peces, del mismo modo se retiraron al fondo del mar. McDunn aventura que esos seres habrían llegado en peregrinación para ver a su dios-luz, a su dios-voz. El artificio humano para orientar a los navegantes se había convertido en un trampantojo para los peces. Quizá, así también queda evocado lo que en otro tiempo inauguró la antigua labor de cacería: engañar al animal con unos ojos que no ven y con un sonido sin alma que lo reclama.

Volviendo a las anticipaciones del relato, también nos enteramos de que el día de su encuentro con Johnny, McDunn “había estado nervioso [...] y no había dicho por qué”. Después le dirá al joven que en las tierras sumergidas se siente “*realmente* miedo”. Ese miedo no es otro que el vértigo temporal de la vida sumergida que persiste y traspasa los siglos, mientras en tierra no cesa el bullicio del trasegar humano: “Piénsalo, allá abajo es el año 300.000 antes de Cristo. Cuando nos paseábamos con trompetas arrancándonos países y cabezas, ellos vivían ya bajo las aguas, a dieciocho kilómetros de profundidad, helados, en un tiempo tan antiguo como la cola de un cometa”. Luego, McDunn le anuncia a Johnny que le ha “reservado algo especial”. Así, poco a poco, termina por contarle que “algo viene a visitar el faro”. Bradbury crea, entonces,

1. Ray Bradbury, “La sirena de la niebla”, en *Las doradas manzanas del sol* (Barcelona: Ediciones Minotauro, 1982). Traducción: Francisco Abelenda.

una suerte de remolino en las aguas de su mar: hace un rodeo, gira, da vueltas con sus palabras para ir creando el ojo vertiginoso del cual emergerá la bestia remota, el monstruo solitario, el último y desolado dinosaurio. Estas breves y eficacísimas anticipaciones están acompañadas de otra menos notoria, y a la vez legible: el sonido de la sirena, que “se anuncia a sí misma con una voz de monstruo”. Con esta delicada antesala, aparecerá después el “monstruo” verdadero emergiendo del fondo marino, pues así queda nombrado, en muchas ocasiones, el dinosaurio de mar:

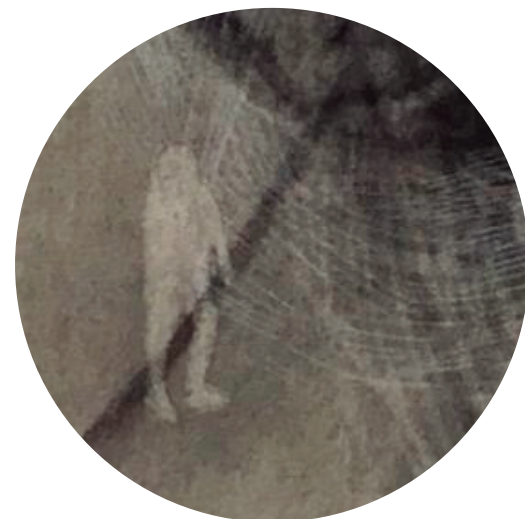
Y entonces de la superficie del mar frío salió una cabeza, una cabeza grande, oscura, de ojos inmensos, y luego un cuello. Y luego... no un cuerpo sino más cuello, y más. La cabeza se alzó doce metros por encima del agua sobre un delgado y hermoso cuello oscuro. Solo entonces, como una islita de coral negro y moluscos y cangrejos, surgió el cuerpo de los abismos. La cola se sacudió sobre las aguas. Me pareció que el *monstruo* tenía unos veinte o treinta metros de largo.

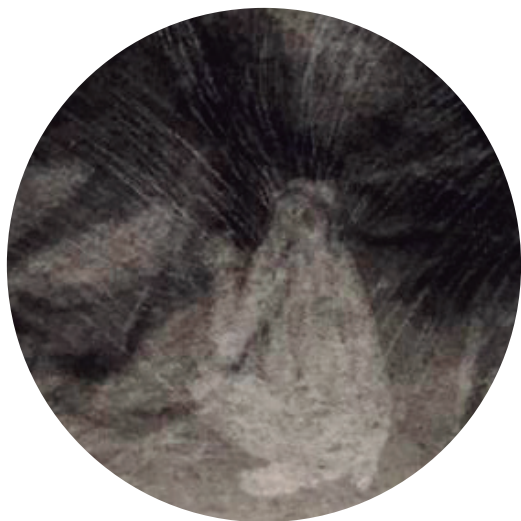
Desde luego, la descripción de la bestia gris, de piel brillante y correosa, evoca la pintura que se ha hecho del famoso monstruo del lago Ness. Entre tanto, para el lector, la llegada lenta del monstruo, luego de deslizarse “plano y silencioso” bajo el enorme peso del mar, es la misma en que el relato avanza: vamos siguiendo, pausadamente y sin darnos cuenta, el artilingio en que nos envuelven los guiños anticipatorios del narrador.

Dado que el sonido de la sirena se ha vuelto llamado para la bestia, desde el comienzo será “grito alto y profundo”, que zumba “en la alta garganta del faro” y, que a su vez, parece “un enorme animal que *grita* en la noche”. De modo que la sirena emite un llamado en el profundo silencio nocturno. En esas descripciones advertimos una personificación de la sirena, pues el aparato grita, zumba, llama, tiene garganta para tronarle al abismo: “estoy aquí, estoy aquí, estoy aquí”. ¿Acaso no es eso un grito: la declaración mínima y máxima de la existencia? Dicho de otra manera, la sirena clama de la misma forma en que un hombre lanza al viento su llamado angustioso.

Pero si el sonido de un aparato se convierte en llamado, en la magnífica prosopopeya del relato, es porque su artífice humano así lo ideó, así lo soñó, y así terminó por crear una boca sin boca, para gritarle a la inmensidad “estoy aquí, estoy aquí, estoy aquí”. Por ello, uno de los tramos más bellos del cuento es la conjetura que el mismo McDunn hace sobre el origen de la sirena, un mito que habla de un hombre que, al escuchar el sonido del mar en la costa fría, se propuso crear

[...] una voz que llame sobre las aguas, que advierta a los barcos [...], una voz que será *como* todo el tiempo y toda la niebla; una voz *como* una cama vacía junto a ti toda la noche, y *como* una casa vacía cuando abres la puerta, y *como* otoñales árboles desnudos. Un sonido de pájaros que vuelan hacia el sur, gritando, y un sonido de





viento de noviembre y el mar en la costa dura y fría. Haré un sonido tan desolado que alcanzará a todos y al oírlo gemirán las almas, y los hogares parecerán más tibios, y en las distantes ciudades todos pensarán que es bueno estar en casa. Haré un sonido y un aparato y lo llamarán la sirena, y quienes lo oigan conocerán la tristeza de la eternidad y la brevedad de la vida.

Es notorio que la invención de McDunn sobre el origen de la sirena está tejida con una serie de comparaciones bien singulares, pues las equivalencias pretendidas para el sonido desbordan hacia la inmensidad: un sonido que no diga nada y lo contenga todo. Un sonido que aloje el vacío, la pérdida, la partida, la caducidad de la vida. Por ello, ese sonido contiene la médula misma del dolor. Todas las comparaciones que anteceden como propósito a la fábrica del inventor no están trazadas a la medida de un sonido según un juego de equilibradas correspondencias; más bien, se abisman hacia la dimensión inconmensurable de un dolor.

Una de las aristas más agudas del cuento ocurre cuando el monstruo aparece acudiendo al llamado de la sirena. Esa aparición se le antoja a Johnny un *imposible*. He aquí la respuesta de McDunn: “—No, Johnny. *Nosotros* somos los imposibles. Él es lo que era hace diez millones de años. No ha cambiado. Nosotros y la Tierra cambiamos, nos hicimos imposibles. *Nosotros*”. ¡Qué más actual, qué más verdadero, qué más certero que calificar a nuestra especie como *imposible*! Acá me quedo pensando en esta criatura desnaturalizada que es el ser humano, en sus estropicios, en sus impases, en sus encrucijadas sin solución, en la renovación incesante de sus desaciertos... El contraste es claro: el humano *imposible*, la bestia submarina *posible*, en esa existencia inaudita que atraviesa millones de años, frío y niebla. Este contraste es también el que se establece entre el tiempo de la duración, de la continuidad sin variaciones, de la permanencia discreta y palpitante de la vida, y el tiempo mutable, cambiante, alterado, de esa fábrica incesante de atoladeros que es la labor humana. La cuestión es que la criatura de otro tiempo es alterada por las de este tiempo. Es por ello que McDunn corrige a Johnny cuando él habla de la extinción de los dinosaurios:

No [se murieron], se ocultaron en los abismos del mar. Muy, muy bajo en los más abismales de los abismos. Es esta una verdadera palabra ahora, Johnny, una palabra *real*; dice tanto: los abismos. Una palabra con toda la frialdad y la oscuridad y las profundidades del mundo.

Entonces, los animales más viejos tuvieron que esconderse en el fondo marino. ¿De qué se ocultaban? ¿De quiénes escapaban? Acaso de los seres *imposibles*. Solo en un escondrijo acuático, enorme y recóndito, el monstruo pudo permanecer vivo y a la espera.

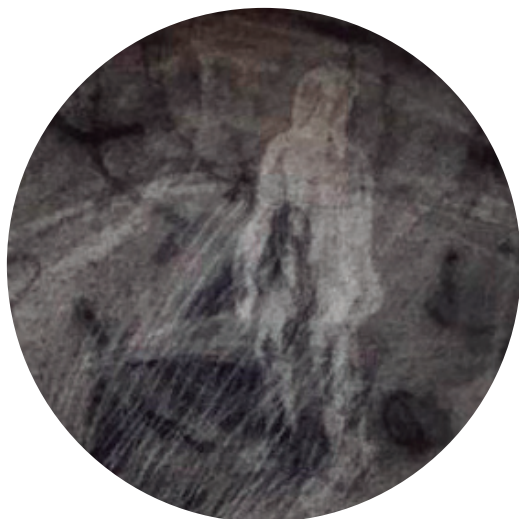
En el vaivén del llamado de la sirena y la respuesta del monstruo se muestra el prodigio de los artificios del inventor anónimo: “La sirena llamó. El monstruo respondió”. Llamado y respuesta no son otra cosa que la célula más primaria de nuestra entrada en el lenguaje: alguien llama a la criatura, esta responde. Es un milagro que un viviente responda al llamado acudiendo desde el fondo del abismo. Entre la sirena y el monstruo se gritan, alternando, sin palabras: desde el desmedido propósito de la fábrica humana hasta el insondable misterio de esa vida que no cambia. El monstruo es llamado no solo por la voz del faro, también es urgido a responder por la soledad de su larga espera.

El dinosaurio es solicitado con una voz semejante a la que oyó cuando estaba con los de su tribu: la voz del faro lo engañó, lo sacó de su sueño, pues sonó como el tronido de los suyos. “Pero ahora estás solo, totalmente solo en un mundo que no te pertenece, un mundo del que debes huir”. Este mundo ya no es el de los dinosaurios de mar, tampoco el de todas las bestias magníficas que lo acompañaron. Acaso fue una criatura desvalida, extraviada, proliferante, la que empujó al monstruo al abismo, luego lo sacó a punta de gritos de sirena del mundo recóndito en el que lo había confinado... La bestia cuasi eterna emite un “sonido de soledad, mares invisibles, noches frías”. Al parecer, el cuento habla no solo de la soledad del monstruo, también se refiere a la del humano, que tantas veces ha tenido que asistir a la extinción de los otros seres que pueblan la Tierra por él colonizada. En esta ocasión se trata de la tormentosa despedida del último dinosaurio. Hubo también el último dodo, el último mamut, el último rinoceronte negro, el último pez remo de la China... La alteridad animal en riesgo de ser desalojada; el humano en riesgo de quedarse solo gritando, desde la vana torre de su señorío: “¡estoy aquí, estoy aquí, estoy aquí!”.

A estas alturas, aparece un giro en la conversación entre los dos hombres donde la interpelación de McDunn a Johnny termina sustituyendo a este por la criatura abisal. Entonces, el “tú” del diálogo, el destinatario de McDunn, deja de ser Johnny para convertirse en el monstruo desolado:

Quizá esta solitaria criatura tiene un millón de años. Piénsalo, esperar un millón de años. ¿Esperarías tanto? Quizá es el último de su especie [...]. De todos modos, hace cinco años vinieron aquí unos hombres y construyeron este faro. E instalaron la sirena, y la sirena llamó y llamó y su voz llegó a donde *tú* estabas, hundido en el sueño y en recuerdos de un mundo donde había miles como *tú*. Pero ahora estás solo, enteramente solo en un mundo que no te pertenece, un mundo del que debes huir. El sonido de la sirena llega entonces, y se va, y llega y se va otra vez, y *te mueves* en el barroso fondo de los abismos, [...] *te mueves* lentamente, lentamente, pues tienes todo el peso del océano sobre los hombros. Pero la sirena atraviesa mil kilómetros de agua, débil y familiar, y en el horno de *tu* vientre arde otra vez el fuego, y *te incorporas* lentamente, lentamente





[...]. Y ahí estás, ahí, en la noche, Johnny, el mayor de los monstruos creados. Y aquí está el faro, que *te* llama, con un cuello largo como el *tuyo* que emerge del mar, y un cuerpo como el *tuyo*, y, sobre todo, con una voz como la *tuya*.

Este no es solo un cotejo imposible: desde la medida limitada de Johnny hacia lo inconmensurable de la criatura arcaica. Al transformar el tercero del que se habla (el dinosaurio) en la segunda persona a la que se dirige, el protagonista también te habla a ti, para recordarte la forma en que te estremeció el llamado, el modo en que hizo que tu cuerpo se incorporara, la manera enigmática en que acudiste... Te movías. Eres una vieja criatura despertada de su sueño solitario.

Es por ello que “La sirena en la niebla” da la impresión de ser también una historia de amor que se desgasta en la espera y que tiene como destino ineluctable la destrucción del amado que ha dejado de responder: “Siempre alguien que espera a algún otro, que nunca vuelve. Siempre alguien que quiere a algún otro que no lo quiere. Y al fin uno busca destruir a ese otro, quienquiera que sea, para que no nos lastime más”. Hay que decir que aquí encontramos otra anticipación del final de la historia: el monstruo se abate sobre la torre del faro que ya ha dejado de responder con el grito de su sirena. Entonces, con sus “ojos furiosos y atormentados [...], el monstruo abrazó el faro, y arañó los vidrios”, hasta que la torre se desplomó. La criatura retornada al abismo “ha comprendido que en este mundo no se puede amar demasiado [...]. Ah, ipobre criatura! Esperando allá, esperando y esperando, mientras el hombre va y viene por este *lastimoso planeta*”. Llegados a este punto, el cuento de Bradbury se me antoja una versión moderna del amor cortés enarbolando su *imposible* desde la alta torre... El “*partenaire inhumano*”, tan propio de esa modalidad amatoria, estaría representado en el faro y su sirena, ese aparato insensible que apeló a los entresijos de la bestia solitaria. Lo que hace de este cuento una versión moderna es su final de destrucción, a tono con el horizonte actual de “este *lastimoso planeta*”. ¡Pura metonimia!: el *lastimoso imposible* es el ser humano. Es eso lo que nos espeta el cuento de Bradbury.

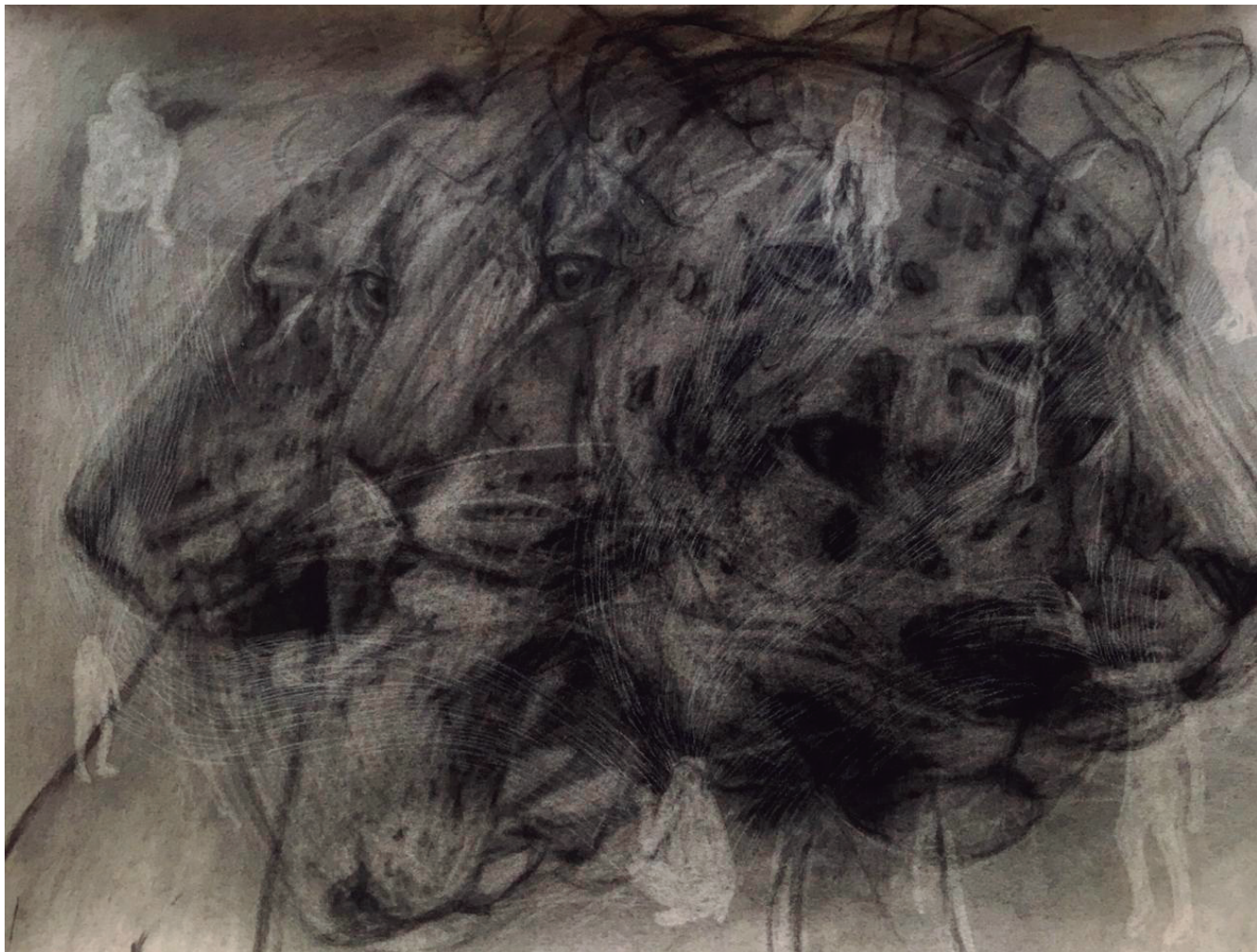
El imposible de este mal encuentro no solo radica en que el *partenaire* del dinosaurio es inerte, una máquina aullante desprovista de vida, al mismo tiempo, reclamante e insensata. El abismo ante el que queda el monstruo solitario es la locura de un imposible temporal:

Lo vi todo..., lo supe todo. El solitario millón de años, esperando a alguien que nunca volvería. El millón de años de soledad en el fondo del mar, *la locura del tiempo allí*, mientras los cielos se limpiaban de los pájaros reptiles, los pantanos se secaban en los continentes, los perezosos y los dientes de sable se zambullían en los pozos de alquitrán,

y los hombres corrían como hormigas blancas por las lomas". El misterio de la vida es también el misterio de su tiempo. Ante ello, la criatura *imposible* también se abisma.

BIBLIOGRAFÍA

BRADBURY, RAY. "La sirena de la niebla". En *Las doradas manzanas del sol*. Barcelona: Ediciones Minotauro, 1982. Traducción: Francisco Abelenda.





Bocetos para un vitral



IVÁN MAURICIO PATIÑO MOSCOSO*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Bocetos para un vitral

Sketches for a Stained Glass Window

Esquisses pour un vitrail

Humanimals y divinanimales protagonizan escenas privadas y públicas de la vida cotidiana y otras costumbres. Caracteres *travestidos* y *travestismo* de personajes se abren campo en situaciones entre absurdas e hilarantes, grotescas y desconcertantes, ridículas e ingeniosas. Todas urdidas con la aguja de la retórica y las *ilaciones* de lo onírico. Los dibujos de J. J. Grandville constituyen los textos satíricos y críticos de su época, la primera mitad del siglo XIX que transcurre en medio de tensiones álgidas entre pensamientos renovadores y reaccionarios.

Palabras clave: Otro; retórica; escena; lazo social; inconsciente.

Humanimals and divine-animals take center stage in private and public scenes of everyday life and customs. Cross-dressed and cross-dressing of characters in situations both absurd and hilarious, grotesque and disconcerting, ridiculous and ingenious, all woven with the needle of rhetoric and the threads of the dreamlike. The drawings of J. J. Grandville constitute satirical and critical texts of his era, the first half of the nineteenth century, marked by intense tensions between reformist and reactionary thought.

Keywords: Other; rhetoric; scene; social bond; unconscious.

Les *humanimaux* et les *divinanimaux* occupent le centre des scènes privées et publiques de la vie quotidienne et des mœurs. Des personnages travestis et métamorphosés se déploient dans des situations à la fois absurdes et hilarantes, grotesques et déconcertantes, ridicules et ingénieuses – toutes tissées à l'aiguille de la rhétorique et aux fils de l'onirique. Les dessins de J. J. Grandville constituent les textes satiriques et critiques de leur époque, la première moitié du XIX^e siècle, marquée par de fortes tensions entre pensées novatrices et réactionnaires.

Mots-clés: Autre; rhétorique; scène; lien social; inconscient.



CÓMO CITAR: Patiño Moscoso, Iván M. "Bocetos para un vitral". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 183-200, doi: 10.15446/djf.n23-24.124771.

* e-mail: impatinom@unal.edu.co

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán



BOCETOS PARA UN VITRAL

Ø

Hay algo en las ilustraciones de J. J. Grandville¹ que empuja al dibujo —que nos empuja a dibujar—. Quizás la línea, quizás los trazos con los que logra los efectos de luz, sombra y opacidad, de volumen y textura. Tal vez la precisión y el *realismo*² representado en las imágenes; las vestimentas de los personajes, la figuración de los lugares, la esquematización precisa de las escenas; los gestos, las alegorías, los símbolos no aleatorios. Da ganas —eso da ganas— de tomar un bolígrafo y esbozar cualquier cosa; tendencia que se impregna en el papel cuando la barra de grafito, el pedazo de esfero, el complejo de músculos y huesecillos de la mano —qué sabemos nosotros— toma el control: *si pergeñamos una línea* —no sabemos qué tan— *azarosa y, erráticamente, desprendemos de acá otro par de arcos, y, si en este punto dejamos caer hacia allá una serie de trazos más bien en degradé, tal vez obtengamos con ello la figura de esto o esto otro...*

0

Como lo ilustran algunas *Escenas de la vida privada y pública de los animales*³, delegados de cada especie animal se han reunido en asamblea parlamentaria para abogar por una *causa*⁴; la de la libertad, *dicen*, y la de su emancipación del humano. Para ello, deberán *dirimir y discutir*; defender, transigir, ceder y, precisamente por eso, perder algo.

Quizás los personajes allí retratados sufrieron un destino similar al de los *pájaros divinos*⁵; aquellas aves inmortales de los cuentos hindúes, cuyo vuelo, exento de la fuerza de gravedad, se eleva mucho más alto que la cumbre del Himalaya. Plenitud que, sin embargo, puede ser perturbada justo en el momento del alumbramiento. El huevo debe eclosionar en caída libre una vez la madre, en pleno revoloteo a cielo abierto, lo expulsa de sus entrañas. Sucede que hay ocasiones en que el cascarón no se rompe a tiempo para que el crio pueda extender sus alas y ascender surcando el aire de la inmortalidad. Cuando eso sucede, el embrión es alcanzado por el campo gravitacional y, por lo tanto, el choque violento contra el suelo será inminente. El pájaro,

1. Jean Ignace Isidore Gérard nace en Nancy, 1803, y fallece en Vanves, 1847.

2. ¡Debe ser que así vemos!

3. P.J. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux: études de mœurs contemporaines* [Escenas de la vida privada y pública de los animales: estudio de costumbres contemporáneas], vols.

1 y 2 (París: J. Hetzel et Paulin Editeurs, 1840). Publicado bajo la dirección de P.J.

Stahl, con viñetas por J.J. Grandville y con la colaboración de Balzac, L. Baude, E. de La Bédollière, P. Bernard, J. Janin, Ed. Lemoine, Charles Nodier y George Sand. Volúmenes digitalizados disponibles en: 1: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002022/f7.item> y, 2: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8600203g.imageH>.

La página referenciada corresponde con la paginación del documento digital.

4. Sucede en el prólogo titulado “Assemblée générale des animaux” [Asamblea general de los animales]. *Ibid.*

5. Peter Sloterdijk, *Venir al mundo, venir al lenguaje* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 95.

ahora desprovisto de divinidad, aunque no aprenderá jamás a volar, sí intentará, así sea cojeando, *andar* por sí mismo: —de— *ello* nunca dejará de *hablar*.

De hecho, si la palabra es lo que convoca a los animales en *asamblea*, es porque han sido sujetos a la *dimensión* del *dicho*. Animales que perdieron la plenitud de las alturas, ahora, en suelo *mortal*, no encontrarán más refugio que en la casa del *dicho*. Pronto notarán, no obstante, que entre más recorran esos suelos ásperos y accidentados, más quedarán *enajenados* por la sensación de que algo en ellos no funciona del todo. Es que atraviesan un tramo de la superficie telúrica del inconsciente⁶ y, por eso, entran en las cuentas del Otro, ocupan un lugar en el Otro. “¿Qué le ocurre, entonces, a los humanos cuando un animal entra en su escena o, a la inversa, cuando un humano entra en la órbita de los animales?”⁷.

1

Al entrar en las escenas de Grandville no solo se accede a una habitación llena de espejos; al juego de reflejos en que lo humano se ve caricaturizado por una *animalidad* que *figura* conductas y caracteres prototípicos, en que el gesto⁸, el ademán, la *corpografía*, hacen sátira del bicho humano que, por sus actitudes, termina pareciéndose a un animal... que se parece a un hombre⁹. En cambio, parasitados por los oropeles del habla y sometidos a las leyes del lenguaje, caídos en *mal de humano*, los animales se ven compelidos al sostenimiento de un lazo con Otro y a las dificultades que de ello se derivan: las normas arbitrarias, la fatiga, el agobio de los oficios, el engorro de las burocracias; la filosofía, la política, la justicia, la moral; las incertidumbres, las *penas del corazón*¹⁰; la muerte. Las inconsistencias y las aporías del arco que se llama vida constituyen la escena animal que Grandville ha retratado.

6. “Restent les animaux en *mal d’homme*, on dit pour ça « *d’hommes* », et ben ceux-là [...] des *séismes* les parcourent —au reste, courts— qui sont rapportables à l’*inconscient*. Approchons. L’*inconscient*, ça parle, ce qui le fait dépendre du langage”. [Quedan los animales que padecen del hombre, llamados por eso *dombrésticos* [*d’hommes*], y que por esta razón son recorridos por seísmos —muy cortos por lo demás— del

inconsciente. El inconsciente, eso habla; lo que lo hace depender del lenguaje, del que solo se sabe poco, a pesar de lo que designo como lingüistería, para agrupar en ella lo que pretende, es algo nuevo, intervenir en los hombres en nombre de la lingüística. Siendo aquí la lingüística la ciencia que se ocupa de la lengua]. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 537. El énfasis es mío.

7. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 27.

8. “¿Qué es un gesto? [...] Cualquier acción representada en un cuadro aparecerá como escena de batalla, esto es, como teatral, hecha necesariamente para el gesto [...]. En él, el sujeto no está del todo, es manejado a control remoto. Modificando la fórmula que doy del deseo en calidad de inconsciente — el deseo del hombre es el deseo del Otro—, diré que se trata de una especie de deseo *al* Otro, en cuyo extremo está el *dar-a-ver*”. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 61- 62.

9. “Como el elegante insecto al que el espejo le devuelve la imagen de un vanidoso caballero”. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, 226. La traducción es mía.

10. “Como las de una gata inglesa de modales estrictos y sofisticados, que se ve ruborizada ante la seducción de un gato callejero. Situación que para ella resulta intolerable dada la puesta en suspenso de sus límites morales”. Stahl, “Peines de cœur d’une chatte anglaise” [Cuitas de una gata inglesa], en *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, 163. La traducción es mía.

11. Al dominio de la *negatividad* y la *falta*.
12. “Jusqu’à présent, en effet, dans la fable, dans l’apologue, dans la comédie, l’homme avait été toujours l’historien et le raconteur. Il s’était toujours chargé de se faire à lui-même la leçon, et ne s’était point effacé complètement sous l’animal dont il empruntait le personnage. Il était toujours le principal, et la Bête l’accessoire et comme la doublure; c’était l’Homme enfin qui s’occupait de l’Animal; ici c’est l’Animal qui s’inquiète de l’Homme, qui le juge en se jugeant lui-même. Le point de vue, comme on voit, est changé. Nous avons différé enfin en ceci, que l’Homme ne prend jamais la parole de lui-même, qu’il la reçoit au contraire de l’Animal devenu à son tour le juge, l’historien, le chroniqueur, et, si l’on veut, le chef d’emploi”. [“Hasta ahora, en efecto, en la fábula, en el apólogo, en la comedia, el hombre había sido siempre el historiador y el narrador. Siempre había asumido la tarea de darse a sí mismo la lección, y nunca se había borrado por completo tras el animal cuyo personaje tomaba prestado. Él seguía siendo el protagonista, y la Bestia, el accesorio, algo así como su doble; en suma, era el Hombre quien se ocupaba del Animal. Aquí, en cambio, es el Animal quien se inquieta por el Hombre, quien lo juzga al juzgarse a sí mismo. El punto de vista, como se ve, ha cambiado. Finalmente, diferimos en esto: que el Hombre ya no toma la palabra por iniciativa propia, sino que la recibe, por el contrario, del Animal, convertido a su vez en juez, en historiador, en cronista y, si se quiere, en protagonista principal”]. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, 31.

Y, sin embargo, la palabra que parasita también objeta. Interroga, cuestiona y pone en duda la legitimidad de aquello que en el discurso, por su hegemonía, causa en estos seres venidos a *menos*¹¹ el dolor de vivir. Pues si en la fábula —dice P.J. Stahl¹²—, en el apólogo o en la comedia, en donde el ser humano es protagonista, historiador y relator, y con el objetivo de enseñarse algo a sí mismo o de procurarse un saber, toma prestado del animal algo parecido a rasgos de carácter, al contrario, *escenas de la vida privada y pública* muestran que los animales son los que se inquietan con esta criatura bípeda y, cuando no ruidosa¹³, parlante. Allí, los animales son narradores, cronistas y regentes; jueces del que se *dice* dos veces *pensante*. El humano, ahora, solo toma la palabra cuando es autorizada y otorgada por el animal que no deja de inquirirle.

2

De las criaturas dibujadas por Grandville, la *physiognomonía*¹⁴ desata la experiencia de lo bello¹⁵, último velo que recubre un mundo que por lo absurdo y extravagante resulta hilarante; patética comicidad que adviene una vez se atraviesan las sombras

13. Un pato se siente vergonzosamente humano cuando sus camaradas terminan gritando: ya sea cuando están equivocados, ya sea cuando tienen toda la razón. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, vol. 1, 40.
14. Hoy considerada pseudociencia, en la época, interesó a Grandville y otros artistas. Paula Fayos, “Grandville: la transformación fantástica de la fisionomía”, en *El arte fantástico* (Madrid: Círculo de Lectores, 2019), 233. Como ejemplo de este interés, un relato narra cómo uno de los personajes adquiere la certeza respecto de la profesión de músico que despeña otro, a partir de la observación de sus características fisionómicas o morfológicas. El texto está acompañado por una lámina en la que se muestra una sociedad de animales, “*exécutant une symphonie, dans un cercle philharmonique*”, interpretando una sinfonía, en un círculo filarmónico. J.J. Grandville, *Les métamorphoses du jour* [Las Metamorfosis del día] (París: Gustav Havard Libraire, 1854), 72. Serie litográfica acompañada por

los textos de Albéric Second, Louis Lurine, Clément Caraguel, Taxile Delord, H. de Beaulieu, Louis Huart, Charles Monselet, Julien Lemer. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10485185>. La página referenciada corresponde con la paginación del documento digital. La traducción es mía.

15. “La verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo innombrable del deseo radical, en la medida en que es el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción es, hablando estrictamente, el fenómeno estético en la medida en que es identificable con la experiencia de lo bello —lo bello en su irradiación deslumbrante, lo bello del cual se dijo es el esplendor de lo verdadero—. Es, evidentemente, porque lo verdadero no es demasiado bonito para ver lo bello es, si no su esplendor, al menos, su cobertura”. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 262.

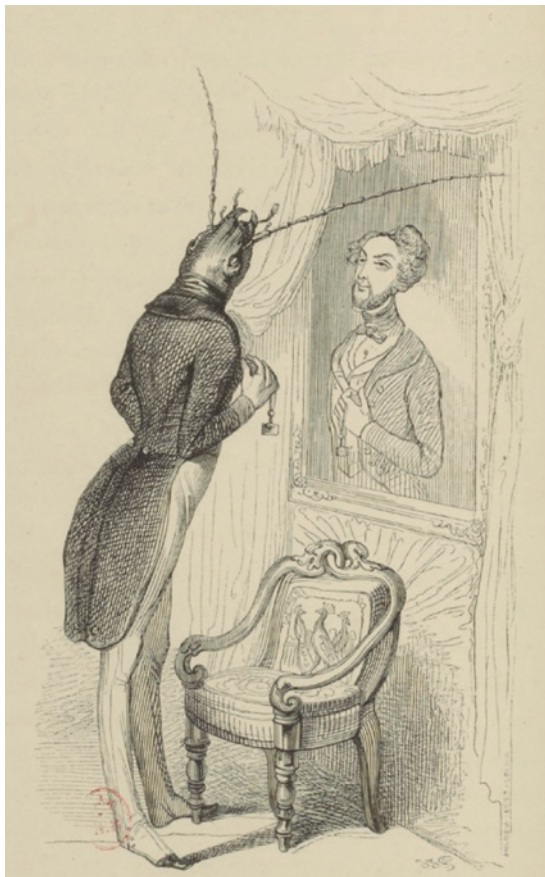


FIGURA 1. Insecto al espejo



FIGURA 2. Gatos bailando

de lo grotesco y lo ominoso. Tras un relente de candor e inocencia animal se acuna un desasosiego y un angustiante desencanto, es decir, las junturas atribuladas que sostienen la imagen permanecen, inaccesibles, *invisibles* en la plasticidad de la escena.

No otra cosa que “malestar e inquietud”¹⁶ puede producirse ante la *imposibilidad*, no obstante, hecha patente por semblantes y gesticulaciones: el mulo que con ojeras preside el debate parlamentario; el loro y el gato que fungen como secretarios; la postura del león que, solicitando a todo el parlamento el regreso a la selva salvaje, acepta un vaso de agua azucarada. Inquietante extrañeza —y potencia de la imagen— producto de algún artificio “doma-mirada”¹⁷ ubicado allí, con precisión artesanal, para

16. Charles Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2000), 55.

17. Lacan, *El Seminario. Libro 11*, 118.



FIGURA 3. Congreso de animales en blanco y negro.

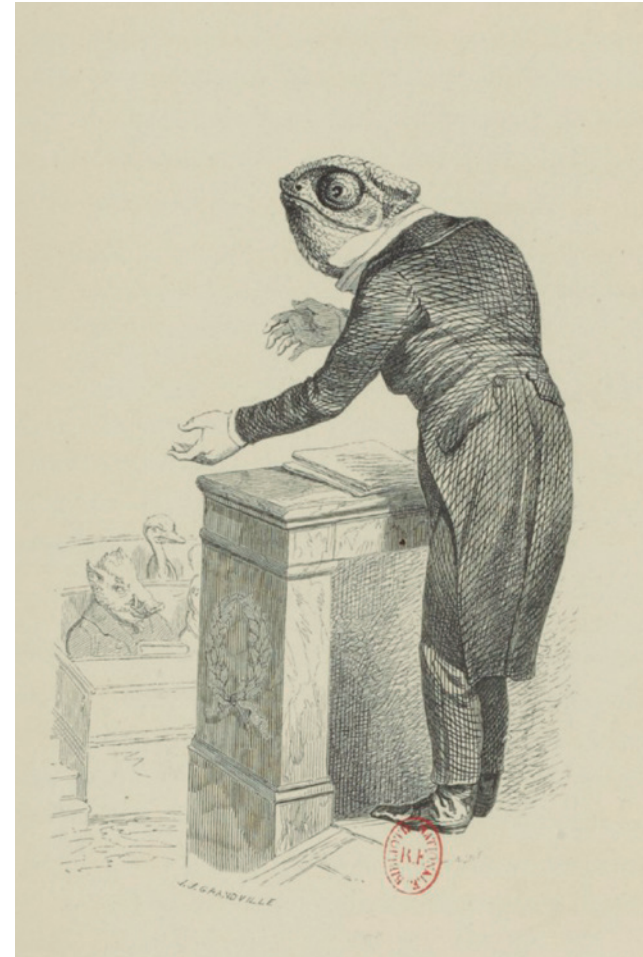


FIGURA 4. Camaleón vistiendo smoking sobre el estrado.

18. "Cuando entro en la obra de Grandville, siento un cierto malestar, como en el apartamento en el que el desorden estuviera sistemáticamente organizado, en el que estafalarias cornisas se apoyaran sobre el suelo, en el que los cuadros aparecieran deformados por procedimientos ópticos, en el que los objetos se hirieran oblicuamente por los ángulos, o los muebles tuvieran las patas

indicar el instante en que lo aporético acaece de manera sistemática¹⁸. El mundo *patas arriba* discurriendo en normalidad aterradora: a la derecha, los animales domésticos; a la izquierda, los salvajes; en el centro, los moluscos y anfibios¹⁹. El mono que propone seguir imitando las costumbres de los seres humanos; el camaleón que adhiere a

por el aire, y en el que los cajones entraran en lugar de salir". Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura* y *El pintor de la vida moderna*, 55.

19. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, 44.

esa propuesta; el lobo que se indigna; el perro que, aunque haciendo un elogio de la vida civilizada, lanza el grito de guerra! —como *insistiendo* en ella mientras cree *denunciarla* cuando por algún motivo los ánimos de un tigre se exaltan—; i una guerra de exterminio que traerá la paz!²⁰. Ante ello, en efecto, solo queda adherir a la sentencia, parafraseando a Virgilio, de un viejo cuervo: *Timeo danaos et dona ferentes*. Temo a los hombres y lo que de ellos me llega²¹.

3



FIGURA 5. Show de animales (insectos) comiendo humanos en un poso. Humanos en el fondo superior.

Que la superficie del inconsciente, esa zona sísmica, deba ser recorrida por desvalidos pájaros —nunca— divinos, implica que —como consecuencia de ese tránsito— eso que ahora los vincula y los separa, lo político, resulta igual de convulsionado. Muchas de las escenas tienen lugar en este campo y es ahí desde donde Grandville insufla su crítica social.

20. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, 45.

21. Stahl, *Scènes de la vie privée et publique des animaux*, 38.

Humanimales —si se nos permite— escenifican textos que parodian y ponen en cuestión doctrinas, instituciones y demás dispositivos en que el contrato social toman cuerpo. Por ejemplo, el recaudo público y las tazas tributarias en realidad son insectos y criaturas monstruosas que devoran humanoides cercanos al desecho mientras la aristocracia y demás instancias poderosas de la sociedad hacen de ello puro divertimento²². Otra ilustración²³ muestra antenas, cuernos y tenazas de cucarachas y otras plagas conquistadoras, erigidas como insignias y estandartes eclesiásticos. Sus caparazones, fascinantes por la escala de tonos variados y colores brillantes, resultan siendo “capas pluviales, dalmáticas, estolas, trinquetes y sobrepellices”²⁴. Y, si de la escuela se trata, un burro viejo, desgastado y olvidado, no obstante, con el sentido del deber intacto, se esmera en enseñar a sus alumnos, pequeños loros inquietos, a *deletrear el nombre*²⁵; tarea difícil, pues los pequeños *repetidores* no dejan de poner en aprietos al maestro:

—Alumno: Presente del indicativo. Yo me aburro.

—Maestro: Tú te aburres.

—Alumno: Usted me aburr...

—Maestro: Eso no.

—Alumno: Nosotros nos aburrirnos. Usted nos aburre.²⁶

22. Lámina publicada en el semanario *La Caricature* en 1833. El periódico satírico circuló entre 1830 y 1843.

23. Grandville, *Les métamorphoses du jour*, 238.

24. “Les voilà bien défilant deux par deux, néophytes, diacres, abbés, chanoines, chantres chantant bien et se portant de même, évêque crossé et mitré, tous couverts de leurs chapes, dalmatiques, étoles, rochets, surplis offrant à l’œil comme une gamme des tons les plus variés et des couleurs les plus éclatantes”. Grandville, *Les métamorphoses du jour*, 240. Recuérdese la referencia de Lacan a los ocelos de las alas de las mariposas. Lacan, *El Seminario. Libro 11*, 82.

25. Específicamente el nombre de una voz que, en el relato, hablando en un sueño, encarna un profeta divino. Destacamos el hecho del nombre y la letra. Grandville, *Les métamorphoses du jour*, 412.

26. “L’écolier. Indicatif présent : Je m’ennuie. / Le Maître. Tu t’ennuies. / L’écolier. Vous m’ennuy... / Le Maître. Pas cela. / L’écolier. Nous nous ennuyons. Vous nous ennuyez”. Grandville, *Les métamorphoses du jour*, 408. La traducción es mía.



FIGURA 6. Caravana de escarabajos a color vistiendo sotanas.

La autoridad, o al menos la del que ostenta los ropajes de algún amo, queda cuestionada. Por los *desfiladeros* de la comedia y la sátira, aquello que tiende al *ismo* de la totalidad es desafiado. Grandville pone de manifiesto las absurdidades en los modos en que, en el contexto de la modernidad y el progreso, se pacta lo social. Ni el ser humano tiende a la sociabilidad armónica, ni el *porvenir* coincide con sus *ilusiones*. El *anthropos* es descentrado y se constata lo indómito de la vida: no su cercanía con la animalidad —con el *concepto* de lo animal—, sino la grieta de *imposibilidad* que se localiza en el mismo instante en que la animalidad puede siquiera concebirse, por su puesto, gracias a lo que el *genio de la lengua* —cuando no el humor con el que se encuentre— pueda determinar.



FIGURA 7. Aves (loros) como alumnos de un humano burro.

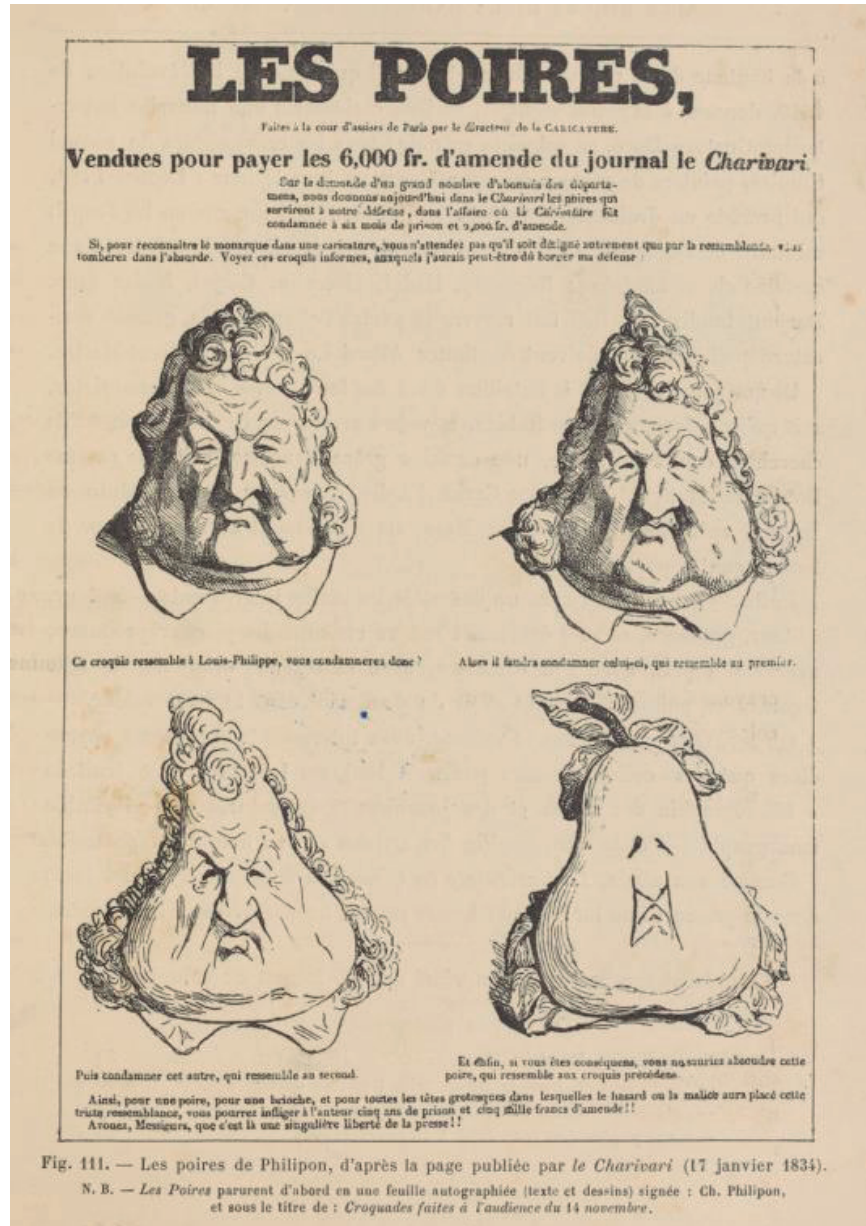


FIGURA 8. Les Poires (Rostro de hombre pera).

Como si fuese el *trabajador* que colabora en el montaje de una escena onírica, las imágenes producidas por Grandville también logran burlar la censura. La imaginería animal, en su época, le permite maniobrar en medio de la coerción monárquica y el despotismo reaccionario, encontrando la manera de *hacer público* el absurdo de las doctrinas, los ideales y los conflictos que derivan de ello. La precisión del dibujo, el *realismo*²⁷ en que se concreta, no solo hace posible que la imagen, el personaje, la situación sean admitidos sin mayores objeciones, sino que diversos recursos pictóricos y formales funcionan, en seguida, como *cifras* de un código común entre el artista y su público²⁸. La escena se consolida y la eficacia de su texto se apunala por medio de la retórica. La censura es eludida a punta de torciones, transfiguraciones, alegorías, hipérboles y exageraciones.



FIGURA 9. Vaca cubierta con un mantel grabado con figuras de cubiertos

27. Si se considera el cuadro, justamente, como *encuadre* epistemológico y escena fantasmática.

28. En la lámina de los impuestos hechos creaturas monstruosas se observa, en la parte superior, la silueta de una *pera*. Se trata de aquello que aparece en el lugar del rey Luis Felipe. Dado que la censura promovida por el monarca prohibía hacer cualquier representación del rey, artistas de la época encontraron en el artificio de la *pera* la manera de burlar la censura y lograr la difusión de su crítica. Al respecto, en el mismo periódico, *La Caricature*, fue publicada la serie de dibujos de los autores Charles Philipon y Honoré Daumier titulada *Les Poires*, en la que queda *dicha* la transformación del rey en *pera*. La *physiognomonía* contribuye con la producción de tales ideas. Fayos, "Grandville: la transformación...", *El arte fantástico*, 238.



FIGURA 10. Un ser con patas de caballo monta algo que parece un ave con cola de insecto.

De la misma manera en que se *modula el discurso onírico*²⁹, *via regia* al inconsciente, se modulan también las *formaciones* —tomémonos la licencia de referirnos así a la producción— del *puercoespín*³⁰. Esas viñetas, escenas y cuadros tienen estructura de —witz, *mot d'esprit*— ingenio, perspicacia, *chiste*. Así, en *Otro mundo*³¹ —como en la *Otra escena*—, el *asunto*, el intervalo entre *transformaciones*, *visiones*, *encarnaciones*, *ensoñaciones*, *bromas*, *metamorfosis* y *otras cosas*, encuentra cierta figuración en el desfile de caracoles-tortuga, salmones-langosta, osos-serpiente, caracoles-mariposa y otras creaturas³² similares. Por medio del juego entre *caracteres travestis* y *travestismo de carácter*³³, las condensaciones y el *inmixión*³⁴ de *asuntos* encuentran la manera de hacerse manifiestos. En efecto, porque la multitud³⁵ es constitutiva del sueño, *Chuang-tzú*³⁶, o quien fuese la mariposa soñante, se preguntaría si ante sus ojos hay hombres disfrazados de bestias o bestias disfrazadas de hombres³⁷. Se mostraría ante él la *divinanimalidad*³⁸ de un mono que luciendo la máscara de Zeus preside una oda carnavalesca a la embriaguez y la liberación de las pasiones. Se encontraría con que los amos pertenecen a los perros³⁹ y con que los peces, desde lo alto de una cascada, intentan pescar hambrecillos ansiosos de baratijas y demás objetos deslumbrantes que funcionan como carnada⁴⁰.

29. “Es en la versión del texto donde empieza lo importante, lo importante de lo que Freud nos dice que está dado en la elaboración del sueño, es decir, en su retórica. Elipsis y pleonismo, hipérbaton o silepsis, regresión, repetición, aposición, tales son los desplazamientos sintácticos, metáfora, catacreción, antonomasia, alegoría, metonimia y sinécdoque, las condensaciones semánticas, en las que Freud nos enseña a leer las intenciones ostentatorias o demostrativas, disimuladoras o persuasivas, vengativas o seductoras, con que el sujeto modula su discurso onírico”. Jacques Lacan, *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009), 259.

30. Grandville solía representarse a sí mismo como un puercoespín, provisto de agujas afiladas que, además de resguardarlo, le permiten actuar con algo de insolencia

y desfachatez. Fayos, “Grandville: la transformación...”, 238. “Pointes dures comme du fer, aiguës comme un stylet italien, qui le rend d’un accès fort difficile, et lui permet de faire l’insolent”. Grandville, *Les métamorphoses du jour*, 162, 163.

31. J.J. Grandville, *Un Autre monde*. *Transformations, visions, incarnations, ascensions, locomotions, explorations, pérégrinations, excursions, stations. Cosmogonies, fantasmagories, rêveries, folâtreries, facéties, lubies. Métamorphoses, zoomorphoses, lithomorphoses, métempsycooses, apothéoses et autres choses* (París: H. Fournier Libraire, 1844). Disponible en: <https://archive.org/details/unautremondetran00gran/page/n9/mode/2up> La página referenciada corresponde con la paginación del documento digital.

32. Grandville, *Un Autre monde*, 36, 38.

33. Un epígrafe en seguida versa: “Toutes les bêtes sont hommes plus ou moins déguisés, et tous les hommes sont des bêtes plus ou moins travesties” [todas las bestias son humanos más o menos disfrazados, y todos los humanos son bestias más o menos travestidos]. Grandville, “Caractères travestis et travestissements de caractère”, *Un Autre monde*, 41.. La traducción es mía.

34. Jacques Lacan, *Séminaire 2: Le moi*. 9 de Marzo de 1955. “Mais j’aimerais mieux vous introduire un autre terme que je vais laisser à votre méditation, c’est celui-ci, avec tous les doubles sens qu’il peut comporter : « l’immixtion des sujets »”. Disponible en: <http://staferla.free.fr/S2/S2.htm>

35. Lacan. *Séminaire 2: Le moi*. “À la fin du rêve, il entre quelque chose que nous pourrions au premier abord appeler la foule. C’est une foule structurée, comme la foule freudienne”.

36. Lacan, *El Seminario. Libro 11*, 83, 84.

37. Grandville, *Un Autre monde*, 62, 63. “Avais-je devant les yeux des hommes déguisés en bêtes, ou des bêtes masquées en hommes?”.

38. Derrida, *El animal que luego estoy si(guiendo)*, 156, 157.

39. Grandville, *Un Autre monde*, 97.

40. Grandville, *Un Autre monde*, 94.



FIGURA 11. Animales como practicando esgrima



FIGURA 12. Bal Masqué



FIGURA 13. Pescados pescando: Les Poissons D'Avril)



FIGURA 14. De perfil un hombre lleva con correa a un perro más grande que él. Comme a Longchamps

He ahí el “espíritu enfermizamente literario”⁴¹ que constituye el núcleo al rededor del cual gravitan los asuntos que resultaron interesantes para Grandville; alucinaciones, patologías, visiones, distorsiones ópticas, pesadillas⁴². Su trabajo literario es importante no solo por la novedad que resultó para el ámbito editorial el hecho de que el libro fuese ahora un espacio común entre la ilustración y el texto alfabético⁴³, sino porque la gráfica, el dibujo, el trazo, están más cerca de la *littera* —letra— en la medida en que queda fijado, “con la precisión de un estenógrafo”⁴⁴ el funcionamiento mismo del habla; la estructura localizada de remisión de un término a otro, de un asunto a otro; “asociaciones de ideas, combinaciones de formas gratuitas y heteróclitas”⁴⁵ que están tras la búsqueda, cuando no de la definición, dice Baudelaire, de “la ley de asociación de las ideas”⁴⁶. Conviene recordar, a propósito, la máxima de una de las vanguardias artísticas que más tarde encontraría en Grandville alguna inspiración:

surrealismo: s.m. Automatismo psíquico puro por cuyo medio se intenta expresar, verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo, el funcionamiento real del pensamiento. Dictado del pensamiento, sin la intervención reguladora de la razón, ajeno a toda preocupación estética o moral.⁴⁷

41. Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*, 54.

42. Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*, 57.

43. Balzac y Grandville sostuvieron una polémica, pues el primero estaba a favor de la preeminencia del texto escrito alfabéticamente, restando importancia a la imagen y al texto pictórico. Fayos, “Grandville: la transformación fantástica de la fisionomía”, en *El arte fantástico*, 240. El mismo asunto es tratado en las primeras páginas de *Otro mundo*. Una viñeta y un relato muestran una especie de acuerdo con el que llegan el lápiz y la pluma, personajes que representan respectivamente la ilustración y la escritura. Grandville, *Un Autre monde*, 7. De hecho, en *Otro Mundo* los textos constituyen, más bien, comentarios y elaboraciones hechas a partir de los dibujos de Grandville.

44. Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*, 57.

45. Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*, 75.

46. Baudelaire, *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*.

47. André Breton, *Manifiestos del Surrealismo* (Buenos Aires: Terramar, 2006), 31.

Bocetos para un vitral. Es así que, después de todos los trazos, después de todos los colores, podríamos nombrar este dibujo. Un *después* que presupone tan solo una puesta en suspenso, pues la máquina simbólica no se detiene y el texto no cesa de —no— escribirse. *Nombre* que se acerca a la función de signo de puntuación, como recogiendo lo escrito y apuntalando el juego de la significación. *Punto* que solo podrá estar *seguido* por la insistencia de los símbolos, por su retorno y repetición. Estos últimos habilitarán ya cualquier otro semblante, cualquier otra fisionomía o forma de lo posible y calculable.

Hay un límite, sin embargo, al que nosotros no llegaremos. Más bien nos prenderemos de los trampantojos *grandvilleanos* que lo señalan. Puntos en que la escena, por su ridícula obscenidad, nos enajena. Momento en que la extrañeza se hace *mirada*, en que ella misma nos mira; “contingencia simbólica de aquello que encontramos [...] como tope”⁴⁸. Y si la repetición de los símbolos está jugada en el campo del Otro, la animalidad allí es el lugar de esa “alteridad radical”⁴⁹. Instancia invasora, *nadificante*, abarcadora, antecesora; “instancia del animal, del Otro-animal, del Otro como animal”⁵⁰ que nos miró antes de que nosotros pudiésemos ver, “mirada insistente, mirada benevolente o sin piedad, asombrada o agradecida. Mirada de vidente, de visionario o de ciego extralúcido”⁵¹. Animal constitutivo al que le debemos, no solo el habla —pues, al hablarnos, nosotros mismos habremos de hablar—, sino la consecuente condición —si se quiere— *ontológica política*, al instituir al ser como un “*ser-con*, [ser] ligado, encadenado, ser-bajo-presión, comprimido, impreso, reprimido”⁵².

No otro es el sujeto que protagoniza el dibujo, la escritura de Jean Ignace Isidore Gérard, J. J. Grandville: el núcleo anonadante que constituye la pérdida de la divina inmortalidad aérea y, por lo tanto, el trajinar por el trémulo suelo lenguajero, esto es, la vinculación social, su intrínseca absurdidad, el patetismo que implica tratar de sostener ese lazo, la bestialidad que torpedea y deja en *impasse* todas las esferas de la *vida*, sea esta pública o privada, en todo caso, siempre enigmática, insensata y trastabillante.

48. Lacan, *El Seminario. Libro 11*, 81.

49. “Ésta es una de las razones por las cuales es tan difícil sostener un discurso de dominio o de trascendencia respecto al animal y pretender simultáneamente hacerlo en nombre de Dios, en nombre del nombre del Padre o en nombre de la Ley. El Padre, la Ley y el Animal, etc., ¿no debemos reconocer aquí, en el fondo, lo mismo?”. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 158.

50. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 157.

51. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 18.

52. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 26.

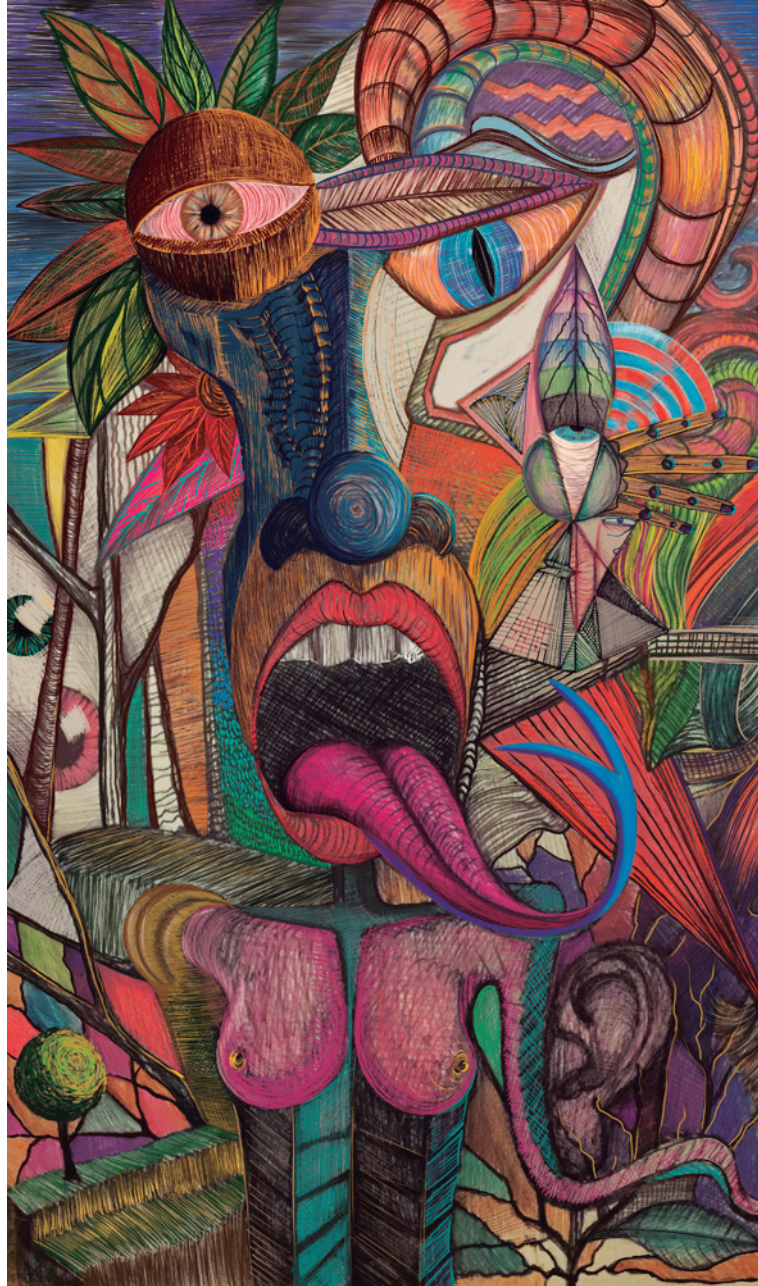


FIGURA 15. Imagen de rostro como mosaico colorido. Tiene la boca abierta y la lengua extendida. El cuerpo cuenta con senos.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUDELAIRE, CHARLES. *Lo cómico y la caricatura y El pintor de la vida moderna*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2000.
- BRETON, ANDRÉ. *Manifiestos del Surrealismo*. Buenos Aires: Terramar, 2006.
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducción realizada por: Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- FAYOS, PAULA. *El arte fantástico*. Madrid: Círculo de Lectores, 2019.
- GRANDVILLE, J. J. *Les métamorphoses du jour*. París: Gustav Havard Libraire, 1854. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10485185>
- GRANDVILLE, J. J. *Un Autre monde*. París: H. Fournier Libraire, 1844. Disponible en: <https://archive.org/details/unautremonde-tran00gran/page/n9/mode/2up>
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- LACAN, JACQUES. *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- SLOTERDIJK, PETER. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
- STAHL, P. J. *Scènes de la vie privée et publique des animaux: études de mœurs contemporaines*. París: J. Hetzel et Paulin Editeurs, 1840.



El ojo de la perdiz. Mundo y vida del animal



LEANDRO DRIVET*

Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología de la Facultad de Ciencias de la Educación,
Universidad Nacional de Entre Ríos (CIFPE-FCE-UNER), Entre Ríos, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

El ojo de la perdiz. Mundo y vida del animal

The Partridge's Eye: World and Life of the Animal

L'œil de la perdrix. Monde et vie du animal



CÓMO CITAR: Drivet, Leandro. "El ojo de la perdiz. Mundo y vida del animal". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 201-220, doi: 10.15446/djf.n23-24.124772.

* e-mail: leandrodrivet@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

En este trabajo reflexionamos sobre la relación humana actual con la naturaleza a partir de la última pandemia y de la situación de los animales en las granjas de producción intensiva. En la primera sección abordamos el origen milenario de las enfermedades masivas vinculado a la domesticación de animales. Luego, a partir del análisis de una pintura contemporánea de la colonización que nos pone en la perspectiva del ojo animal, exploramos la expansión y transformación de la dinámica humana hostil a la naturaleza que desemboca en el paradigma de las megagranjas. Concluimos interrogándonos por el sentido de los conceptos de "vida" y de "mundo" en la lógica de la producción intensiva, caracterizada por la forclusión de la vida silvestre.

Palabras clave: estudios animales; pandemia; materialismo; derechos de la naturaleza; justicia ecológica.

This work reflects on the current human relationship with nature in light of the recent pandemic and the situation of animals in industrial farms. The first section traces the millennial origin of mass diseases linked to animal domestication. Then, through the analysis of a contemporary painting of colonization from the perspective of the animal's eye, it explores the expansion and transformation of the human dynamic hostile to nature, culminating in the paradigm of mega-farms. The paper concludes by questioning the meaning of "life" and "world" within the logic of intensive production, characterized by the foreclosure of wild life.

Keywords: animal studies; pandemic; materialism; rights of nature; ecological justice.

Ce travail réfléchit à la relation actuelle de l'être humain avec la nature à partir de la dernière pandémie et de la situation des animaux dans les élevages intensifs. La première partie aborde l'origine millénaire des maladies de masse liées à la domestication des animaux. Ensuite, à travers l'analyse d'une peinture contemporaine de la colonisation, observée depuis la perspective de l'œil animal, on explore l'expansion et la transformation de la dynamique humaine hostile à la nature, qui culmine dans le paradigme des mégafermes. Le texte se conclut par une interrogation sur le sens des concepts de "vie" et de "monde" dans la logique de la production intensive, caractérisée par la forclusion de la vie sauvage.

Mots-clés: études animales; pandémie; matérialisme; droits de la nature; justice écologique.



“Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo»”.

GÉNESIS, 1.26.

“Las personas muertas son ya demasiado poderosas en él. ¿Qué será de él cuando lo acosen los animales muertos?”.

ELIAS CANETTI

EL ANIMAL ENFERMA

Observemos en una línea histórica algunas de las más grandes y recientes epidemias y pandemias. En la década de 1980 el mundo entero fue conmovido por el sida. Entre 1997 y 2003 se produjeron varios brotes de gripe aviar; en 2002-2003, un brote epidémico del SARS, un síndrome respiratorio agudo grave producido por un virus pariente del actual SARS-COV-2, estuvo a punto de convertirse en pandemia. En 2009, la gripe H1N1, más conocida como “Gripe A”, derivada de los cerdos, se convertía en global. Tres años más tarde, el Síndrome Agudo de Oriente Medio (MERS) encendió todas las alarmas sanitarias antes de extinguirse de forma repentina. En 2015, el zika se extendió peligrosamente. Poco después, en 2013-2014, el brote de ébola más importante desde 1976 se propagó hasta llegar a América, y obligó a los Estados Unidos y a otros países a poner en marcha una estrategia de contención urgente. Todas estas enfermedades masivas que captaron la atención de los grandes medios de comunicación podrían haberse convertido en pandemias, algunas con tasas de letalidad espeluznantemente altas. Mientras tanto, otras enfermedades masivas y crónicas, consolidadas como endemias o epidemias estables en países dependientes, y con altas tasas de pobreza e indigencia, no siempre adquieren estatus de “noticia”, a pesar de las millones de muertes que ocasionan cada año: la malaria, el dengue, la tuberculosis, algunas parasitosis, entre otras, por

no mencionar el hambre y la malnutrición en general, o las afecciones del campo de la salud mental.

Cuando repasamos la línea histórica de las epidemias, lo primero que nos llama la atención es la sucesión de brotes que acortan la distancia temporal uno de otro a medida que avanzamos en el tiempo. La secuencia circumscripita a unas pocas décadas vuelve menos extraordinaria la reciente pandemia. Así mirado, el coronavirus parece un eslabón más de una cadena de desastres que promete continuar, porque más allá de ciertos cambios cosiméticos, el sistema de producción y destrucción global que explica la emergencia de enfermedades potencialmente pandémicas sigue el mismo curso.

Para comprender cuáles son los factores determinantes o propiciatorios de dichas crisis o alarmas sanitarias, podríamos preguntarnos qué tienen en común las epidemias enumeradas. Hay un aspecto que nos interesa particularmente aquí: el hecho de que todas ellas son zoonosis, es decir, enfermedades que se transmiten entre los humanos y otras especies animales (en los casos mencionados, fundamentalmente desde otras especies a nosotros, para luego replicarse entre humanos). En efecto, como demuestra el biogeógrafo estadounidense Jared Diamond¹, los más recientes microorganismos mortíferos que se propagaron en poblaciones humanas grandes evolucionaron a partir de enfermedades de otros animales². Su investigación documenta que los orígenes animales de nuestras enfermedades están detrás de una pauta muy amplia de la historia humana, y explican también algunas de las cuestiones más importantes de la salud pública actual.

La historia es larga y compleja, pero la clave que aquí nos interesa es que, desde un punto de vista antropológico, las enfermedades masivas se enlazan a unos pocos factores históricos claves: la agricultura, que forzó al sedentarismo y posibilitó el aumento de la población; la domesticación de —y la convivencia con— animales; la formación de ciudades, que tuvieron durante mucho tiempo grandes déficits sanitarios; y el comercio fluido entre grandes poblaciones. Los eslabones que enlazan estos factores con las epidemias se divisan con unos pocos añadidos: la agricultura produce excedente, por eso hace posible el aumento de la densidad de la población. Alrededor del cultivo regular se consolida el sedentarismo. A diferencia de los nómades, que cambian de asentamiento con frecuencia dejando atrás las heces, los microbios y las larvas de microbios que crecen en los desechos, los agricultores sedentarios se contaminan por su inmundicia: rodeados de sus propios excrementos, de excedentes alimentarios, de larvas y roedores atraídos por la comida almacenada. Las malas condiciones de alimentación e higiene de la mayoría de la población, así como las rutas comerciales abiertas para intercambiar productos con otros asentamientos densos e igualmente atestados de suciedad añaden

1. Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años* (Barcelona: Debolsillo, 2016).
2. Investigaciones recientes demuestran que más del 60% de las aproximadamente 400 enfermedades infecciosas emergentes que se han identificado desde 1940 son zoonóticas, y que esos patógenos son el foco de especial interés para la salud pública. Cfr. Stephen S. Morse et al., "Prediction and prevention of the next pandemic zoonosis", en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012).

determinantes que convergen en la aparición de epidemias más o menos duraderas o estables, y no solo de brotes efímeros y aislados de alguna enfermedad. En síntesis: la peste se liga al contacto fluido entre unidades poblacionales relativamente grandes y sedentarias —cuya existencia posibilita la agricultura— convivientes con animales, y con malas o nulas infraestructuras de tratamiento de desechos.

Ahora bien, volvamos al origen animal de las enfermedades que causaron (y causan) estragos entre humanos para ofrecer algunos detalles al respecto. Diamond precisa que la fuente histórica de contagio no ha sido cualquier animal salvaje, sino los animales gregarios y domésticos. El sarampión, la tuberculosis y la viruela, por caso, se originaron en el ganado vacuno; la gripe y la tos ferina, en cerdos y patos, y la malaria en aves (probablemente patos o gallinas). El punto es que desde hace unos 13.000 años, los agricultores y campesinos vivieron y durmieron cerca de las heces, orina, aliento, sangre, pústulas y fluidos sexuales de vacas, cerdos y otros animales, además de los propios. Factores geográficos, climáticos y propios de la biodiversidad explican que la convivencia íntima con animales gregarios y domésticos, así como el intercambio fluido entre poblaciones densas a través de grandes rutas comerciales fueran particularmente activos en Eurasia antes que en cualquier otra región del planeta. Esto explica por qué en esa zona surgieron la mayoría de los microorganismos patógenos que jugaron un rol a menudo silencioso pero determinante en la historia humana que le siguió. Las zoonosis que han arrasado poblaciones enteras muestran que la “domesticación” de animales y plantas no fue la cándida extensión de las fronteras del mundo humano hacia territorios inhóspitos. La colonización humana del planeta redujo las áreas de mayor biodiversidad, propagó enfermedades a otras especies (la dirección del contagio humano → otros animales es mucho menos subrayada que la inversa, aunque existe y es significativa) y llevó al *homo sapiens* a incorporar los aspectos indómitos de la naturaleza silvestre.

El caso de la colonización y conquista de América, que Diamond analiza, es paradigmático en este sentido. El papel de las epidemias, tanto en los Andes y en Mesoamérica, como en el Valle del Mississippi, es probablemente más importante que cualquier ofensiva militar, aunque desde luego se trata de factores que combinaron su poder mortal. La población eurasiática que arribó a las costas americanas ya había tenido contacto con gérmenes patógenos provenientes de animales domésticos desde hacía mucho tiempo. Por eso, y por las inhumanas condiciones a las que sometió a los nativos, produjo un contagio prácticamente unilateral. Los factores determinantes de la pauta histórica de largo plazo identificados por Diamond mostraron su eficacia con particular nitidez en este periodo. No solo eso: en la conquista de América encontramos una clave de comprensión de nuestro presente amenazado por nuevas enfermedades

masivas. Engels³ había señalado a mediados del siglo XIX que la causa de las pestes (y de su desigual potencia mortal) no radicaba en un destino natural inexorable, sino en el hacinamiento, en la falta de ventilación, en las malas condiciones de higiene, en el consumo de aguas contaminadas y en la alimentación deficiente de millares de trabajadores apiñados en los márgenes de las industrias. A esta denuncia se añade, desde la perspectiva de Diamond, la relevancia del comercio fluido entre grandes asentamientos, y la intimidad con animales de cría e incluso contacto con animales silvestres que son empujados fuera de sus hábitats por la expansión humana, o que bien son forzados a convivir con humanos: todos ellos son elementos operantes en nuestros días, y vinculados a la emergencia y propagación de nuevas infecciones⁴.

Antes de proseguir interrogando de modo directo nuestro presente, volveremos al periodo de la colonización americana desde un sesgo animal, con ayuda del arte. Con el telón de fondo de las enfermedades masivas potencialmente mortales, y teniendo en cuenta el esquema explicativo propuesto por Diamond, reflexionaremos sobre la relación humana con los otros animales, y con la naturaleza en su conjunto, para entender cómo fue cambiando de modo drástico en breves periodos históricos. La apertura estética que exploraremos a continuación desde una perspectiva psicoanalítica nos permitirá luego mirar con otros ojos nuestro presente.

EL OJO DE LA PERDIZ

La siniestra relación con la naturaleza y la transformación humana de esta en la que se cifraba el misterio de las pestes era una clave ignorada o desconocida⁵, pero que flotaba en el aire en el siglo XVI. El enigma era captado de modo inconsciente por la peculiar sensibilidad de los artistas. “Paisaje con la caída de Ícaro”, un cuadro de 1554-1555, cuya composición es atribuida a Pieter Brueghel, sintetiza una suerte de profecía que nos empuja a la reflexión. La presencia de la muerte en él es sutil, casi imperceptible, aunque le da sentido a todo. O, dicho de otro modo: descubre, para quien quiera ver, un riesgoso sentido disimulado por la apariencia cotidiana de ese todo. El paisaje está dominado por un agricultor arando la tierra de una terraza en la montaña, con la vista en el suelo. Detrás de él, y algo más abajo en la ladera, un pastor de ovejas mira un punto del cielo, probablemente coincidente con la dirección del sol cercano al mediodía, que permanece fuera de nuestro campo visual. Más abajo aún, hacia la derecha, y sobre el borde del agua, se ubica un pescador absorto, con los ojos en su línea de pesca, próxima a sus pies. A las espaldas del pastor, como telón de fondo de la agricultura, la ganadería y la pesca, y sobre el mar, una carabela con sus velas desplegadas simboliza el comercio naciente con el nuevo mundo. Solo tras una mirada

3. Friedrich Engels. *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Publications Mia, 2019), 155-56. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>
4. Un análisis detallado de las condiciones sistémicas ligadas a la emergencia de enfermedades masivas mortales, que tuvo respecto del COVID-19 un valor poco menos que predictivo, se encuentra en: Mike Davis, *The Monster at Our Door. The Global Threat of Avian Flu* (Nueva York: The New Press, 2005). En medio de la última pandemia, el autor reflexionó sobre su profético ensayo en *The Monster Enters. Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism* (Nueva York/Londres: OR Books, 2020). Entre los factores que explican la transmisión de zoonosis, se han señalado en la segunda década del siglo XXI los cambios en el uso de la tierra, las acciones de la industria extractiva, los sistemas de producción animal y las aplicaciones antimicrobianas generalizadas. Cfr. William B Karesh, et al., “Ecology of zoonoses: natural and unnatural histories”, en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012).
5. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada* (Madrid: Taurus, 1989).

demorada (perpleja acaso por la expectativa generada por el nombre de la pintura) el espectador localiza a Ícaro, abajo a la derecha, relativamente cerca del pescador que no parece notar su fugaz y abrupta caída.

En verdad, lo que una observación detenida de la escena puede identificar son las piernas de Ícaro, quien, en violenta caída del cielo, aún no ha sido tragado enteramente por las aguas. Es el final de su conocida historia. Según nos cuenta Ovidio⁶, Ícaro era el hijo de Dédalo, el célebre arquitecto que había construido el laberinto (un dédalo o *dedalión*) en el cual el rey Minos encerró al minotauro. Este ser, con cuerpo humano y cabeza de toro, era el fruto de una relación adúltera de la esposa de Minos, Pasífae, con un toro (menos feroz que Minos, según Ovidio⁷). Dédalo había sido cómplice y servidor en la relación de Pasífae con el toro majestuoso. Fue Dédalo quien construyó una vaca de madera, forrada con verdadero cuero vacuno, dentro de la cual se metió Pasífae para engañar al toro y ser montada por él. Con esta asistencia técnica, Pasífae y el toro engendraron a Asterio, el minotauro, a quien Minos ordenaría (a Dédalo) esconder. Este bestialismo, que hoy se ofrece como metáfora de la transgresión de los límites y como símbolo del engendramiento de las zoonosis, está lejos de ser excepcional en la mitología griega. A menudo, los dioses —varones— adoptaban formas animales a los fines de seducir y cautivar, o directamente raptar y violar, a alguna mortal. Minos, sin ir más lejos, era hijo de Zeus y de Europa. Para seducir a la ninfa, Zeus se había convertido en un toro blanco, bajo cuya forma la secuestró. El caso es que el minotauro, como la esfinge, devoraba cada nueve años algunas víctimas jóvenes. Después de construir la obra de ingeniería exigida por el rey, Dédalo y su hijo —cuenta Ovidio⁸—, fueron encerrados por Minos en la isla de Creta (la versión de Apolodoro, poeta griego del siglo II a.C., dice que Dédalo y su hijo fueron encerrados por Minos en el laberinto⁹) para que el secreto del mausoleo de los engaños jamás fuera revelado.

Hay aquí una paradoja instructiva y actual: fue su ingenio, su humano ingenio, que lo dotaba de poderes extraordinarios y lo liberaba de los límites impuestos por lo naturalmente dado, el que llevó a Dédalo a la desgracia de su aislamiento, un aislamiento que con la memoria fresca de las “cuarentenas” se nos presenta como siniestramente actual. Pero la historia no concluye allí. Minos controlaba la tierra y el agua, pero no el aire. Para escapar de esa isla, Dédalo construyó unas alas para él y otras para Ícaro, con plumas de distintos tamaños, hilo y cera de abeja. Pertrechados con extremidades artificiales, echaron a volar. Ya estaban sobre el mar abierto, cuando a pesar de haber sido advertido por su padre para que no volara ni muy bajo, a los efectos de evitar que las alas se humedecieran con el agua del mar, ni muy alto, para mantenerse a distancia del calor abrasador de Febo, Ícaro voló imprudentemente cerca

6. Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosis* (Alicante: Cervantes Virtual, 1983), 148-150.

7. *Ibíd.*

8. *Ibíd.*

9. Apolodoro, *Biblioteca* (Madrid: Gredos, 2008), 202.

del sol. La cera que mantenía firmemente pegadas las plumas se derritió, e Ícaro se precipitó trágicamente al mar.

Ese joven del cuadro, cabeza abajo, a medias sumergido en el mar infinito, es culpable de *hybris* (como el tirano Edipo), aunque acaso de modo vicario, por haber querido acercarse tanto a la estrella que preside el día. Su caída es paradigmática, y Brueghel le confiere un sentido especialmente agudo al figurarla como un detalle marginal e inadvertido. Excesivamente autoconfiado, muere Ícaro en el cuadro frente a la indiferencia del mundo. Nadie se escandaliza. Ya se sabe, después de todo, que “nunca se ha detenido un arado por la muerte de un hombre”. En efecto, el pescador, el campesino y el pastor de ovejas ni siquiera lo ven, ensimismados como están en sus labores. Este último, obnubilado, con la mirada dirigida al cielo, tal vez intenta divisar la figura del desesperado Dédalo, recortada sobre lo que, podemos suponer, sería un ardiente sol. Pero al soberbio o imprudente Ícaro nadie parece verlo ni escucharlo. Wystan Hugh Auden¹⁰ escribe que cada elemento del cuadro da la espalda al desastre despreocupadamente, y el mundo sigue girando, produciendo y comerciando. El poeta William Carlos Williams¹¹ habla de un chapoteo insustancial “*quite unnoticed*”, “casi inadvertido”. Hay una excepción que explica ese “casi”: la perdiz posada de perfil sobre una rama, que descubrimos encima del pescador, con un ojo que podemos suponer dirigido a Ícaro, y con el opuesto clavado en nosotros. El ojo de la perdiz, el único que vemos, es el punto crucial del cuadro, algo así como lo que Roland Barthes¹², reflexionando sobre la fotografía, llamó un *punctum*: aquel punto que interrumpe el *studium*, agujero que sale de la escena como una flecha que viene a punzarnos. Solo que, a diferencia de la foto, no hay aquí “azar” en la composición, sino deliberada intención del artista en la apertura del detalle que evoca nuestra propia muerte y —otra cara del mismo asunto— nuestra responsabilidad por la muerte de otro.

A simple vista, el hijo de Dédalo desaparece de la faz de la tierra como si no hubiera existido. Muere así pagando las faltas del padre, que, empleado por el poder real, derrotó al minotauro con su ingenio, y con su astucia condenó al monstruo (del latín *monstrare*) a la imposibilidad de mostrarse. Pero la desgracia de la muerte de su hijo no se explica solo por ese acto. Hay otro anterior, y la perdiz del cuadro encierra la clave. Brueghel parece haberse basado en *Metamorfosis* de Ovidio para componer la escena. El poeta romano nos cuenta, luego de narrar la muerte de Ícaro, que la hermana de Dédalo (Apolodoro sostiene que aquella era quien se llamaba Pérnix) le había entregado a este un hijo de 12 años, muy inteligente, para que lo educara. Tal era la genialidad del niño, que construyó una sierra de hierro imitando el espinazo de un pez, y dio forma a un compás con dos varillas. Por miedo de que el sobrino lo aventajara con su talento, Dédalo lo arrojó desde las alturas de la

10. Wystan Hugh Auden, “Musée des Beaux Arts”, *Hablar de poesía*, julio 07, 2017. Disponible en: <https://hablardepoesia.com.ar/2017/07/07/auden-paisaje-con-caida-de-icaro/>.

11. William Carlos Williams, “Landscape with the Fall of Icarus”, *Poets.org*. Disponible en: <https://poets.org/poem/landscape-fall-icarus>.

12. Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía* (Barcelona: Paidós, 1999), 64-65.

acrópolis, fingiendo un accidente. Antes de que el pequeño muriera estrellado, Palas, protectora de los ingenios, lo convirtió en perdiz: un ave de vuelo bajo que no hace nido en ramas elevadas, por lo que popularmente se le atribuye acrofobia.

Esto parece explicar por qué Ovidio detalla antes que, a poco de probar las alas recién terminadas, y mientras instruye a su hijo sobre el vuelo, Dédalo llora y le tiemblan las manos. Hay temor en su alma, podemos adivinar, por el riesgo al que deberá exponer a su hijo para sacarlo de Creta. Pero es un miedo atravesado por el remordimiento que el peligro de la precipitación mortal del niño le ha evocado. ¿O tal vez la angustia lo perseguía desde antes, como un minotauro en su interior, cada vez que la mirada de su hijo convocaba en su tortuosa alma la reminiscencia del espanto del sobrino, despeñándose irremediablemente? Una imagen que, paradójicamente, no lo soltaría jamás. ¿Acaso lo que no deja en paz a Dédalo es el espanto ante su propia y laberíntica monstruosidad, de la que él mismo quisiera liberarse, y que no deja de mostrarse? ¿Tal vez la sugerencia dirigida a su hijo (“no vuelas tan alto ni tan bajo”) fue, más que una advertencia infructuosa, un anzuelo seductor, una sugestión irresistible, una invitación a la transgresión? Es posible imaginar que Dédalo presintiera, e incluso deseara el destino funesto de su propio vástago como un castigo dirigido también a él mismo. Es incluso inevitable preguntarse si el impiadoso ingeniero no envió inconscientemente a su hijo a la muerte para saldar su insoportable deuda simbólica. Después de todo, con su plan se liberaba Dédalo del aislamiento impuesto por Minos, pero también, moralmente, de una dicha que sabía inmerecida. El castigo lo hunde en su desgracia, y al mismo tiempo lo libera del acoso de la culpabilidad y lo concilia con ella.

Su figura se opone a la del tirano Edipo en un aspecto crucial: el creador del laberinto privilegió la gloria a la verdad. El ingenioso mortal se plegó sin fisuras a las filas del desconocimiento, hasta llegar incluso al crimen y a la más innoble complicidad, en defensa de la imagen idealizada de sí y de sus amos y empleadores. El ingenioso Dédalo es en este sentido un Layo que, para decirlo de un modo freudiano, fracasa cuando triunfa¹³. A diferencia del malogrado rey de Tebas, había logrado asesinar, por envidia, a quien amenazaba destronarlo, a su sobrino y discípulo, capaz de hazañas técnicas y de verdades matemáticas vedadas al tutor. La inteligencia del pequeño opacaba el narcisismo del maestro. Luego, Dédalo se convirtió en cómplice y artífice de otro crimen con idéntico motivo, ayudando a Minos a deshacerse del monstruoso fruto del adulterio de Pasifae, portador de una verdad excesiva que, al parecer, amenazaba la reputación del rey de Creta. Protector del narcisismo amenazado (propio y ajeno) incluso hasta el crimen, servidor inescrupuloso de los pedidos de sus señores, Dédalo es una figura en la que la poderosa y obediente ingeniería actual podría encontrar una fuente que inspirara su autocrítica.

13. Sigmund Freud, “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” (1916), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 313-340.

Decíamos que el destino del creador del laberinto es un espejo invertido del de Layo. A diferencia del padre de Edipo, el preceptor nepotícida es vengado, no con la muerte propia a manos de su descendencia, sino con la culpa trágica por la muerte de su hijo. Pérdida saboreada por la víctima convertida en perdiz. Podemos pensar que hacia el final, Dédalo, como Edipo, habría asumido su culpa eligiendo el castigo, y así habría dado pruebas de su libertad: la libertad que le había permitido mentir para encubrir el crimen de su sobrino, y que arrastró a su propio hijo a las profundidades. La tragedia muestra, amplificada, una enseñanza imperecedera: la deseada libertad, universalmente admirada, se cobra para realizarse una buena cuota de integridad y felicidad. Es una tesis cuyo realismo no pretende intimidar, sino invitar a que miremos la verdad a la cara, sin esconder sus terribles ambigüedades. La verdad es monstruosa.

Volvamos al *punctum*. No todos los elementos del cuadro dan la espalda a Ícaro. Su caída es casi inadvertida. La indiferencia absoluta es quebrada por la máxima atención del ave que aparece como único testigo silencioso de la tragedia en el cuadro. Sus ojos escrutan el destino del envidioso, culpable de poner la mirada torva en el deseo de otro. Según Ovidio, la perdiz aplaude como un niño la caída de Ícaro con ruido de alas y canto. Brueghel la pinta inmóvil y fría, despojada de toda alharaca (¿acaso como la madre Pérdix, vengativa?) absorbiendo con deleite cada minúsculo detalle. Detalles del paisaje, pero no solo del que los espectadores contemplamos con ella. Ese paisaje nos incluye y nos envuelve. La perdiz nos escudriña también de modo inquietante a quienes estamos de este lado de la tela, como si nosotros, humildes y recatados observadores, tuviéramos algo que ver con el orgullo herido, con la envidia, o con el desmesurado ingenio que se desentendió de sus responsabilidades morales.

El episodio del laberinto, tanto como el del vuelo fatal de Ícaro, comparten con el encuentro de Edipo y la esfinge¹⁴ la asociación, en nuestra cultura, de dialéctica y muerte. Ambos mitos muestran que, para ganar la cima de la inteligencia y mantener la regia reputación incólume (de Minos, de cualquier hombre), la animalidad-humana debe despeñarse o mantenerse escondida. El animal fascina, desafía y aterroriza: Dédalo toma cuero de vaca para construir un señuelo que atraiga al toro deseado por la reina, y termina condenado en el laberinto. Su sobrino se había inspirado en el espinazo de un pez antes de romperse el propio. El inescrupuloso tío imita las alas de las aves y provoca la fatal caída de Ícaro. Para él, las capacidades ajenas deben ser propias, y los límites son apenas obstáculos. Una mirada psicoanalítica no se sorprende de que luego de asesinar a su sobrino y de recluir a la bestia en el laberinto, Dédalo hubiera retado la orden real y hubiera querido ganar la libertad apoderándose de los cielos. Pero las apariencias engañan: desafiar los límites no significa necesariamente superarlos. A menudo implica simplemente desconocerlos.



14. Sófocles, "Edipo rey". En Sófocles, *Tragedias* (Madrid: Gredos, 1981), 302-368. Nos ocupamos del análisis de este mito en relación con la mirada animal en: Leandro Drivet, "Edipo, la peste y la esfinge. Animal y humano en uno de los mitos constitutivos de nuestra subjetividad", en *Papeles del Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* 13, n.º 24 (2022): 6-14. Disponible en: <https://doi.org/10.14409/p.v13i24.11579>.

Debemos admitir que también nuestra imaginación ha volado con imprudencia, más allá de los límites del cuadro. Podría replicársenos que ni la idea de “humanidad”, ni el sentido histórico de la relación del hombre con los otros animales eran temas que ocuparan reflexivamente el universo de representaciones de mediados del siglo *xvi*, cuando Brueghel plasma su lienzo. Y, sin embargo, el flamenco parece captar en sus circunstancias históricas el destino del hombre lanzado a romper su cautiverio terrenal y natural. El cuadro muestra el mundo humano en un declive que aumenta progresivamente su ángulo descendente, o que incluso se *lanza* y se *desbarranca* hacia el futuro. Los exiliados se alejan en una nave con destino en el mundo nuevo. Tal vez sea el destino humano, es decir, la realización de sus deseos inconscientes, lo que constituye a su modo el núcleo figurado, un auténtico asunto de poetas y artistas. Estos andan, suele decirse, ocupados de cosas de otro mundo. Pero no de otro mundo metafísico, sino de ese mundo que está formado por los aspectos “no deseados” o poco honrosos del propio: un mundo desconocido, un mundo renegado. En lugar del cuadro que vemos, un artista actual que intentara recrearlo representaría tal vez el ecocidio, ante la indiferencia impotente de los humanos focalizados en las abstractas finanzas a través de las pantallas. En el horizonte, una nave espacial se dirigiría a un planeta eventualmente colonizable...

HÍPER-VIVENCIA E IN-MUNDICIA

Repasemos con nuestra imaginación los rasgos generales de la fantasía que actualiza el cuadro de Brueghel: una nave preparándose para volar fuera de la órbita terrestre con unos pocos transhumanos dirigidos por la inteligencia artificial, un planeta devastado y yermo, rostros enceguecidos por la luz de las pantallas, un joven imprudente, hijo de algún gran ingeniero, que se hunde casi inadvertidamente en medio de la lúdica realidad virtual. ¿Qué ojo lo/nos miraría? ¿Quién ocuparía el lugar de la perdiz?

Hay una respuesta sencilla: podría ser un ave del mismo orden y de la misma familia que aquella: una gallina o un pollo. Para captar el espíritu de nuestra época, la recreación del cuadro debería pintarla no en una rama de un árbol silvestre sobre la costa de un mar abierto, sino en una jaula cerrada y diáfana de un criadero intensivo. El pollo nos miraría inmóvil desde su minúsculo receptáculo, ubicado en un recinto mucho mayor, enteramente artificial, en el que malvivirían otros cientos de pollos igualmente aprisionados, hacinados junto a decenas de trabajadores humanos. Sería uno de los tantos animales que jamás pisarán la tierra ni mirarán al cielo, que no explorarán su entorno ni jugarán, que no interactuarán con pares en libertad, que no huirán de predadores, que podrán comer sin pausa, que crecerán desarrollando

cuerpos enormes, recurrentemente enfermos, y multiplicando microorganismos patógenos progresivamente resistentes a los fármacos disponibles, y potencialmente transmisibles entre especies. En este cuadro ya no habría más exterior que el espacio extraterrestre. El animal nos miraría desde su nacimiento hasta su muerte sentado en el mismo sitio, arrojado allí por los Dédalos contemporáneos, como un pequeño sacrificio más de la serie, en honor de la revalorización del dinero. Como el minotauro borgiano, condenado al ostracismo, vencido por el desprecio social, por el tedio y la melancolía, no sería sorprendente que deseara el fin, y que al momento de su muerte apenas opusiera resistencia¹⁵.

En la mirada de este desventurado ser se condensarían la perdiz y el minotauro, y a través de ellos una larga cadena de horrores. En los establecimientos de producción animal intensiva, la cría y el trato cruel, la devastación de la biodiversidad y la industria cárnica, los protocolos higiénicos y la contaminación del agua, el aire y la tierra coinciden normalizados y en gran escala¹⁶. Las así llamadas “mega-granjas”, que apenas conservan lo peor concentrado de la tradicional “granja”, son un caldo de cultivo de zoonosis¹⁷. Es evidente desde hace décadas que este tipo de producción constituye una amenaza global por razones éticas, sanitarias y ecológicas.

Es cierto que estas instalaciones son el destino de unas pocas especies. No obstante, actualmente la mayoría de los grandes animales de nuestro planeta vive en granjas industriales. Yuval Noah Harari¹⁸ sostuvo que nos gusta pensar que la Tierra está poblada de leones, elefantes, cebras, tigres, pingüinos y muchos otros animales, y, sin embargo, esa es cada vez más una “realidad” que nos muestran los documentales y las ficciones de Disney. Harari documenta que los cuarenta mil leones que respiran en el mundo representan el 0,004 de la totalidad de cerdos. Quinientos mil elefantes parecen muchos en nuestra limitada imaginación: ¿lo son frente a 1.500 millones de vacas domesticadas? Cincuenta millones de pingüinos son nada frente a 50.000 millones de gallinas “producidas” por la industria. Todas las aves silvestres europeas, de todas las especies, son apenas un cuarto de la cantidad de pollos criados por año en ese continente. El monocultivo agrícola y la producción intensiva de animales devoran la biodiversidad intensiva y espontánea de selvas, bosques, montañas, llanuras y estepas. Como prueba de modo concluyente el informe a cargo del profesor Dasgupta¹⁹ de la Universidad de Cambridge, la biodiversidad global está en un pronunciado declive. El crecimiento económico se produce en términos globales a expensas de la naturaleza. La amenaza de extinción de especies está aumentando especialmente desde 1970: el 26% de los mamíferos, el 41% de los anfibios, el 34% de las coníferas, el 33% de los corales formadores de arrecifes y el 14% de las aves se encuentran amenazados. Según este reporte, aproximadamente medio millón de animales y plantas podrían

15. Jorge Luis Borges, “La casa de Asterión” en *Obras completas 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1974), 569-570.
16. Soledad Barruti et al., *10 mitos y verdades de las megafactorías de cerdo que buscan instalar en Argentina* (Argentina: Mónadanomada, 2020). Disponible en: https://agenciaterraviva.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/10_mitos_y_verdades_de_las_megafacorias_de_cerdos_monadanomada_antv.pdf.
17. Rob Wallace, *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science* (Nueva York: Monthly review press, 2016).
18. Yuval Noah Harari, “Foreword”, en Paul Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World* (Nueva York: Gallery Books, 2018).
19. Partha Dasgupta, *The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review* (Londres: HM Treasury, 2021), 80-82.

extinguirse debido a la pérdida y degradación del hábitat adecuado que ya se ha producido, incluso si los cambios cesaran.

La lucha por desmontar el abismo ideológico interpuesto entre el *homo sapiens* y el resto de la naturaleza ha ganado fuerza y visibilidad a finales del último siglo. Pero corre una carrera desventajosa contra la destrucción del planeta. Mientras tanto, una enorme porción de los animales vertebrados vive bajo el control de los seres humanos, como parte de su propiedad. No son tratados como seres vivos que pertenecen a la unidad productiva familiar, y que pueden sufrir dolor o angustia, sino como máquinas productoras condenadas al sacrificio. Los cuerpos de los animales se moldean de acuerdo a las necesidades industriales y a los imperativos de la ganancia. Como cosas vivientes en vías de hipertrofia, son encerrados en recintos poco más grandes que sus propios cuerpos, donde comen y hacen sus necesidades sin desplazarse jamás. Por limpios que se mantengan, esos nichos no cumplen los mínimos requisitos de sanidad y de bienestar. Los animales de industria pasan su breve vida como engranajes en una cadena de producción, cumpliendo el destino prefigurado por el racionalismo mecanicista del siglo XVII. La duración y la calidad de su existencia están determinadas por las ganancias y las pérdidas de las corporaciones. Esta cantidad de sufrimiento —concluye Harari²⁰— es posiblemente uno de los peores crímenes que se ha producido en la historia. Esto demuestra, a juicio del historiador israelí, que la investigación científica y la innovación tecnológica pueden tender a empeorar, y no necesariamente a mejorar, la vida de los animales. Engels²¹ lo había demostrado en relación con los trabajadores humanos en 1845. La eficiencia inédita en la producción (de alimento, en este caso) orientada a la producción de ganancia se logra al costo de una miseria y un peligro sin precedente.

Si, como sugiere Diamond²², hubo un cambio histórico de enormes magnitudes con la domesticación, el tratamiento efectivo de los animales como esclavos y víctimas sacrificiales, como máquinas animadas a escala industrial, es sin duda un quiebre de similares proporciones. Se trata de la ruptura más radical hasta hoy con las formas de vida de las que dependemos, de la activa generación de un verdadero abismo ontológico. Los conceptos con que nos referimos tradicionalmente a la vida natural estallan por el aire ante el abismo abierto por la técnica. La idea de la domesticación solo comprende la realidad de las megaindustrias de productos animales (de animales como productores y productos) de un modo ambiguo y condicional. Toca el núcleo de verdad de los entornos de penetración maquinal en la medida en que “domesticación” comparte la raíz etimológica con “dominación”, pero dado que está también relacionada con “domus” (casa)²³, es necesario considerar, cuando corresponda, las distancias simbólicas correspondientes. Las relaciones domésticas han permitido históricamente

20. Yuval Noah Harari, “Foreword”, en Paul Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*.

21. Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.

22. Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*.

23. Cfr. Franz Broschimmer, *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Trad.: F. Páez de la Cadena (Pamplona: Laetoli, 2005), 259, nota 23.

(aunque no han garantizado) desarrollar un vínculo en cierto modo recíproco que singulariza y abre la posibilidad de un reconocimiento que cabría llamar amoroso.

En cualquier caso, ya sea que subrayemos un aspecto o el otro de la domesticación, lo excluido en la colonización humana del planeta es la vida salvaje o silvestre. La “crianza” intensiva se ubica en un estatuto diferente, pues torna imposible cualquier semejanza, y derrumba las exigencias éticas. Lejos del equívoco del antropomorfismo (la atribución infundada o ideológica de rasgos humanos a otras especies), la eficiente crueldad automatizada se funda en lo que Frans De Waal llama “antroponegación”²⁴. Esta se define como la negación *a priori* de rasgos humanos en otros animales, o de rasgos animales en el ser humano. Esta defensa es el expediente que el narcisismo humano pone en funcionamiento para eludir los autorreproches y conseguir la absolución por su indelegable responsabilidad en la muerte y el sufrimiento animal. Descartes, uno de los promotores de dicha argucia, lo escribió con toda claridad en su carta del 5 de febrero de 1649, en la que respondía a las objeciones del poeta y filósofo platonista Henry More sobre el trato dispensado a los animales que se derivaba de las tesis mecanicistas del autor del *Discurso del método*:

En aras de la brevedad, omito aquí las otras razones para negar el pensamiento a los animales. Tenga en cuenta que estoy hablando de pensamiento, y no de vida o sensación. No niego la vida a los animales, ya que la considero como algo que consiste simplemente en el calor del corazón; y ni siquiera niego la sensación, en cuanto depende de un órgano corporal. Así, mi opinión no es tanto cruel con los animales como indulgente con los seres humanos, al menos con aquellos que no son dados a las supersticiones de Pitágoras, ya que los absuelve de la sospecha de delito cuando comen o matan animales.²⁵

La etología nos muestra desde hace décadas algo que solo la renegación podía impedirnos ver: que los vínculos amorosos, e incluso de amistad, existen en muchas especies animales. Jacques Lacan apenas concedió a los animales domésticos la participación en una esfera más allá del instinto, como efecto de un influjo ambivalente irradiado por los humanos, pero reflexionó sobre cómo el vínculo y el objeto amoroso rompen la serie de los equivalentes y se apartan de los objetos del mercadeo²⁶. En la crianza con fines mercantiles cualquier víctima es igualmente sustituible, e igualmente insignificante. Nuestro pollo imaginado, y muy real, es un insumo explotado por el mero hecho de poder vivir y crecer. La relación en la que su existencia se configura no es la de la domesticación ni la del trabajo, sino la de la esclavitud y, al mismo tiempo, la de la víctima sacrificial, sometida a tratos crueles desde el nacimiento hasta la muerte (provocada).



24. Pueden encontrarse instructivos desarrollos de este concepto en: Frans De Waal, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona: Tusquets, 2006) “Apéndice A”, y ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? (Barcelona: Tusquets, 2016).

25. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III, The Correspondence* (Great Britain: Cambridge University Press, 1991), 366. Traducción propia al castellano.

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)* (Buenos Aires: Paidós, 1991).

En los megamataderos de hoy, los cerdos, los pollos y las gallinas son máquinas productoras de carne, grasa, huevos, pelo, plumas, uñas y cuero. No “trabajan”, en el sentido de transformar la naturaleza externa a ellos siguiendo fines impuestos por el humano. En todo caso, el “trabajo” de estos animales evoca al *tripalium*, el instrumento de tortura del que proviene la noción misma de trabajo, y la naturaleza que sí se transforma a medida que crece es la del propio cuerpo del animal, que se limita a comer, orinar y defecar. Esta labor excedente es toda la actividad que se requiere de ellos, y se les impone de modo compulsivo: se trabaja para la hipertrofia, para la maximización de su metabolismo intervenido. Los animales conservan su vida psíquica, pero están forzados a llevar una vida desnaturalizada. Ni siquiera son aquí los trabajadores, sino el producto forzado a colaborar en su acabado.

El concepto de “cría” también es desajustado para describir el modo en que se desarrolla el animal que nos mira: se le añade el adjetivo “industrial”, o se habla directamente de producción a escala masiva e intensiva. La noción de “producción” ni siquiera refiere a los animales como individuos: es frecuente oír que se producen “kilos” de carne, o “litros” de leche, o “x unidades” de huevos, y no que se crían (o explotan) vacas, cerdos, gallinas²⁷. Los cambios sociales y culturales dejan huellas en las transformaciones semánticas. Jason Hribal²⁸ afirma que la palabra *meat* significaba antiguamente una comida o la parte comestible de un alimento sólido, y que adquirió su actual significado (carne, sustancia) en el siglo XIX a partir de tres raíces etimológicas que condensan la representación de una comida compuesta fundamentalmente de carne, la idea de conseguir un beneficio monetario, y la noción de abastecer de algo a alguien. Más notable aún es cómo se diferencia de la palabra inglesa *flesh* (carne), porque en esta hay un componente activo: la persona debe matar al animal para subsistir. En cambio, con la formación de la palabra *meat*, el matar se sustrae de la escena.

“El lenguaje usual es fiel, hasta en sus caprichos, a alguna realidad”, había escrito Freud²⁹ en un texto que ha hecho pensar sobre los chivos expiatorios. La ejecución animal es lo obscuro por definición en el mundo contemporáneo. La producción en masa saca de la vista el sistema de matanza y lo convierte en un negocio lucrativo que cambia radicalmente la dieta de todas las personas, sin importar la clase. Reflexionando sobre el proceso de “desanimalización” de los animales destinados al consumo humano, que lleva a concebirlos como cifras de productos que el cliente encuentra en la góndola del supermercado, Vinciane Despret concluye: “En suma, nuestras prácticas son prácticas de olvido”³⁰. Como resultado de ellas, se elimina de la memoria todo lo que podría recordar al animal vivo.

Las condiciones de los animales industrializados son tan ajenas a las de la vida silvestre, que resulta inadmisibles hablar de “vida” en el mismo sentido en uno y otro

27. Jason Hribal, *Los animales son parte de la clase trabajadora. Un desafío a la Historia del Trabajo, y otros ensayos* (Madrid: Ochodocuatro Ediciones, 2016).

28. *Ibíd.*

29. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol XVIII (Buenos Aires, Amorrortu, 2006), 105.

30. Vinciane Despret, *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* (Buenos Aires: Cactus, 2018), 92.

caso. Los conceptos clásicos orientan la reflexión al respecto, pero no nos ofrecen una alternativa adecuada. La lengua griega enseña a distinguir la vida *biológica*, la *zoé* (ζωή), de *bíos* (βίος), la vida *moral*, vida *buena* o vida *bella*. La primera es la que se puede predicar de cualquier animal en calidad de viviente³¹. Pero es evidente que su acuñación se produce sobre un fondo histórico esclavista en el que, en lo que concierne a los animales, predomina la vida silvestre, y, en todo caso, aunque de modo menos frecuente, el animal doméstico destinado al trabajo en enclaves muy acotados. La noción de *bíos* (βίος) describe tradicionalmente la vida moral, no la vida “meramente animal”³², sino la de los ciudadanos: un modo o manera de vida caracterizados por la pretensión de autonomía. Dejemos por ahora sin problematizar el sentido de la frase “meramente animal”, y digamos que el concepto en cuestión se refiere a la vida que aspira a autogobernarse de quien se sabe libre.

Lo que queremos señalar para terminar es que, por más de una razón, los límites de ambas nociones se han vuelto difusos, y que las categorías se revelan hoy más que nunca como insuficientes. Resulta paradójico que mientras la etología y la psicología animal, entre otras ciencias recientes, nos ofrecen lecciones sobre la vida de muchas especies en estado silvestre que invitan a extender al menos en ciertos aspectos los alcances de la “vida moral” más allá de la humanidad, y mientras los Derechos de la Naturaleza son ampliados y reconocidos progresivamente al calor de la crisis ecológica, las megaindustrias normalizan a escalas gigantescas el trato más cruel jamás dispensado a enteras especies no-humanas (correlativo a la explotación y la miseria humanas que se siguen de su puesta en marcha), y nos llevan a cuestionar la validez del concepto de “zoé” al interior de su cadena de producción.

¿Qué “vida” es la vida de los millones de animales de los criaderos y mataderos contemporáneos? ¿Cómo llamar a esta siniestra forma de estar, alienada de toda relación con lo que hubiera debido ser su mundo? ¿Qué mundo le corresponde, si es que le corresponde alguno? El “mundo” evocado no es aquel *Kosmos* griego caracterizado por el orden, el arreglo y la armonía. Contraria a la limpieza que lo ligaba al *mundus* latino, libre de impurezas³³, la opresiva cámara de cría realiza lo *in-mundo*. Se aleja también de la voz alemana *Welt*, que el idealismo concibió como el horizonte dentro del cual un fenómeno puede aparecer. Lo que se denominó el *Umwelt*, el medio ambiente o mundo perceptivo de los organismos en sus ámbitos naturales, está *erradicado* en las prisiones hiperproductivas: se transforma en un monótono rumor, en la pesadilla continua de un *déjà vu* metálico e implacable. El “animal” que, a juicio de Martin Heidegger, es “pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo”³⁴, es un concepto que no tiene como correlato a ningún espécimen en libertad. En realidad, emerge como producto

31. Henry G. Liddel y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 759.

32. *Ibíd.*, 316.

33. Peter G. W. Glare (ed), *Oxford Latin Dictionary – Second Edition* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1258-1259.

34. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* (Madrid: Alianza, 2007), 262.

monstruoso de la lógica que erige estas instalaciones: es resultado de la técnica, que lo arranca de su ambiente, de sus modos de comunicación y de su historia.

¿Y qué “vida”? Expropiado de mundo, el animal es arrojado a una forma de vida inédita. Es difícil precisar si la idea de “nuda vida”, con que Giorgio Agamben³⁵, a partir de una idea benjaminiana³⁶, describe el horror del *Lager* como modelo de dominación extendido hacia nuestra contemporaneidad, es plenamente satisfactoria aquí. Porque, si bien dicha voz describe el despojo de las calificaciones y los atributos tradicionales de la vida, así como de los derechos de los individuos asociados con algún tipo de pertenencia, lo cierto es que, en su concepción al menos, parece limitada a conceptualizar la vejación de los humanos. Sin embargo, si tenemos en cuenta la problematización de los límites tajantes establecidos entre la humanidad y los otros animales (muchos capaces de formas sofisticadas de comunicación, de recordar a los muertos y de atravesar procesos de duelo, de identificar a sus congéneres y a los miembros de la propia familia, de mantener relaciones de amistad, de utilizar herramientas y de reconocerse en un espejo)³⁷, o si atendemos al “enfoque de las capacidades”³⁸, nada impide extender —*mutatis mutandis*— el alcance de la noción a otras especies. Después de todo, esta se liga a la condena a sufrimientos, a la imposición de privaciones y castigos, y a la persistencia agónica de un mínimo de energía vital sin voluntad, sin forma.

Puede resultar paradójico entonces que ese mínimo de energía vital sin voluntad ni forma pueda presentarse en los centros de hipertrofia denominados “granjas”, en los cuales los cuerpos cautivos no son reducidos por la extenuación y el hambre, sino aumentados por la sobrealimentación y la imposibilidad impuesta de realizar desplazamientos. Pero este añadido de crueldad tampoco afecta lo esencial en un concepto que nombra una vida entregada a la muerte y vencida por los tormentos. Las “granjas” que convierten en sésiles a los animales muestran por contraste que, en libertad, estos son mucho más que “mera vida”. Convertidas en máquinas productoras de carne, las víctimas sacrificiales en el altar del dinero ilustran monstruosamente la intuición agambeniana de que la noción de “nuda vida” no designa un estado inicial, sino lo que queda luego de la expropiación de sus predicados.

Recapitulando: también en el caso de los animales incubados en las industrias parece más ajustado hablar de un estado de no-muerte, y no tanto de “vida”, si esta supone cierta autonomía de movimientos, de interacción: en fin, un mundo. De lo que se trata en estos nuevos ámbitos es de una supervivencia corporal maníaca, que realiza el dualismo cuerpo-alma desarrollando monstruosamente el primero y aniquilando cualquier vestigio de la segunda. En los galpones de cría, el alimento, aunque de dudosa calidad, no escasea, sino que abunda. Los animales son medicados regularmente para

35. Giorgio Agamben. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 1998).

36. Leland de la Durantaye, “Recuadro 1 › Bare life/nuda vida (it. la nuda vita; al. das bloÙe Leben)”, en Cassin, B., *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles vol 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2018), 110.

37. Cfr. Frans De Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Trad.: A. García Leal. (Barcelona: Tusquets, 2016) y del mismo autor: *El último abrazo Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*.

38. Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’ Justice for Nonhuman Animals”, en Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (Ed.) *Animal Rights. Current Debates and New Directions* (Toronto: Oxford University Press, 2004), 298-324.

evitar infecciones que menguarían el aumento de su masa corporal o su *performance* productiva. Las temperaturas están reguladas artificialmente, y la luz jamás se apaga. El ciclo de vida es premeditadamente breve: ningún animal alcanza la vejez, puesto que es matado en su plenitud corporal. La industrialización del metabolismo fuerza a los animales a vivir y a estar, no sanos, sino artificialmente libres de ciertas enfermedades que reducen la calidad de un organismo como fuente del alimento humano, mientras se los condena a una existencia miserable: una *in*-sistencia maquinal y sin éxtasis, en la que la tortura es regla. Desde luego que este destino no es solo el de los pollos: también algunos mamíferos superiores son manipulados y administrados como materia orgánica, y ya no como seres vivos. Asistimos a un irónico fin de la metafísica: cualquier excedencia o “más allá” del cuerpo es aniquilado en nombre de la maximización productiva.

La realidad de las mega “granjas” toca los límites de los conceptos que nombraron por milenios las formas de vida conocidas. La hipervivencia de las criaturas en el interior de estos artificiales úteros monstruosos hace que la clásica noción de “vida”, asociada en el griego antiguo a la heteronomía, pero emergente de un trasfondo silvestre inmemorial, resulte inadecuada, e incluso perimida. Atónitos ante la realidad histórica de los grandes mataderos, escribimos unas líneas más arriba “estado de no-muerte” como provisoria alternativa para denominar la duración de esos cuerpos desalmados (tratados y producidos como “sin alma”).

Es irónico que la vida de estos animales privados de cualquier vestigio de su *anima*, despojada de todo atributo que podría convertirla en deseable, nos sugiera un concepto que parece sacado de la “neo-lengua” de George Orwell³⁹. La existencia normalizada de estos establecimientos despierta inquietudes, cuando no alarma y temores, sobre los cambios en las formas de la administración de lo vivo. No solo por las eventuales enfermedades masivas mortales que las gigantescas industrias, a cambio de agua limpia, grandes extensiones de tierra fértil y horas de trabajo humano, vierten de modo recurrente al globo, junto a sus abundantes desechos. El dominio ejercido allí sistemática y silenciosamente sobre los animales que tienen la desdicha de deleitar el paladar y la imaginación oral de tantos comensales reúne en sí la capacidad soberana de dar muerte y la racionalización disciplinaria del poder. La “producción animal” de gran escala ostenta un control casi absoluto sobre el proceso fisiológico en su conjunto. Como agravante, esto se hace para ponerlo al servicio del rendimiento económico, no para combatir la necesidad de los hambrientos (aunque de ser este último el caso, tampoco lo convertiría en algo necesario y legítimo). La denuncia de esta situación de tortura normalizada no se agota en la compasión, sino que exige autocrítica. Si la estatura moral de una sociedad se mide en relación con aquellos que están a su



39. George Orwell, 1984 (Santiago de Chile: Zig-zag, 2005).

merced, lo que hagamos (o dejemos de hacer) por los animales será un parámetro crucial para determinarla.

Mientras tanto, el antropocentrismo contemporáneo, con sus indiferentes y sus resignados, juega a negar la evidencia de que los rasgos más monstruosos del sistema productivo actual no dejan de contar al humano como recurso. No solo el trabajador informal que malvive 24 horas al día siendo explotado sin por ello jamás escapar de la miseria, sino cualquier humano evaluado por su utilidad podría mirar la duración de la nuda vida del animal de granja sintiendo que “*de te fabula narratur*”. Con su cruda lucidez, Nietzsche⁴⁰ había apuntado que la génesis de la moral puede observarse todavía en nuestro comportamiento con los animales: “[c]uando no entran en consideración provecho y prejuicio, tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad”. La relación con ellos está gobernada por lo que Nietzsche⁴¹ llamaba “la crueldad de la irreflexión”. Los exterminamos sin remordimientos si causan prejuicio; los explotamos si resultan útiles; los cuidamos en el caso de que el provecho se derive de su cría, y hablamos solo entonces de “responsabilidad”. Podríamos decir, lacanianamente, que el trato dirigido a los animales es para Nietzsche una de las tantas cosas que en el mundo funcionan como espejos⁴². Con el neologismo “*d’hommeistique*”, Lacan⁴³ condensó las nociones de *homme* y *domestique*, e iluminó así no solo el origen sino el destino del humano, objeto por mano propia de los mismos vejámenes a los que somete soberanamente al animal del que es pariente⁴⁴.

A las condiciones habituales de explotación que afectan de modo análogo a los humanos y a los otros animales se añaden las consecuencias negativas del sistema de producción y destrucción dominante. La vida humana bajo las restricciones impuestas durante los aislamientos abolió transitoriamente (con mayor o menor justificación en diferentes casos y momentos) algunas de las condiciones más estables de las que dependía la humanización: el acompañamiento a los enfermos y agonizantes, las despedidas a los muertos, el encuentro en el espacio público, el cultivo presencial de la amistad, la educación, la libre circulación, entre otros. Así se volvió repentinamente aún más frágil la frontera específica entre el animal doméstico y el humano. Esta situación podría anunciar una “nueva normalidad”. El mundo moderno que, en términos de Hannah Arendt⁴⁵, sueña con la huida de la Tierra al Universo (y del mundo al Yo), no solo atenta contra la vida moral, eliminando progresivamente la ciudadanía⁴⁶, sino que paralelamente, por la vía del ecocidio, se encamina a la derogación (acaso cabría decir: la *forclusión*) de la vida silvestre. El retorno periódico de lo reprimido salta a la vista.

40. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, vol II (Madrid: Akal, 2007), 140.

41. *Ibíd.*

42. Cfr. Jacques Lacan. *El Seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)* (Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1983), clase del 8 de diciembre de 1954.

43. Jacques Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, traducción y notas de Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi (Barcelona: Anagrama, 1993), 79.

44. También Peter Sloterdijk provocó a la tradición humanista con sus reflexiones sobre la domesticación humana. Cfr. Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser (Por una clarificación del claro)” y “Reglas para el parque humano (Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger)”, en Sloterdijk, P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Trad.: J. Chamorro Mielke (Madrid: Akal, 2001), 93-152 y 197-220.

45. Hannah Arendt, *La condición humana* (1958) (Barcelona: Paidós, 1998).

46. Tendencia denunciada también por Peter Sloterdijk, “Última salida: la indignación. Sobre la eliminación de los ciudadanos en las democracias”, en Peter Sloterdijk, *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana* (Madrid: Siruela, 2014), 90-101.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción realizada por A. Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos, 1998.
- APOLODORO. *Biblioteca*. Traducción realizada por M. Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 2008.
- ARENDT, HANNAH. *La condición humana* (1958). Traducción realizada por R. Gil. Barcelona: Paidós, 1998.
- AUDEN, WYSTAN HUGH. “Musée des Beaux Arts”, *Hablar de poesía*, Julio 17, 2017. Disponible en: <https://hablardepoesia.com.ar/2017/07/07/auden-paisaje-concaida-de-icaro/> (consultado el 10 de junio de 2022).
- BARRUTI, SOLEDAD, INTI BONOMO, RAFAEL COLOMBO, MARCOS FILARDI, GUILLERMO FOLGUERA, MARISTELLA SVAMPA, ENRIQUE VIALE. *10 mitos y verdades de las megafactorías de cerdo que buscan instalar en Argentina*. Argentina: Mónadanomada, 2020. Disponible en: https://agenciaterraviva.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/10_mitos_y_verdades_de_las_megafactorias_de_cerdos_monadanomada_antv.pdf
- BARTHES, ROLAND. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Traducción realizada por J. Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós, 1999.
- BORGES, JORGE LUIS. *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- BROSWIMMER, FRANZ *ECOCIDIO. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Traducción realizada por F. Páez de la Cadena. Revisión de J. Ros. Pamplona: Laetoli, 2005.
- CASSIN, BARBARA (DIR). *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, vol I. Coordinación general, Jaime Labastida; coordinadora del equipo de traducción María Natalia Prunes. — Ciudad de México: Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México: Universidad Autónoma de Sinaloa: Universidad Anáhuac: Universidad Panamericana: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2018.
- DASGUPTA, PARTHA. *The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review*. Londres: HM Treasury, 2021.
- DAVIS, MIKE. *The Monster at Our Door. The Global Threat of Avian Flu*. Nueva York: The New Press, 2005.
- DAVIS, MIKE. *The Monster Enters. Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*. Nueva York/Londres: OR Books, 2020.
- DE WAAL, FRANS. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Traducción realizada por: V. Casanova Fernández. Barcelona: Tusquets, 2006.
- DE WAAL, FRANS. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Traducción realizada por A. García Leal. Barcelona: Tusquets, 2016.
- DE WAAL, FRANS. *El último abrazo Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*. Traducción realizada por A. García Leal. Barcelona: Tusquets, 2019.
- DELUMEAU, JEAN. *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*. Traducción realizada por M. Armiño. Madrid: Taurus, 1989.
- DESCARTES, RENÉ. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III, The Correspondence*. Great Britain: Cambridge University Press, 1991.
- DESPRET, VINCIANE. *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Traducción realizada por S. Puente. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- DIAMOND, JARED. *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*. Traducción realizada por F. Chueca. Barcelona: Debolsillo, 2016.
- DRIVET, LEANDRO. “Edipo, la peste y la esfinge. Animal y humano en uno de los mitos constitutivos de nuestra subjetividad”, en *Papeles del Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* 13, n.º 24 (Argentina: UNL, 2022), 6-14. Disponible en: <https://doi.org/10.14409/p.v13i24.11579> (consultado el 10 de junio de 2022).
- ENGELS, FRIEDRICH. *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Publications Mia, 2019). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>
- FREUD, SIGMUND. “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”, en *Obras completas*, vol. XIV, 313-340. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII, 63-135. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- GLARE, PETER G. W. (ed), *Oxford Latin Dictionary – Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HARARI, YUVAL N. “Foreword”, en Shapiro, Paul. *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*. Nueva York: Gallery Books, 2018.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Traducción realizada por A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007.



- HRIBAL, JASON. *Los animales son parte de la clase trabajadora. Un desafío a la Historia del Trabajo, y otros ensayos*. Ochodoscuatro Ediciones, 2016.
- KARESH, WILLIAM B., ANDY DOBSON, JAMES O. LLOYD-SMITH, JUAN LUBROTH, MATTHEW A. DIXON, MALCOLM BENNETT, STEPHEN ALDRICH, TODD HARRINGTON, PIERRE FORMENTY, ELIZABETH H. LOH, CATHERINE C. MACHALABA, MATHEW JASON THOMAS, DAVID L HEYMANN. "Ecology of zoonoses: natural and unnatural histories", en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012): 1936-1945. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61678-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61678-X) (consultado el 7 de junio de 2022).
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1983.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)*. Trad.: E. Berenguer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1991.
- LACAN, JACQUES. *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*. Traducción y notas de Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi. Barcelona: Anagrama, 1993.
- LIDDEL, HENRY G. y SCOTT, ROBERT. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MORSE, STEPHEN, JONNA A.K. MAZET, MARK WOOLHOUSE, COLIN R. PARRISH, DENNIS CARROLL, WILLIAM B. KARESH, CARLOS ZAMBRANA-TORRELIO, IAN LIPKIN, PETER DASZAK. "Prediction and prevention of the next pandemic zoonosis". en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012): 1956-1965. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61684-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61684-5) (consultado el 7 de junio de 2022).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*, vol II. Traducción realizada por A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2007.
- NUSSBAUM, MARTHA C. "Beyond 'Compassion and Humanity' Justice for Nonhuman Animals". En Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (Ed.) *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Toronto: Oxford University Press, 2004.
- ORWELL, GEORGE. 1984. Traducción realizada por A. Schmidt. Santiago de Chile: Zig-zag, 2005.
- OVIDIO NASÓN, PUBLIO. *Metamorfosis*. Traducción de A. Pérez Vega. Alicante: Cervantes Virtual, 1983.
- SLOTERDIJK, PETER. *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Traducción realizada por I. Reguera. Madrid: Siruela, 2014.
- SLOTERDIJK, PETER. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Traducción realizada por J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2001.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Traducción realizada por A. Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.
- WALLACE, ROB. *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science*. Nueva York: Monthly review press, 2016.
- WILLIAM, CARLOS WILLIAMS. "Landscape with the Fall of Icarus", junio 10, 2022. Disponible en: <https://poets.org/poem/landscape-fall-icarus> (consultado el 10 de junio de 2022).

vi. AHORA... ANIMALIZACIÓN Y CONFLICTO



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre lienzo (Fragmento) | 170x280 cm | 2020



Humano, demasiado animal



CATERINA YANET RAE*

Asociación Argentina de Salud Mental (AASM), Buenos Aires, Argentina

Humano, demasiado animal

Human, All Too Animal

Humain, trop animal



CÓMO CITAR: Rae, Caterina Y. "Humano, demasiado animal". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 223-231, doi: 10.15446/djf.n23-24.124773.

* e-mail: raecaterina@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

A lo largo de la historia de la humanidad se han elaborado explicaciones que intentan delinear los bordes del conflictivo campo de lo humano, a partir de aquello que nos diferencia y nos acerca a los animales. En el presente escrito se desarrollan distintas concepciones que cuestionan la idea del ser humano dócil y racional, al tiempo que se ubica su tendencia constitutiva a la agresividad como un intento de dominar aquello que le resulta radicalmente otro. El animal, representante de esa alteridad y objeto histórico de nuestra observación y manipulación en las distintas esferas de nuestras vidas, conscientes e inconscientes, nos confronta con lo real de la vida, que inquieta e interpela por dejar relucir que se puede existir en el mundo sin cargar las marcas de una pérdida.

Palabras clave: animal; alteridad; segregación; humano; pulsión de muerte.

Throughout human history, various explanations have been developed to outline the boundaries of the conflicted field of the human, based on what differentiates us from and connects us to animals. This paper explores different conceptions that question the idea of the human being as docile and rational, while situating its constitutive tendency toward aggressiveness as an attempt to dominate that which is radically other. The animal, representative of this alterity and a historical object of our observation and manipulation in the various spheres of our conscious and unconscious lives, confronts us with the real of life, which disturbs and challenges us by revealing that it is possible to exist in the world without bearing the marks of loss.

Keywords: animal; otherness; segregation; human; death drive.

Au cours de l'histoire de l'humanité, on a élaboré diverses explications visant à tracer les frontières du champ conflictuel de l'humain, à partir de ce qui nous différencie et nous rapproche des animaux. Le présent texte développe différentes conceptions qui remettent en question l'idée de l'être humain docile et rationnel, tout en situant sa tendance constitutive à l'agressivité comme une tentative de dominer ce qui lui est radicalement autre. L'animal, représentant de cette altérité et objet historique de notre observation et manipulation dans les diverses sphères de nos vies conscientes et inconscientes, nous confronte au réel de la vie, qui nous trouble et nous interpelle en laissant voir qu'il est possible d'exister dans le monde sans porter les marques d'une perte.

Mots-clés: animal; altérité; ségrégation; humain; pulsion de mort.



ANTROPOCENTRISMO Y SEGREGACIÓN

La tradición de pensamiento más difundida desde la Edad Moderna concibe a lo animal como aquello que queda por fuera de la razón, la *res cogitans*, siendo esta lo propio del animal racional que el ser humano presume ser. En este sentido, lo animal sería lo irracional, lo salvaje, lo que no ha quedado atravesado por el lenguaje y sus leyes.

Jacques Derrida subraya que dicha tradición siempre ha consistido en contraponer al hombre a todo el resto del género animal hasta borrar en él toda animalidad, y, en contrapartida, definir al animal de forma esencialmente negativa, como desprovisto de todo lo que se considera que es lo propio del ser hablante: palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, risa, llanto, respeto, etc¹.

Se trataría de una posición “antropocentrista” y “logocentrista”, inseparable de una posición de dominio. La violencia y segregación sobre eso distinto, eso que constituye una alteridad para el humano, comienza con esta concepción del “animal en singular”, como si todos los animales, desde la lombriz hasta el chimpancé, constituyesen un conjunto homogéneo, al que se opondría radicalmente el hombre².

Mediante una posición que invita a deconstruir los saberes establecidos y su genealogía, Derrida pone en cuestión la animalidad del animal, pero fundamentalmente, y a los fines de este escrito, permite cuestionar la humanidad, racionalidad y pureza del hombre. El animal, en calidad de otro, está ahí antes que el hombre (je), se puede dejar mirar y tiene su punto de vista sobre mí. Esta alteridad absoluta de eso que es prójimo, pero radicalmente otro, pone en juego preguntas sobre la propia existencia: ¿qué quiere decir vivir, hablar, morir, ser, cómo ser-en-el-mundo o cómo estar-en-el-mundo?³, ¿son posibles otras existencias diferentes a la mía?, ¿qué hacer con aquello que inquieta e interpela por dejar relucir que se puede pertenecer al mundo sin cargar las marcas de una pérdida?

1. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel (Madrid: Trotta, 2008), 10.

2. *Ibíd.*, 10.

3. *Ibíd.*, 26.

SOCIEDAD CANÍBAL

Media res. Aturdidor. Línea de sacrificio. Baño de aspersión. Esas palabras aparecen en su cabeza y lo golpean. Lo destrozan. Pero no son solo palabras. Son la sangre, el olor denso, la automatización, el no pensar. Irrumpen en la noche, cuando está desprevenido. Se despierta con una capa de sudor que le cubre el cuerpo porque sabe que le espera otro día de faenar humanos.⁴

Así comienza la narrativa de Agustina Bazterrica en su libro *Cadáver exquisito*. La súbita aparición de un virus letal para los humanos infecta a los animales y modifica de manera irreversible el mundo: desde las fieras hasta las mascotas deben ser sistemáticamente sacrificadas, y su carne ya no puede ser consumida. Ese fue el discurso oficial. Consecuentemente, hubo grupos que empezaron a matar a personas y a comerlas de manera clandestina, generando un escándalo público que instaló en la sociedad la idea de que, después de todo, la carne es carne, no importa de donde venga. Así, los gobiernos se vieron confrontados a tomar una decisión drástica: legalizar la cría, reproducción, matanza y procesamiento de carne humana. El canibalismo se vuelve ley en este mundo distópico que propone la autora, y la sociedad queda dividida en dos grupos: los que comen y los que son comidos. ¿Podría seguir considerándose humano a ese objeto de consumo?:

Nadie los llama así [...]. Podrían arrestarlo por hacerlo, podrían incluso mandarlo al matadero municipal y procesarlo. Asesinarlo sería la palabra exacta, aunque no la permitida. Mientras se saca la remera empapada trata de despejar la idea persistente de que son eso, humanos, criados para ser animales comestibles. Va a la heladera y se sirve agua helada. La toma despacio. Su cerebro le advierte que hay palabras que encubren el mundo. Hay palabras que son convenientes, higiénicas. Legales.⁵

¿Qué pasa cuando se destruye la alteridad animal? En el mundo de los humanos aparece un otro-segregado, pasible de ser dominado, excluido, sometido en la categoría de lo animal. Inmigrantes, marginales, pobres fueron los perseguidos y sacrificados en esta historia; los empezaron a criar como reses para abastecer la demanda masiva de carne. Cuando solo queda la vida humana sobre la tierra, ¿quién es el extranjero, esa alteridad que interpela al humano por ser radicalmente otro? ¿Cómo delimitar quién es más humano? ¿Quiénes pueden comer y quiénes ser comidos? Se vuelve necesario generar algún tipo de ordenamiento y jerarquías.

De esta manera podríamos comenzar a delimitar que lo humano es una categoría política. No se trataría de una evidencia biológica, sino producto del lenguaje que delimita lugares. La autora refleja que las palabras que se usan para dirigirse a ese otro, que no es un par, sino un objeto a ser manipulado, requieren ser reordenadas.

4. Agustina Bazterrica, *Cadáver exquisito* (2017), 6° ed. (Buenos Aires: Alfaguara, 2021), 15.

5. *Ibíd.*, 15.

“Usa las palabras técnicas para referirse a eso que es humano, pero nunca va a llegar a ser una persona, a eso que es siempre un producto”⁶.

Por otra parte, el relato invita a la reflexión sobre qué sucede en esta sociedad en que vivimos, en donde lo que es diferente, la alteridad, genera rechazo y muchas veces odio. ¿A qué se debe esta tendencia del ser humano a eliminar lo diferente? ¿Es propio del humano? Este mundo distópico permite cuestionar la categoría de lo humano. En esta sociedad caníbal en la que vivimos, la ruptura de los lazos solidarios y el culto a la individualidad se acompaña de una contracara de dominación de lo radicalmente otro.

LAS PULSIONES FREUDIANAS Y SUS DESTINOS

El psicoanálisis ofrece algunos esclarecimientos acerca de aquello que llamamos humano. En su atenta investigación, Freud descubre que la esencia más profunda del hombre consiste en las pulsiones, y que estas, que son del mismo tipo en todos, tienden a la satisfacción.

Señala que las pulsiones del ser humano son de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir, las llamadas sexuales en el sentido de Eros; y otras que quieren destruir y matar, llamada pulsión de muerte (o de destrucción). Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra, no hay buenas ni malas, y de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida.

La pulsión de muerte trabaja dentro de todo ser vivo y se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada. Deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos, con ayuda de órganos particulares.

Freud ubica que el ser humano, en sus orígenes, al igual que el animal, ha preservado su propia vida destruyendo la ajena. En un principio, los conflictos de intereses entre los hombres se zanjaron mediante la violencia, es decir, la fuerza muscular era la que decidía a quién pertenecía algo o de quién debía hacerse la voluntad. Así es en todo el reino animal, señala Freud, del que el hombre no debiera excluirse⁷.

Más tarde, al introducirse las armas, las herramientas, en calidad de construcciones del hombre, la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta; de igual modo, el propósito último de la lucha sigue siendo el mismo: derrotar al opuesto. He aquí el estado originario que se modificó en el curso del desarrollo, y llevó de la violencia a la Ley. La mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles, mediante lazos solidarios: ahora el poder de estos unidos constituye el Derecho, como poder de una comunidad. Para que la comunidad se

6. *Ibíd.*, 15.

7. Sigmund Freud, “¿Por qué la guerra?” (1933 [1932]), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 188.

conservar de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir sublevaciones, estatuir órganos que velen por la observancia de las leyes. En la admisión de tal comunidad de intereses, se establecen entre los miembros del grupo ciertas ligazones de sentimientos comunitarios, en las que estriba su genuina fortaleza. Así, la cultura se constituye como aquellas “operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”⁸.

A partir de este recorrido, Freud concluye que de nada sirve pretender el desarraigo de las inclinaciones agresivas de los hombres. Eso existe, insiste y se manifiesta de diversas formas. No sería posible eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir que parte de lo pulsional. Sin embargo, puede intentarse desviarla lo suficiente. En este sentido, la pertenencia a una vida en sociedad ha favorecido esta desviación o renuncia.

El psicoanálisis constata incesantemente en su clínica que, más allá de las certidumbres de la razón en la que se inscribe la ilusión de un pleno saber por parte del hombre sobre las intenciones de sus actos, existe el sujeto del inconsciente. Dimensión que no puede desconocerse. Sin embargo, es notorio que aún hoy, frente a un acto violento, por ejemplo, se siguen extendiendo explicaciones que se sustentan en una concepción del hombre como un ser bueno por naturaleza, quien cuando daña lo hace por razones ajenas a él mismo. Sus inconsistencias, sus maldades las desencadenan el medio en que ha vivido y las circunstancias.

¿Qué podría aportarnos el psicoanálisis al análisis de este problema? Freud en *El porvenir de una ilusión* escribe: “Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que un gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana”⁹. Más tarde, en *El malestar en la cultura*, luego de analizar ciertos preceptos de la sociedad culta, que impone renunciaciones al hombre a cambio de su pertenencia a la misma, escribe:

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo, asesinarlo [...]. Esa agresión cruel aguarda por lo general una provocación, o sirve a un propósito diverso cuya meta también habría podido



8. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1929), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 88.
9. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 7.

alcanzarse con métodos más benignos [...], cuando están ausentes las fuerzas anímicas contrarias que suelen inhibirla, se exterioriza también espontáneamente.¹⁰

Finaliza diciendo que la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución a raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, por lo que debe movilizar todo para poner límites. Las guerras ocurridas en ese entonces eran un claro ejemplo para Freud de las atrocidades que podían ocurrir. ¿Cómo podría explicarse esa tendencia de dominio hacia ciertos sectores, a lo animal/animalizado? Freud señalaba que para el hombre es difícil renunciar a satisfacer sus inclinaciones agresivas, y ubicaba la “hostilización a los extraños” como la posibilidad de darle una salida a esas inclinaciones, descargándolas sobre aquellos que quedaban por fuera, lo extranjero. Llamaba a este fenómeno “narcisismo de las pequeñas diferencias”¹¹. De faltar el intento de regulación de parte de la cultura, los vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, el de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales.

Fue un “paso cultural decisivo”¹², señala Freud, la sustitución del poder del individuo —violencia bruta— por el poder de la comunidad mediante el Derecho, la justicia. Sin embargo, aún este sistema creado por los hombres involucra, desde el comienzo, elementos de poder desigual: las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos.

POLÍTICAMENTE HUMANO

Podemos decir, entonces, que sería un gran error desconocer las tendencias tanáticas constitutivas del ser humano, e incluso desconocer que el Derecho que hoy regula las relaciones entre los hombres fue, en su origen, violencia bruta, y todavía no puede prescindir de apoyarse en esta. Eso constitutivo del ser hablante, que fue renunciado a favor de la seguridad, insiste y persiste. La cultura, las leyes, descansan en una renuncia. Esto nos separa del animal, que aún utiliza la fuerza y la supremacía del más fuerte para su supervivencia, pero no nos distancia radicalmente. De tanto en tanto, eso acecha en el humano... a través de ciertos mecanismos de expulsión hacia esos “otros” subalternizados que no integran el ideal del antropocentrismo, estos permanecen colocados en clave de animales y animalizados, por medio de la discriminación y la crueldad.

En una visita a su hermana, el protagonista de *Cadáver exquisito* escucha a sus sobrinos jugando a adivinar qué gusto tendría él, su carne. Su hermana se inquieta al grito de “¡Basta! Las personas no se comen ¿O son salvajes ustedes?”¹³.

10. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1929), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 108.

11. *Ibíd.*, 111.

12. *Ibíd.*, 94.

13. Bazterrica, *Cadáver exquisito*, 119.

Portar la categoría “humano” no es algo que se constituye necesariamente desde una evidencia biológica de especie, así como tampoco pertenecer genotípica y fenotípicamente a la especie *homo sapiens* es garantía de construir y ser reconocido con una identidad humana; ello debe estar validado por las dimensiones de lo ideológico y lo político¹⁴.

En un pasaje del libro *Cadáver exquisito* se lee cómo fue resuelto en esa sociedad el conflicto de quienes eran humanos-objetos de consumo:

—Los carroñeros son un grupo de marginados al que la sociedad no le concede ningún valor. A ellos se destina la carne de desecho del frigorífico.

—Usted tiene dilemas morales con esto, ¿le parece atroz?

—De ninguna manera. El ser humano es un ser complejo y a mí me deslumbran las vilezas, contradicciones y sublimidades de nuestra condición. La existencia sería un gris exasperante si todos fuésemos impolutos.

—¿Entonces por qué lo califica como atroz?

—Porque lo es. Pero eso es lo maravilloso, que aceptemos nuestras desmesuras, que las naturalicemos, que abracemos nuestra esencia primitiva. Después de todo, desde que el mundo es mundo nos comemos los unos a los otros. Si no es de manera simbólica, nos fagocitamos literalmente. La transición nos concedió la posibilidad de ser menos hipócritas.¹⁵

De alguna manera, está distinción política ya fue planteada por los griegos clásicos al diferenciar dicotómicamente la vida *bios* de la vida *zoé* propuesta por Aristóteles. La *zoé* es la vida en calidad de mera manifestación biológica, expresa el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses). Se trata de la simple vida natural, excluida del ámbito de la polis, mera vida reproductiva; a diferencia de la *bios* que constituye una vida calificada, con implicancia social, simbólica y política. Agamben señala que dichos dispositivos constituidos en soberanos cobran legitimidad social para dejar vivir o matar sin que esto último constituya asesinato, determinando una excepción que se conforma en norma política a través del “sacrificio”, un eufemismo muy utilizado para referirse al asesinato de otros animales¹⁶.

Esta diferenciación constitutiva de lo biopolítico puede ser tomada para pensar la identidad humana en torno a la diferencia humano-animal, como tecnología que asigna valor político a un cuerpo a través del rescatarlo de la mera categoría *zoé*. Asimismo, esta distinción sirve para pensar lo que ocurre con algunas identidades y cuerpos políticamente *animalizados* en clave de raza, género, orientación sexual, nacionalidad, etc. En consonancia, Derrida ubica que toda violencia hecha a los



14. Ruben Campero, “Entre humanos, animales y animalizados. Identidad, diferencia y antropocentrismo especista”. *Calidad de Vida y Salud* 13, n.º Especial (2020), 287. Disponible en: <http://revistacdvs.uflo.edu.ar/index.php/CdVUFLO/article/view/288/228>

15. Bazterrica, *Cadáver exquisito*, 170.

16. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1998) (Barcelona: Pre-Textos, 2003), 19.

animales no sería sino el correlato de la estructura sacrificial que se deduce de la posición hegemónica del sujeto del conocimiento, que rechaza considerar la posibilidad de una subjetividad que no esté adosada al *cogito* cartesiano, es decir, al pensamiento, a la palabra y, en último lugar, a la conciencia reflexiva.

PALABRAS FINALES

Se puede concluir que a lo largo de la historia de la humanidad y desde diversas disciplinas se han elaborado explicaciones que intentan asir aquello que el ser humano es. De este modo, bajo la primacía de la razón se escindieron los territorios de lo humano y lo animal. Estos últimos, objetos de nuestra observación y manipulación en las distintas esferas de nuestras vidas nos confrontan con lo real de la vida que inquieta e interpela. De allí la insistencia en domesticarlos, apropiarlos, humanizarlos, como un intento de rigidizar las fronteras que nos separan y borrar en el ser humano todo rastro de su animalidad.

Los autores aquí desarrollados cuestionan la idea del hombre dócil y racional, y amplían dicha mirada intentando delinear los bordes del conflictivo campo de lo humano, invitándonos a la reflexión acerca del rechazo y segregación ejercidos sobre aquellas existencias animalizadas. Así, queda al descubierto una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio, que se resiste a la posibilidad de un ser-estar-en-el-mundo no ligado al *cogito* cartesiano.

Por último, ubicar la diferencia humano-animal como indicadora de distintas categorías políticas de lo humano nos permite seguir reexaminando los artilugios biopolíticos mediante los cuales se jerarquizan formas de vida, construyendo identidades segregadas por ser “menos” humanas, más animalizadas y, en consecuencia, destinatarias de una cuota de agresividad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1998). Barcelona: Pre-Textos, 2003.
- BAZTERRICA, AGUSTINA. *Cadáver exquisito* (2017). 6° edición. Buenos Aires: Alfaguara, 2021.
- CAMPERO, RUBEN. “Entre humanos, animales y animalizados. Identidad, diferencia y antropocentrismo especista”. *Calidad de Vida y Salud* 13, n.º Especial (2020): 277-292.
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducción realizada por: Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- FREUD, SIGMUND. “El malestar en la cultura” (1929). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*, vol. xxi. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

FREUD, SIGMUND. "¿Por qué la guerra?" (1933 [1932]). En *Obras completas*, vol. xxii. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.



CATERINA YANET RAE [HUMANO, DEMASIADO ANIMAL]

Desde el Jardín de Freud [n.º 23&24, Enero 2023 - Diciembre 2024, Bogotá] ISSN: (IMPRESO) 1657-3986 (EN LÍNEA) 2256-5477, pp. 223-231.



La animalización del hombre por el hombre. Una lectura del conflicto armado y de la violencia política en Colombia*



ANDREA CATALINA ZÁRATE COTRINO**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia



CÓMO CITAR: Zárate Cotrino, Andrea C. “La animalización del hombre por el hombre. Una lectura del conflicto armado y de la violencia política en Colombia”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 233-252, doi: 10.15446/djf.n23-24.124774.

* Este artículo es producto de la investigación doctoral “Violencia, democracia y trauma. Vectores para una reflexión filosófica sobre el conflicto armado en Colombia”, realizado en el Doctorado de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

** e-mail: andrea.zarate@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

La animalización del hombre por el hombre. Una lectura del conflicto armado y de la violencia política en Colombia

El artículo plantea una lectura del conflicto y de la violencia política en Colombia a partir de la revisión que la deconstrucción derridiana, en diálogo con el psicoanálisis, hace de la concepción clásica de lo humano en oposición con lo animal. Se indaga cómo tales posturas *logocéntricas* no solo terminan por desconocer lo particular de cada especie, sino que velan y sacrifican lo particular de lo humano, tapando sus aporías constituyentes. Las formas de comprensión allí cuestionadas brindan elementos para dar cuenta de cómo la guerra es sostenida por prácticas deshumanizantes, en las que hombres, mujeres y niños son concebidos como animales, máquinas de guerra, objetos de intercambio, de goce y de desecho.

Palabras clave: deconstrucción; psicoanálisis; animal; violencia política; huella.

The Animalization of Man by Man: A Reading of the Armed Conflict and Political Violence in Colombia

This article offers a reading of the conflict and political violence in Colombia through the lens of Derridean deconstruction, in dialogue with psychoanalysis, examining the classical conception of the human in opposition to the animal. It explores how such logocentric positions not only fail to recognize the particularity of each species but also obscure and sacrifice what is particular to the human, blocking its constitutive aporias. The forms of understanding questioned here provide elements to explain how war is sustained by dehumanizing practices in which men, women, and children are conceived as animals, war machines, objects of exchange, enjoyment, and disposal.

Keywords: deconstruction; psychoanalysis; animal; political violence; trace.

L’animalisation de l’homme par l’homme: une lecture du conflit armé et de la violence politique en Colombie

Cet article propose une lecture du conflit et de la violence politique en Colombie à partir de la déconstruction derridienne, en dialogue avec la psychanalyse, autour de la conception classique de l’humain en opposition avec l’animal. Il s’interroge sur la manière dont ces positions logocentriques finissent non seulement par méconnaître la particularité de chaque espèce, mais aussi par voiler et sacrifier la spécificité de l’humain, en obstruant ses apories constitutives. Les formes de compréhension ainsi remises en question fournissent des éléments pour rendre compte de la manière dont la guerre est soutenue par des pratiques déshumanisantes, où hommes, femmes et enfants sont conçus comme des animaux, des machines de guerre, des objets d’échange, de jouissance et de déchet.

Mots-clés: déconstruction; psychanalyse; animal; violence politique; trace.



En términos generales, la realización de la violencia es signo exclusivo de lo humano. Entre las manifestaciones de un proceder así designado, la crueldad, la perversidad y la barbarie, además de ser parte constitutiva de toda cultura, implican la existencia previa del lenguaje¹. Violencia primigenia que nombra, que mata la Cosa, introduciendo con ello la muerte. Violencia constitutiva del derecho, sin la cual no es posible evitar o sancionar aquellas otras violencias particulares que conllevan al despojo de la vida, de los derechos fundamentales y patrimoniales. Señalar que la violencia, sus formas y manifestaciones son privativas del ser hablante implica que su condición lenguajera comprende no solo su ejercicio, sino también su recepción, su repetición y sus retornos.

De un proceder así concebido, los demás miembros del reino animal quedan excluidos, pues a los vivientes no humanos solo en sentido figurado puede suponerseles violentos. Asimismo, al hablar de lo humano en relación con la violencia, son usuales consideraciones que aluden a lo bestial, a lo animal. Cuando se da cuenta de actos atroces, carentes de sentido e imposibles de significar, estos son referidos, también de forma figurada, como actos inhumanos, desalmados, aunque justamente sean eminentemente humanos. También es frecuente el empleo de figuras de animales para comprender asuntos esenciales de la condición humana, tal como por siglos se ha enunciado mediante, por ejemplo, «*el hombre es lobo para el hombre*». El *Leviathan*, otra figura no humana, monstruosa y bestial, es retomada por Hobbes del Libro de Job, para dar cuenta de *la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*; organizaciones humanas que instituyen las leyes de lo divino y de lo humano, esto es, la Iglesia y el Estado.

De este modo, es posible afirmar que en la tradición de pensamiento que ha configurado Occidente, la alusión a la animalidad, al animal-máquina, es un lugar común para pensar lo humano en franca oposición con lo animal. En este sentido, nos preguntamos, por un lado, ¿cuál es el límite y el abuso que implican las cosmovisiones que, en razón de lo anterior, se han realizado? ¿Cuáles son las aporías de un pensamiento *logocéntrico* desde donde a lo animal y a lo humano les han sido conferidos categorías que los determinan? Aunque el psicoanálisis se inscribe en esa tradición, aquella que va desde Descartes hasta Heidegger, ¿en qué sentido el psicoanálisis toma

1. Roudinesco, Elisabeth, *Nuestro lado oscuro* (Barcelona: Anagrama, 2009), 14.

distancia de la franca oposición denunciada por Derrida entre uno y otro? A partir de estos planteamientos, ¿qué del animal mira lo humano y qué del hombre se mira en lo animal, en sus ojos, en sus fauces, en sus garras, etc.? ¿Cómo en la guerra dicha mirada aparece y lo familiar deviene ominoso? A continuación, abordaremos estas preguntas desde las aristas que la deconstrucción derridiana ofrece en diálogo con el psicoanálisis, rastreando desde allí algunas implicaciones que ha tenido la animalización de lo humano a través del conflicto y la violencia política en Colombia.

1. LA ANIQUILACIÓN DE LA HUELLA

Entre los pensadores que abordan de forma crítica la cuestión de la animalidad, nos encontramos con el análisis propuesto por Jacques Derrida. La tarea de la deconstrucción propuesta y asumida por el filósofo argelino como tarea del pensar consiste en “examinar las aporías presentes en las oposiciones binarias, cuestionándolas y tomando distancia [...] de las comprensiones tradicionales de tales conceptos [...] en la historia de la filosofía”². Por esta vía, Derrida interroga el abordaje que ha pretendido oponer lo animal a lo humano; asunto que en Occidente ha sido tan común al discurso filosófico, a las ciencias humanas y del espíritu. De este abordaje, el psicoanálisis no ha sido la excepción. En la alusión que el filósofo argelino hace a algunos *Escritos* de Lacan, se subraya que el animal en general

está privado de todo acceso a lo simbólico [...]. El animal no será nunca, como el hombre, una «presa del lenguaje». [...] El hombre es un animal pero habla, y no es tanto un animal de presa cuanto un animal preso de la palabra.³

En cuanto el animal se halla limitado al código en su nivel de signo, de información, no *responde*, como el hombre, a la pregunta que le llega del otro, no le ofrece *respuestas*. Trayendo a cuento el ejemplo clásico empleado también por Lacan de las abejas, tenemos que estas, como todo animal, en lugar de responder, *reacciona* de forma predeterminada; reacción instintual a estímulos propios de su entorno vital (*Umwelt*). Por su parte, el hombre, en cuanto *sujeto del significante*, se halla parasitado por el lenguaje, pasando del límite de la información, de la fijeza de la codificación, al acceso a la palabra⁴. Aunque esta es un elemento lexical, una nomenclatura compuesta por signos, su sentido estriba en que no hay univocidad en su significado, como en cambio ocurre con el signo para el animal. Para el humano, la significación no es fija, sino que se da en la medida en que la palabra se encuentra relacionada con otros elementos lexicales y gramaticales. En contraste con la fijeza del código para el animal, mediante la palabra y el lenguaje el ser hablante logra significar la realidad, dotarla de múltiples sentidos.

2. Joaquín Polo Montalvo, “Un don necesario pero imposible. Deconstrucción y perdón en Jacques Derrida”. Tesis de doctorado en Filosofía (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2022), 25.

3. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 145.

4. Cfr., *Ibíd.*, 149.

La referencia y la distinción entre *respuesta* y *reacción* es rastreada a su vez en textos literarios. En este sentido, Derrida cita las palabras de *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carroll.

Las gatas tienen una costumbre muy mala (Alicia ya lo había observado): les digas lo que les digas, se ponen a ronronear siempre para respondernos. «¡Si tan solo ronroneara cuando dicen ‘sí’ y maullaran cuando dicen ‘no’, o si siguieran cualquier otra regla por el estilo de manera que se pudiera conversar con ellas! ¿Pero cómo se puede hablar con alguien que *responde* siempre lo mismo?».

En esta ocasión, la gata negra se contentó con ronronear; y era imposible adivinar si quería decir que «sí» o que «no».⁵

Esta diferencia entre el gato y Alicia en representación de animales y hombres parte de la carencia de lenguaje por parte de los primeros, de la oposición central entre un *sí* y un *no*. Así como en la naturaleza no hay desnudez, tampoco hay contrarios, ni bien, ni mal. El psicoanálisis ha mostrado, empero, cómo el hombre peca de ingenuo al creer que cuando habla realmente dice, comunica o transmite lo que quiere decir. Ingenuidad en la que cae toda teoría que equipara al lenguaje con un acto comunicativo, pues desde paradigmas de ese orden pretenden hacer coincidir su decir con la verdad. Alicia, señala Derrida, “parece segura de que es posible entonces adivinar, en el hombre, entre un *sí* y un *no*”⁶.

Deconstruir el pensamiento de Occidente que ubica lo humano en una serie de oposiciones, de maniqueísmos, de olvidos filosóficos con respecto al animal es referido por Derrida como una actitud *logocéntrica*, en torno a la cual se ha constituido el discurso del amo que desde la Antigüedad hasta nuestros días ha imperado. Un pensamiento que, pese a insistir en que el hombre es un *animal racional*, un *animal político*, niega para el animal todo aquello que considera como propio y exclusivo de lo humano. En esta taxonomía, el hombre es despojado a su vez de toda animalidad. Así pues, solo el hombre tiene *logos*, y con ello “palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc.”⁷. A juicio de Derrida, esta categorización no solo marca la oposición entre «el hombre» y «el animal», sino que homogeniza a unos y otros. Así, bajo la nominación de «el animal» quedan inscritas todas las especies, clausurando con ello la inmensa diversidad del mundo animal y nuestro no menor desconocimiento de especies y entornos vitales. Aquello que Freud enlista en *Una dificultad del psicoanálisis*, cuando refiere a las ofensas narcisistas que además de Copernico y el propio Freud le propinaron al narcisismo de la humanidad. La segunda afrenta, la biológica y darwiniana, señala Freud, puso en evidencia nuestra

5. Lewis Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, citado por Derrida. *Ibíd.*, 23.

6. *Ibíd.*, 24.

7. Marie-Louis Mallet, “Prólogo”, en *Ibíd.*, 10.

arrogancia sobre el reino animal, mostrando que el orden humano no es mejor que él y que, así como somos próximos a algunas especies, de otras somos lejanos hasta su absoluto desconocimiento⁸. Asimismo, cuando se ha hablado de “nosotros los hombres”, ¿a quiénes se hace referencia? ¿A todo el género humano, incluyendo, como decía Kant, al *bello sexo*, o solo a una parte de este, una que ni siquiera comprende al conjunto de todo lo masculino? En la Antigüedad, por ejemplo, niños, mujeres y esclavos quedaban excluidos de la categoría de hombres libres, por lo que la vida democrática, si acaso alguien ha vivido así alguna vez, no los representaba. Asunto extendido a épocas recientes donde este “nosotros los hombres” ha dejado por fuera al indio, al indocumentado, al negro, al judío, al ilegal, etc. Ya volveremos sobre este punto.

En este contexto, en el abordaje que Derrida nos propone de algunos apartados del pensamiento de Lacan, sobre todo de sus *Escritos*, la crítica planteada por la deconstrucción al pensamiento logocéntrico lo interroga. Sin embargo, en distintos textos y conferencias, el filósofo de Argelia muestra cómo el psicoanálisis se aparta de esa tradición en cuanto atiende a las aporías de lo humano que aquel encubre. Como indicamos, Lacan se inscribe en la tradición filosófica que va desde Descartes hasta Heidegger, donde el circuito *estímulo-reacción* propio del animal-máquina se opone a la *pregunta-respuesta* formulada por el hombre, siendo en este último campo donde se funda el sujeto. No obstante, subraya Derrida, “mucho más que cualquiera en filosofía”⁹, el psicoanalista francés se desmarca de las nociones tradicionales que ubican lo humano en un lugar de dominio y de superioridad con respecto al animal. A diferencia de aquellas formas de concebirlo, el psicoanálisis muestra cómo el ser humano, en cuanto «sujeto del significante», es el que se haya sometido.

Como resalta Derrida del escrito lacaniano *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan señala allí que los animales son capaces de fingir estratégicamente, por ejemplo, en la lucha combativa, en el cortejo sexual, en el escape ante el depredador, entre otras circunstancias que configuran las situaciones vitales de cada especie en su entorno (*Umwelt*). Pese a este hacer del animal, de lo que aquellos no son capaces es de fingir que fingen. Aunque los animales dejan huellas para despistar —danza originaria, como le llama Lacan en el escrito referido—, no pueden borrarlas, pues a diferencia de la huella para el ser humano, aquellos no saben de la marca que así han dejado. En ese asunto radica el acto de engañar, pues la intencionalidad de mentir al otro implica el empleo de artilugios como, por ejemplo, el borramiento de la huella. Dice Derrida:

8. Cfr., Sigmund Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” (1917 [1916]), en *Obras completas*, vol. xvii (Buenos Aires, Amorrortu, 2008).
9. Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, 153.

El engaño de la palabra, vamos a verlo, es la mentira ciertamente (y el animal no podría propiamente mentir, según el sentido, según Lacan y tantos otros, aunque, como sabemos es muy hábil en fingir); pero, más precisamente, el engaño es la mentira en cuanto que, al promover lo verdadero, comporta la posibilidad suplementaria de decir lo verdadero para despistar al otro, para hacerle creer algo distinto de lo verdadero.¹⁰

En *El chiste y su relación con el inconsciente*, Freud expone un ejemplo de lo que es la mentira o el fingimiento de segundo grado atribuido al hombre y denegado al animal. En esta clase de engaño, se hace uso de una verdad para engañar, para despistar al otro, pues el objetivo es hacerle creer otra cosa. El chiste de Freud citado tanto por Lacan como por Derrida, es el siguiente:

En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. «¿A dónde viajas?», pregunta uno. “A Cracovia”, es la respuesta. “¡Pero mira qué mentiroso eres! —se encoleriza el otro—. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?”.¹¹

Como trabajamos en otro artículo¹², este chiste, denominado por Freud como escéptico, cuestiona “la certeza misma de nuestro conocimiento, de uno de nuestros bienes especulativos”¹³. Este bien es la verdad, así como nuestra relación con ella. Si, como en este caso, se puede mentir diciendo la verdad y, por tanto, se puede decir la verdad haciendo uso de un fingimiento de fingimiento, esto es cuando se finge fingir, entonces ¿cuál sería el estatuto de la verdad? En este sentido, Freud se pregunta: “¿consiste la verdad en describir las cosas tal como son, sin preocuparse del modo en que las entenderá el oyente? ¿O esta verdad es solo jesuitismo, y la veracidad genuina debe más bien tomar en cuenta al oyente y transmitirle una copia de lo que nosotros sabemos?”¹⁴.

De acuerdo con Lacan, Derrida considera que, al dejar su huella como pista cuando se trata de los aspectos vitales y connaturales a su especie, el animal finge en primer grado: “(fingimiento sin fingimiento de fingimiento) o, lo que aquí viene a ser lo mismo, [finge] en el primer grado de la huella: poder de trazar, de batir, de rastrear, pero no de des-pistar la batida ni de *borrar* su huella”¹⁵. Por su parte, señala Lacan en el *Escrito* mencionado, el animal finge, por ejemplo, cuando “está acosado, llega a despistar iniciando una carrera que es de engaño. Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante”¹⁶.

10. Ibíd.

11. Sigmund Freud, “El chiste y su relación con el inconsciente” (1905), en *Obras completas*, vol. VIII (Buenos Aires, Amorrortu, 2008), 108.

12. Andrea Catalina Zárate Cotrino, “La mentira en política: entre la manipulación de los hechos y la pregunta por quién habla ahí”, en *Universitas Philosophica* 36, n.º 72 (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 71-95. Disponible en <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph36-72.mhpq>

13. Freud, “El chiste y su relación con el inconsciente”, 108.

14. Ibíd.

15. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 154.

16. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 768.

Este *estar sometido* implica un planteamiento en doble vía. Por un lado, el sujeto está sujeto al significante que le viene del Otro y de quien recibe su propio mensaje. El sujeto no puede, al menos en un primer momento, sustraerse a él. De este modo, no domina el significante (S_1) que le constituye. Esto marca su ingreso en los órdenes humanos bajo el imperio de la ley que a toda criatura humana le es impuesta por el Otro. Esta sujeción le ha permitido, en un segundo tiempo, ser sujeto que domina, avanzando hasta cierto punto en el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, así como de otras formas de vida humanas y no humanas. Intento siempre fallido de regular los goces como condición de posibilidad para el vínculo social. El animal, en cambio, no padece el significante, por lo que “no conoce el mal, la mentira, el engaño. Lo que le falta es precisamente la falta en virtud de la cual el hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante”¹⁷. En cuanto puede nombrar, crear, inventar, destruir, exterminar, aniquilar, “ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto *amo*, sujeto activo y que decide del significante, lo suficiente amo en todo caso para ser capaz de fingir y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación”¹⁸.

Por otro lado, en la medida en que el hombre puede volver sobre sus pasos y borrarlos, tiene la capacidad de retornar sobre la cadena significativa allí desplegada, logrando de este modo salir de la alienación. La apuesta psicoanalítica apunta a que la decisión, la elección como campo expedito de la ética, es condición de posibilidad para que la posición de todo sujeto no sea la de la pasividad, la de la inocencia que lo exculpa de un destino comandado por los significantes que le constituyen. Por el contrario, la posibilidad de elección abre el espacio a la responsabilidad subjetiva. A diferencia del animal, el ser humano no es inocente e ignorante del mal, del peligro, de la crueldad y de la muerte.

Mediante su lectura crítica, Derrida no niega la discontinuidad entre lo humano y lo animal, producida por la aparición del orden simbólico del que lo animal queda excluido y en el que el ser hablante emerge como sujeto del significante. La lectura derridiana, como tarea deconstructiva del pensar, apunta más bien a lo aporético que entraña toda consideración sobre lo humano, y nos permite volver una vez más sobre esta diferencia para preguntar por aquellas huellas que, como en el caso del animal, no pueden ser borradas, aniquiladas, eliminadas por el sujeto. Se trata precisamente de las huellas que en lo psíquico han sido inscritas tras el ingreso a los órdenes humanos; huellas cuya marcación en la vida anímica han sido dejadas por los significantes primordiales (S_1), aquellos que representan al sujeto (\$) para otros significantes (S_2). Las huellas a las que referimos son las *huellas mnémicas*.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que ante estas no cabe hablar de fingimiento de fingimiento, pues ello pasa por un acto consciente de querer engañar



17. Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, 156.

18. *Ibíd.*, 156.

al otro. La *huella mnémica* en cuanto inconsciente permanece incólume en el tiempo. Para explicar su permanencia, en el texto *Nota sobre la «pizarra mágica»* (1924)¹⁹, Freud se sirve de un artefacto nuevo en su época para ilustrar de forma analógica cómo todo lo que a nivel de lo psíquico alguna vez ha dejado huella es perene. Las *huellas mnémicas* como las marcas producidas sobre la pizarra mágica permanecen, no se borran y, más aún, tienen efectos. Así como en la vida psíquica no hay contradicción ni negación, tampoco hay fingimiento, engaño. En consecuencia, puede afirmarse que en lo inconsciente compartimos con lo animal la inmortalidad de la que este último goza, en cuanto mero organismo viviente.

En este sentido, la mentira y el engaño, así como la diferencia radical de toda postura logocéntrica con el animal, parecen concernir fundamentalmente al *cogito*, al pensamiento claro y distinto, a la conciencia. La inversión lacaniana del *cogito* cartesiano da cuenta del modo en que Lacan, pese a la reserva derridiana, no continúa por las sendas de la tradición logocéntrica, aunque se inscriba en el pensamiento sobre el sujeto inaugurado por Descartes. Justamente, la división del sujeto ignorada por todo discurso amo, filosófico, racional, vela el descubrimiento freudiano que, en palabras de Lacan, lo encontramos formulado del siguiente modo en *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*: “Allí donde pienso, no me reconozco, no soy, es el inconsciente. Allí donde soy, está demasiado claro que me extravió. [...] *donde no es, piensa, y donde no piensa, es*”²⁰. Ya decíamos que el psicoanálisis da cuenta de aquella ingenuidad sobre el lenguaje como mero acto comunicativo, como el modo mediante el cual el sujeto dice la verdad. En cuanto el sujeto se halla dividido, su verdad siempre será un medio decir. Así pues, aunque Lacan parece ubicarse en un paradigma logocéntrico, se aleja de este mediante la enseñanza que ofrece la clínica psicoanalítica.

Detengámonos ahora en otra arista que la cuestión de “el animal” permite pensar con relación a la violencia y el derecho. Al hablar de estas categorías *para con* los animales encontramos que en la mirada que lo humano hace del animal, volviéndolo objeto de dominio, de goce, de aniquilación, lo animal le devuelve esta mirada y lo humano corre el mismo destino, volviéndose así puro objeto de goce, de intercambio, de mercancía.

2. LA VIOLENCIA PARA CON LOS ANIMALES

El trabajo planteado por la deconstrucción a la tradición filosófica que ha cercenado al animal, sometiéndolo como inferior al dominio de la razón humana, da cuenta de que ello no concierne ni afecta solamente a estos²¹. Nos muestra cómo, en la misma vía que el animal ha recibido ese trato, los seres humanos han corrido con la misma

19. Cfr., Sigmund Freud, “Nota sobre la «pizarra mágica»” (1925 [1924]), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires, Amorrortu, 2008).

20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Barcelona: Paidós, 1992), 108-109.

21. Cfr., Marie-Louis Mallet, 11.

suerte. Lo anterior no para resarcir a los animales, devolviéndoles los atributos que les han sido negados, sino más bien indagando y mostrando lo frágiles que terminan siendo las fronteras tan fuertemente demarcadas por la tradición en la que nos inscribimos. De este modo, en el trabajo derridiano no solo se “socava cualquier seguridad respecto a «la animalidad» del animal «en general», [sino que] en no menor medida [se] socava la seguridad respecto a «la humanidad» del hombre”²². En el apartado anterior, preguntábamos a quiénes se hace alusión cuando se hace el llamado a “nosotros los hombres”. En *Fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad*, Derrida destaca que “hubo un tiempo, que no es lejano ni ha llegado a su fin, en que *nosotros los hombres...*», es decir, “quería decir” nosotros los europeos, adultos, varones, blancos, carnívoros y capaces de sacrificio”²³. Esta “definición” ha excluido de ese universal al indocumentado, al inmigrante, al indígena, a las mujeres, a los pobres, a los grupos que, independientemente de su número poblacional, son considerados como minorías. A este respecto y en el diálogo que Derrida sostiene con la psicoanalista e historiadora Elizabeth Roudinesco en torno a la *cuestion-de-la-animidad*, ella señala que:

Una de las grandes figuras del racismo, el sexismo y el antisemitismo siempre fue la inferiorización de aquel que se quiere excluir de lo humano, y su estigmatización en virtud de rasgos físicos que lo conducirían al mundo de la animalidad. En efecto aquí proviene la idea de que el judío sería más “femenino” que el no judío, que la mujer sería más “animal” que el hombre, y por último que el negro sería más “bestial” todavía que el resto. La idea de que el disminuido sería “inferior” al animal se inscribe en línea recta en este tipo de consideraciones.²⁴

Para avanzar un poco, la deconstrucción permite indicar que, en el ámbito de la justicia y del derecho —que no son lo mismo—, esta delimitación tiene efectos. En *Fuerza de ley*, se interroga en qué sentido las categorías actuales del derecho pueden ser empleadas para hablar de violencia o injusticia hacia los seres vivos no humanos. Más allá de indagar si los animales razonan, la pregunta sería si ellos sufren, tal como Derrida rescata de los planteamientos del filósofo inglés Jeremy Bentham. Si lo hacen por nuestra culpa —acaso podrían sufrir más allá de nosotros, con independencia de lo que nosotros podamos o no hacerles—, entonces qué responsabilidad tanto ética como jurídica nos cabe en el sufrimiento que podamos acarrearles. Dice Derrida:

Se puede hacer sufrir a un animal, pero no se dirá jamás en sentido propio que es un sujeto lesionado, víctima [o causante] de un crimen, de un asesinato, de una violación o de un robo, de un perjurio. [...] Lo que se llama confusamente animal, es decir, el ser vivo en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley y del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a aquel.²⁵

22. *Ibíd.*

23. Jaques Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (Madrid: Tecnos, 2018), 43.

24. Jaques Derrida y Elizabeth Roudinesco, *Y mañana qué...* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 81.

25. Derrida, *Fuerza de ley*, 43.

Pese a esta carencia del sentido que lo jurídico otorga al ser humano, permitiéndole solo a este último hablar en términos de derecho, de ley y de justicia, cada vez se interroga con mayor fuerza la crueldad ejercida por el ser humano *para con* los animales, y se proponen formas para integrarlos en estos sistemas de regulación. Empeños que, sin embargo, a la luz de la historia son recientes y avanzan con lentitud. De este modo, en la actualidad se han dado procesos jurídicos en favor de animales e incluso de ecosistemas afectados por los seres humanos. Asimismo, se han propuesto formas jurídicas para penalizar el abandono y demás formas de crueldad contra los animales, surgiendo en nombre de ellos movimientos animalistas y declaraciones por sus derechos. La experimentación en la industria alimentaria, cosmética, química y farmacéutica, por ejemplo, ha hecho que paulatinamente se adopten “reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos”²⁶. Al mismo tiempo, el artículo 3 del código del tribunal de Nuremberg para la investigación en beneficio de la humanidad sostiene que todo método terapéutico nuevo debe estar antecedido por una fase experimental diseñada para ser realizada previamente sobre animales²⁷. Aunque la violencia contra el animal data de muy antiguo, la pregunta crucial para el debate contemporáneo parte de “mostrar la especificidad moderna de esa violencia”, así como “del discurso que la sostiene e intenta legitimarla”²⁸. En el discurso contemporáneo, atravesado por los desarrollos de las tecnociencias, se ha hecho urgente reducir dicha violencia mediante la reglamentación de “las condiciones de la cría, la matanza, el tratamiento masivo”²⁹. Asuntos cruciales en los debates actuales en torno a la sociedad europea industrial.

Una de las razones, si no la principal, que ha conllevado al replanteamiento de establecimiento de estos límites, así como a su sustento en el campo del derecho y de lo jurídico, corresponde en buena medida no a un respeto a los animales en sí mismos, sino a lo que la imagen de la realización de tales violencias le devuelve al ser humano de sí. Si bien, por lo pronto su abordaje se hace mediante la adecuación de las categorías y de la normatividad jurídica tal y como existe, Derrida señala que tal vez llegue el día en que pueda comprenderse que aunque los animales no “pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc., no por ello carecen de «derecho»”³⁰. Aunque, para tal fin, no solo deberá ser “re-pensado el mismo concepto de derecho”, sino también la tradición filosófica en la que Occidente se ubica, pues, desde allí, concuerdan Roudinesco y Derrida:

26. Derrida y Roudinesco, *Y mañana qué...*, 84.

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*, 75.

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*, 85.

JD: No se concibe un sujeto (finito) de derecho que no sea un sujeto de deber (Kant solo ve dos excepciones a esta ley: Dios, cuyos derechos carecen de deber, y los esclavos, que solo tienen deberes y no derechos). Una vez más, pues, se trata de conceptos

heredados de sujetos, de sujeto político, de ciudadano, de autodeterminación ciudadana y de sujeto de derecho.

ER: Y de conciencia.

JD: Y de responsabilidad, de palabra y de libertad. Todos esos conceptos (que tradicionalmente definen lo “propio del hombre”) son constitutivos del discurso jurídico.

ER: Por tanto, no pueden aplicarse a los animales.³¹

He ahí la razón, concluye Roudinesco, por lo que se dificulta el aplicar conceptos jurídicos y cánones morales a los animales. En este sentido, Derrida precisa que al menos desde el marco jurídico existente, desde el derecho, no se logra abarcar en su complejidad las problemáticas relaciones entre hombres y animales. Así las cosas, pese al progreso que al respecto ha habido en relación con el límite impuesto frente a las violencias ejercidas *para con* los animales, estas formas de proceder devienen arcaicas, raras o marginales, ya que estos casos recientes no son propios de una cultura para la cual “el sacrificio carnívoro es fundamental, dominante, regulado sobre la base de la más alta tecnología industrial, de la misma forma que la experimentación biológica sobre el animal [es] tan vital para nuestra modernidad”³².

Ahora bien, entre las particularidades del conflicto armado en Colombia, encontramos que este se ha librado mayoritariamente en las regiones más apartadas del país, en la Colombia profunda, rural, en el campo. Dicho sea de paso, esta fue al menos una de las razones por las que al interior del país, en las grandes ciudades la vida seguía como si no pasara mayor cosa, como si gozáramos de una economía y de una “democracia” estable³³. Debido al carácter agrario del conflicto en mención, se ha planteado también cómo, además de la población civil, se puede pensar jurídicamente el lugar y la afectación que allí han tenido los animales y el medio ambiente, los ecosistemas, los ríos, etc., ¿como víctimas, como damnificados del conflicto? De ser así, ¿cómo entonces repararlos? ¿Acaso la cuestión del animal en el conflicto puede pensarse más allá del vínculo que los campesinos han establecido con aquellos, más allá de los afectos hacia los animales amados, sustento del trabajo de miles de familias y que debieron ser abandonados en medio del despojo, frente al desplazamiento forzado y la tierra arrazada? En este sentido, ¿en qué medida es posible dar cuenta del sufrimiento de los animales en el conflicto?

3. INSISTIR EN LA GUERRA... PESE A TODO

La degradación de la violencia que toda guerra entraña fractura la imagen del hombre, sus idealizaciones morales y racionales. En el texto *De guerra y muerte. Temas de*



31. *Ibíd.*, 85.

32. Derrida, *Fuerza de ley*, 43.

33. Según el informe del Grupo de Memoria Histórica, *iBasta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad* (Bogotá, CNMH, 2013), 22, la confianza que sustenta dicha estabilidad democrática ha operado en buena medida gracias a uno de los rasgos distintivos del conflicto en Colombia, esto es que “la guerra se ha librado mayoritariamente en el campo colombiano, en los caseríos, veredas y municipios, lejanos y apartados del país central o de las grandes ciudades. Es una guerra que muchos colombianos y colombianas no ven, no sienten, una guerra que no los amenaza. Una guerra de la que se tiene noticia a través del lente de los medios de comunicación, que sufren otros y que permite a miles de personas vivir en la ilusión de que el país goza de democracia plena y prosperidad, a la vez que les impide entender la suma importancia de cada decisión, afirmación o negociación política para quienes sufren [la guerra]”. Disponible en <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>

actualidad (1915), Freud plantea cómo el desasimiento de ciertas fronteras que teníamos como verdaderas para concebir lo humano, en general, y a ciertos hombres, en particular, no mostraron sino su carácter ilusorio. Estas ilusiones, sostenidas con cierta tranquilidad en tiempos de paz, son reforzadas por las teorizaciones logocéntricas que ubican en la razón y la moral la esencia del hombre. Por tal motivo, la desilusión causada por la Gran Guerra no solo se debe a los horrores y sufrimientos sin precedentes allí ocasionados. Se trata también de la producida con respecto a los grandes ideales que se esperaba fuesen sostenidos por los hombres de cultura en momentos tan convulsos. Sin embargo, aquellos representantes de los preceptos morales y de los valores supremos de la civilización fueron los mismos que sin mediar razón echaron por tierra lo que tanto se habían encargado de inculcar y exigir tenazmente a todo aquel que quisiera hacer parte de su comunidad.

Esta guerra sin parangón dejó ver cómo entre los del género humano un solo individuo o un grupo de estos, incluso de los más notables y reconocidos en materia científica, moral y de gobierno, puede llegar a aniquilar a toda una comunidad y mucho más; e incluso racionalizar y justificar lo así realizado. Como algunos años después Freud señala en *El malestar en la cultura*, cuando el advenimiento del nazismo era ya una realidad, buena parte de la “inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado”³⁴ se debe a que el tipo y alcance de la confrontación inaugurada otrora por la Primera Guerra Mundial nos advierte en cada nueva confrontación, mediante formas renovadas y crueles, acerca de nuestra propia capacidad de destrucción, potenciada como nunca antes por los avances de las tecnociencias.

Sin embargo, Freud va más allá del lamento y la congoja y muestra que más bien cabe hacer una crítica a la desilusión misma, pues lo que este acontecimiento resquebrajó no fue otra cosa que una serie de anhelos humanos, de ilusiones. Entre estos, la creencia de que la educación, las instituciones y medios culturales garantizan un desarraigo del mal en cada uno de los individuos. Que, por el hecho de haber sido instruidos en los más altos estándares académicos, científicos, éticos y morales, los hombres habrían superado cualquier inclinación a la violencia y la crueldad. No obstante, tanto entonces como ahora la guerra ha dejado ver que los mayores responsables de la barbarie no son precisamente hombres iletrados, sino todo lo contrario.

En relación con estos asuntos y de vuelta a la escena colombiana, el mural *¿Quién dio la orden?*³⁵ presenta por primera vez y en lugar de los rostros de las víctimas, el de altos mandos del Ejército Nacional, llevados a juicio por las ejecuciones extrajudiciales que tuvieron lugar entre los años 2002 y 2008. Crímenes que han recibido el equívoco nombre de “falsos positivos”. Como es común cuando se hace uso de eufemismos, tal nominación pretende velar lo que estos hechos fueron en realidad, a saber: el asesinato

34. Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1929), en *Obras completas*, vol. xxi (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 140.

35. El mural *¿Quién dio la orden?* (2019) se puede ver en la calle 80 con carrera 30, cerca de la Escuela General de Cadetes, José María Córdoba. Por los intentos de censura del que el mural ha sido objeto ya ha habido varias reproducciones del mismo. Asimismo, la obra se encuentra protegida por la Corte Constitucional.

sistemático de civiles no beligerantes e inocentes, por parte de miembros del Ejército Nacional. Asesinatos extrajudiciales presentados como guerrilleros que habían sido dados de baja. Por la “victoria” así obtenida en la guerra contra las FARC-EP, y

como lo pudo establecer la justicia, los militares obtenían ascensos o incentivos económicos. [...] Los rostros protagonistas del mural fueron los de los generales Juan Carlos Barrera, Adolfo León Hernández, Mario Montoya, Nicacio Martínez y Marcos Pinto, que aparecieron acompañados del número de víctimas de ejecuciones extrajudiciales en cada uno de los batallones que ellos comandaron.³⁶

Esta obra pretende visibilizar que la responsabilidad de estos crímenes va más allá de los soldados rasos allí inculcados, tal como sectores del gobierno y de las Fuerzas Armadas pretendieron mostrar desde el momento en que empezó a saberse de esta práctica cuyo objetivo, mediante la producción de “bajas en combate”, consistía en demostrar que ahora sí, y por primera vez en la historia de la confrontación, el Estado colombiano le ganaba la guerra a esta guerrilla. Además del consabido “por algo sería...” con relación a las víctimas, se atribuyeron y justificaron estas actuaciones al nivel sociocultural de los perpetradores, esto es personas de estratos 1 y 2 que son los que en Colombia prestan servicio militar y se enlistan en las filas de los ejércitos. Aquellos que, como animales, “ni siquiera sabían cómo coger cubiertos ni cómo ir al baño. [...] Referencia a que eran ignorantes que no tenían valores, que no entendieron la diferencia entre resultados y bajas, y por eso cometieron estos hechos”³⁷, tal como en su momento lo afirmó ante la JEP el general retirado Mario Montoya, según testigos que presenciaron estas declaraciones realizadas en audiencia privada.

Además de revelar la verdad que ha pretendido ser negada por los defensores de las políticas de la “seguridad democrática” promovidas por el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, este mural responsabiliza a los superiores de las unidades militares, quienes no solo estaban al tanto de estos crímenes, sino que pedían explícitamente su realización como forma de “inflar” las cifras y así lograr obtener los resultados que dichas políticas prometían. Al respecto, el periódico *El Colombiano* reseña lo siguiente:

Al borde de las lágrimas, los tres exintegrantes del Ejército reconocieron la sistematicidad de esa práctica en Casanare y recordaron cómo surgieron las órdenes desde sus superiores: «miraban un tablero y decían que no había resultados, que necesitábamos litros de sangre», recuerda el sargento segundo (r) Faiber Amaya. «Inmediatamente se prendía un bombillo de color rojo que indicaba que, si no había resultados, algo iba a pasar: iban a retirar a alguien de la institución o lo iban a trasladar», reveló el sargento enfatizando en las reiteradas exigencias de resultados por parte de Montoya, que, al final, se traducían en presiones para multiplicar las muertes a como diera lugar.³⁸

36. Pilar Cuartas Rodríguez, “Intimidaciones y allanamientos: así se hizo el mural «¿Quién dio la orden?»”, en *El Espectador*, noviembre 20, 2021. Disponible en: <https://www.elespectador.com/investigacion/intimidaciones-y-allanamientos-asi-se-hizo-el-mural-quien-dio-la-orden/>.

37. *El Nuevo Siglo*, “JEP estudiará si expulsa al Gral. Mario Montoya”, en *El Nuevo Siglo*, febrero 13, 2020. Disponible en: <https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/02-2020-jep-estudiar-si-expulsa-al-gral-mario-montoya>.

38. Daniela Osorio Zuluaga, “«Pedían litros de sangre»: el relato de militares (r) sobre falsos positivos y Montoya”, *El Colombiano*, noviembre 12, 2021. Disponible en: <https://www.elcolombiano.com/colombia/militares-retirados-acusan-a-general-r-mario-montoya-por-falsos-positivos-en-casanare-DG16010726>.

Tomar este mural como ejemplo, nos permite indicar que, contrario a lo que tienden a pensar las mayorías, *quienes dan la orden* suelen ser aquellos que se han formado en escuelas e instituciones de gran reconocimiento; muchos de ellos herederos de una buena cuota del patrimonio cultural de la humanidad. En lo más mínimo ignoran asuntos centrales cuyo objetivo es poner coto a los excesos de la guerra, como los derechos humanos o el Derecho Internacional Humanitario. Precisamente el capital simbólico y cultural que aquellos poseen les ha permitido ocupar lugares de prestigio, determinantes y determinadores de los destinos humanos. Así las cosas, tras el análisis realizado por Freud, encontramos que la guerra ha puesto de manifiesto la desilusión principalmente ante dos cuestiones, a saber:

La ínfima eticidad demostrada hacia el exterior por los Estados que hacia el interior se habían presentado como los guardianes de las normas éticas, y la brutalidad en la conducta de individuos a quienes, por su condición de partícipes en la más elevada cultura humana, no se los había creído capaces de algo semejante. [...] En suma, erramos juzgando a los hombres «mejores» de lo que en realidad son. [...] En realidad no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creíamos.³⁹

Ahora bien, ¿en qué consiste aquella afirmación freudiana según la cual hay un mal de imposible desarraigo como parte de nuestra constitución subjetiva? Si en el fondo todos estamos dispuestos a la crueldad y la violencia, entonces ¿qué opción queda para frenar excesos como los cometidos en la guerra? El psicoanálisis plantea que así como el distingo entre el bien y el mal no obedece a una capacidad innata en el hombre, la lógica de las mociones pulsionales tampoco obedece a una clasificación de este orden; siendo la satisfacción el destino anhelado de lo pulsional. De hecho, dirá Freud, ninguna persona es absolutamente “mala” o “buena”, más bien es “mala” en algunos aspectos de la vida y “buena” en otros. Esta clasificación de carácter moral obedece en cambio a si lo realizado por los hombres o los modos como lo pulsional se exterioriza, afecta o favorece a los intereses o necesidades de la comunidad.

En cuanto los devenires humanos están sostenidos en el *discurso*, que en la teorización lacaniana consiste en las formas particulares como cada organización social admite y sanciona los goces humanos, los regula, Freud es claro en señalar que “nuestra conciencia moral no es ese juez insobornable que dicen los maestros de la ética”⁴⁰. De tal modo, los individuos de una comunidad pueden llegar a traspasar los límites antes impuestos y ser capaces de cometer aquello de lo que en otros momentos se creerían incapaces de realizar. Cuestión medular en lo que Freud denominó la miseria psicológica de las masas. Esto si, por ejemplo, el líder o ideal del grupo o la institución de la que hacen parte suprime dicha regulación y admite o, incluso, ordena la ejecución

39. Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires, Amorrortu, 2008), 282.

40. *Ibíd.*, 283.

de acciones cruentas y violentas. Sin embargo, la realización de toda acción supone no solo una determinación psíquica y una demanda del Otro, sino que implica una elección por parte de quien elige llevar a cabo o sustraerse ante determinado mandato, esto es de quien pasa al acto o elige más bien detenerse. En consecuencia, la realización del acto violento o su detención implica siempre un hacerse cargo, una decisión de la cual hacerse responsable.

En relación con estos asuntos, en el *Informe ¡Basta ya!* se estima cómo en medio de la guerra, del *discurso* que la ha sostenido por tanto tiempo, hay acciones del orden de la hospitalidad, la dignidad y la resistencia que hicieron objeción al mandamiento imperante de *matar y comer del muerto*⁴¹. Actos que no solo provenían de las personas cercanas a las víctimas, sino de anónimos que lograban avisar y salvar vidas, así este acto de no comunión con lo ordenado los pusiera en riesgo, los volviera objetivo militar e incluso les costara la vida. En el apartado “Las labores de la dignidad y la resistencia” del *Informe general ¡Basta Ya!*, se desarrollan los siguientes temas; aquí solo enunciamos el orden en el que allí son formulados:

Estos actos individuales y colectivos incluyen: 1) actos sutiles, indirectos y no oposicionales de protección, acomodamiento y resistencia cotidiana que hacen la vida diaria más vivible frente al poder devastador de las violencias; 2) actos de solidaridad, bondad y rescate humanitario mediante los que se pervive, se restauran relaciones, se mantiene cierta autonomía y la dignidad de las víctimas; 3) actos de oposición, desobediencia, rebelión, confrontación directa o indirecta y resistencia civil a los controles y arbitrariedades de los poderes armados, así como a sus versiones o silencios sobre lo que pasó; y 4) prácticas de conmemoración, peregrinación, reconstrucción de memoria y búsqueda de verdad, mediante las cuales emprendedores de memoria, grupos y organizaciones sociales buscan visibilizar sus reclamos, restaurar la dignidad y resistir al olvido.⁴²

En este sentido puede afirmarse que, a pesar de lo que impere en el *discurso*, así lo allí instituido sea declarado de forma explícita o subrepticia, el admitir y actuar tanto en obediencia al mandato que ordena gozar del otro hasta destruirlo en su ser, como su oposición, desobediencia y resistencia se hallan signados por una cuota de responsabilidad de quienes en uno u otro caso actúan. Aunque en potencia todos seamos asesinos, lo cual, como señala Derrida, es condición de posibilidad de las relaciones fraternas, no por ello todos pasan de la fantasía de matar a su acto, de la fantasía “de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo”⁴³, a su realización.

En esta vía, el psicoanálisis enseña que los actos humanos no quedan supeditados a una obediencia incondicional, a un determinismo social, político o económico, a



41. Cfr., Belén del Rocío Moreno Cardozo, “Matar y comer del muerto”, *Desde el Jardín de Freud*, n.º 15 (2015). Disponible en: <https://doi.org/10.15446/dfj.n15.50524>.

42. Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, 359.

43. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis” en: *Escritos 1* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 110.

la consumación del acto como resultado del acatamiento irrestricto de un deber ser, de un mandato de goce, sino que, como señala Isabel Morin en el artículo “Los horrores de masas y la obediencia incondicional”, esa posibilidad y su responsabilidad “implican un espacio donde las cosas se deciden”. Aunque, prosigue la autora, “el hombre, el ser hablante, está habitado [por tendencias mortíferas] a causa de la pulsión”, siempre tendrá la posibilidad, por ejemplo, de “desplazar y sublimar en la obra de la civilización”⁴⁴. Del hecho de que parte de nuestra constitución pulsional esté conformada por aquel “mal” de imposible desarraigo, no se sigue que nos veamos compelidos a actuar de modo tal. Sin embargo, sí permite comprender que por más que la guerra provoque malestar, desasosiego, desilusión y muerte de lo más cercano y de lo más querido, aun así y tras las múltiples cruzadas de las que la humanidad tiene memoria, los hombres se continúan entusiasmando con ella.

4. LA ANIMALIZACIÓN DE LO HUMANO EN LA GUERRA

Ya para concluir y a modo de cierre, la última arista que queremos desplegar en torno a *la cuestión-de-la-animidad* concierne a diversas formas como la animalización del hombre por el hombre atraviesa la historia del conflicto y de la violencia en Colombia, tanto en lo acontecido en la denominada época de La Violencia (con mayúscula), como en las más recientes formas del conflicto armado. Fenómenos de crueldad y barbarie en los que los seres humanos allí inmersos han sido ubicados del lado de lo animal.

La animalización de las víctimas del conflicto ha estado seguida del despojo de cualquier humanidad hacia su persona, su cuerpo, sus restos, sus bienes y sus deudos. Seres humanos a los que se les da muerte muchas veces sin nombre, sin tumba, sin rito. Cadáveres arrojados a los ríos, enterrados en fosas comunes junto a otros miles, incinerados en hornos crematorios para que no quede ninguna huella, ni de quiénes eran ni de qué fue lo que les pasó, lo que les hicieron. Cuerpos vivos que, en calidad de rehenes, “fueron llevados a la profundidad de la selva donde se transformaron en botín de guerra para presionar un intercambio por guerrilleros en prisión”⁴⁵. En suma, seres humanos tratados como mero objeto de intercambio. Escuchemos las palabras de una víctima secuestrada por las FARC-EP, testimonio consignado en el *Informe general* del CNMH donde se narra el trato que él y sus compañeros recibieron durante el cautiverio.

44. Isabel Morin, “Los horrores de masas y la obediencia incondicional”, *Desde el Jardín de Freud*, n.º 14 (2014): 108. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/djf.v14n14.46115>.

45. Miguel Salazar, “Ciro y yo”, documental (Colombia: 2018).

Ya es un drama extremo perder la libertad, pero en el secuestro hay otros elementos adicionales: no hay el más mínimo respeto por la dignidad del ser humano, *vivimos como animales*, encadenados, con una dieta pobre no solo en alimentos nutritivos sino en el tamaño de las raciones, muchas veces nos acostamos con hambre, dormimos en el piso por años, sin poder limpiarnos, enfermos, sin saber a qué horas lo van a matar

a uno, sin saber qué está pasando con la familia. Uno se pregunta qué ha hecho para estar padeciendo semejante tormento, qué delito ha cometido para *estar privado de todo lo que nos hace personas*.⁴⁶

Vivir como animales, estar privados de lo que nos hace personas se escucha en relatos como este. Escenas que, puede afirmarse, se reproducen rápidamente en nuestra memoria, debido al acceso que, como sociedad, hemos tenido a fotografías y videos donde durante muchos años fue común ver a los secuestrados amarrados con cadenas y confinados en jaulas, encerrados en cercos alambrados. Imágenes que aparecieron en los medios de comunicación, pues innumerables veces fueron presentadas, algunas como pruebas de supervivencia que los familiares solicitaban para el pago de recompensas por su liberación, costo exigido a título de ayuda económica para la financiación de la guerra; otras como señales de vida presentadas por los captores en la exigencia al gobierno para los denominados intercambios o canjes humanitarios.

La animalización de aquel considerado como enemigo o amenaza en la contienda ha sido otro de los actos deshumanizantes que permiten e incluso justifican su erradicación. Como ya indicamos en los apartados anteriores del presente artículo, estas relaciones e identificaciones con lo animal pueden ser leídas a su vez como signo de que desde sus inicios la violencia política en Colombia se ha librado mayoritariamente en las zonas rurales del país. De este modo, la antropóloga María Victoria Uribe Alarcón resalta cómo:

La faunalización fue un fenómeno generalizado entre los bandoleros durante La Violencia. La manera en que era concebido el Otro se materializaba a partir del empleo de determinadas palabras y del despliegue de procedimientos performativos y, en el contexto de La Violencia, ambos procedimientos tuvieron consecuencias deshumanizantes e inhumanas. Los campesinos de La Violencia no concebían a sus enemigos como algo definitivamente diferente de los animales, y a la hora de matar tampoco diferenciaban a la víctima del animal. Al asignarle al Otro una identidad animal se lo estaba degradando para facilitar su destrucción y consumo simbólico. Lo que parecen indicar los datos disponibles sobre la época de La Violencia es que en las masacres los bandoleros de ambas filiaciones estaban sacrificando lo que a su entender eran animales. Es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana pues, a sus ojos, estas simplemente no la tenían.⁴⁷

Encontramos entonces que cuando el enemigo recibe trato de animal se vuelve lícita su deshumanización y el consecuente despojo de todo lo que lo hace humano. En el documental *No hubo tiempo para la tristeza*, la huida de personas que logran

46. Grupo de Memoria Histórica, *iBasta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, 70. Las cursivas son mías.

47. María Victoria Uribe Alarcón, *Antropología de la Inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2018), 49.

escapar de sus territorios, aterrados por la crudeza de la confrontación, no les permite la ceremonia, el rito, el adiós de lo que dejaron atrás, de sus muertos, de sus animales y de sus cultivos. Mucho menos la realización de rituales para celebrar y honrar la vida que, pese a todo, se continúa abriendo camino. La alegría por los nacimientos, las uniones conyugales, lo familiar, lo espiritual, lo social y lo cultural queda truncada indefinidamente, prohibida, suspendida.

En esta extraña zoología que hemos heredado del conflicto y la violencia, también encontramos que en los casos en los que lo animal deviene símbolo o investidura del combatiente en la contienda, la animalización es de otro orden. Seres humanos cuyos atributos o defectos, sus capacidades y habilidades se asocian a determinadas figuras de animales. En casos particulares, los alias son un ejemplo de ello. En caso de grupos, la alusión a determinados animales también es frecuente. Los nombres de aves, en un país reconocido a nivel mundial por su gran diversidad para el avistamiento, es común a unos y otros. Piénsese, por ejemplo, en los «pájaros» de la época de La Violencia o en las «Águilas Negras» de épocas recientes. Para el caso de los alias, Uribe Alarcón señala que

para describir ciertos procedimientos como observar, espiar o seguir los pasos de la víctima antes de proceder a matarla, los bandoleros utilizaban los mismos verbos que empleaban cuando cazaban: «pajarear», «seguirle los pasos», «espíar», «pavear», «palomiar», «matar desde los matorrales», «matar sin ser vistos».⁴⁸

Estos verbos aluden a la mirada del animal hecha humana. Siguiendo el juego de palabras propuesto por Derrida, se trata de una mirada que persigue a aquel al que se está *si(gui)endo* para su aniquilación. Estas formas ilocucionarias implican a su vez los tiempos gramaticales de la pulsión escópica: mirar, ser mirado, mirarse.

Finalmente y como señalamos en la introducción de este artículo, en el conflicto armado no solo los humanos han recibido trato de animal, sino que unos y otros, humanos y animales, muertos o vivos, han sido empleados o denominados como máquinas de guerra⁴⁹. Mediante la adecuación con artefactos explosivos cadáveres y animales han sido convertidos en bombas, en máquinas de guerra,

tal y como sucedió con el burro bomba dirigido contra la estación de policía de Chalán el 13 de marzo de 1996 (11 policías muertos y varias viviendas destruidas), así como con el dirigido contra un retén militar en San Andrés de Cuerquia el 8 de agosto de 2012 (2 militares y 3 civiles heridos).⁵⁰

O cuando mediante un bombardeo a las disidencias de las FARC, niños entre 14 y 17 años fueron presentados por las fuerzas estatales y ante la opinión pública como

48. *Ibíd.*, 66.

49. Cfr., Uprimy Yepes, Rodrigo, “Niños guerrilleros: ¿Víctimas o máquinas de guerra?”, *Dejusticia*, marzo 14, 2021. Disponible en: <https://www.dejusticia.org/column/ninos-guerrilleros-victimas-o-maquinas-de-guerra/>.

50. Grupo de Memoria Histórica, ¡Basta Ya! *Colombia: memorias de guerra y dignidad*, 96

51. Cfr., Uprimy Yepes, Rodrigo, “Sin precaución ni compasión”, *Dejusticia*, noviembre 12, 2019. Disponible en: <https://www.dejusticia.org/column/sin-precaucion-ni-compasion/>.

milicianos caídos en combate⁵¹. Al poco tiempo que el gobierno de Iván Duque había presentado ante la opinión pública este golpe certero a las disidencias, sectores de la oposición señalaron que los allí caídos eran menores de edad. Pese a ello, el Ministro de Defensa de entonces justificó la acción beligerante en nombre de la seguridad de la nación y de los colombianos, y las infancias allí acribilladas fueron denominadas como *máquinas de guerra*. De ahí la necesidad de acabar con ellas, de exterminarlas.

En otra escena, también de la guerra, ciertos canes son condecorados con honores. Tras su muerte no se les abandona como perros, sino que se les rinde honras fúnebres y homenajes como si de seres humanos se tratara, esto gracias a los servicios prestados a la Patria y a las Fuerzas Militares en la guerra. En casos como estos en los que la animalización del hombre por el hombre tiene lugar, aparece la mirada del animal, ya no como lo más familiar y cercano a nuestro entorno, sino como ominoso, *unheimliche*.



BIBLIOGRAFÍA

- CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA. *iBasta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, 2013. Disponible en <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>
- CUARTAS RODRÍGUEZ, PILAR. "Intimidaciones y allanamientos: así se hizo el mural" ¿Quién dio la orden?". Bogotá, *El Espectador*, 2021. Disponible en: <https://www.elespectador.com/investigacion/intimidaciones-y-allanamientos-asi-se-hizo-el-mural-quien-dio-la-orden/> (Consultado el 31 de julio de 2022).
- DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, JACQUES. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2018.
- DERRIDA, JACQUES Y ÉLISABETH ROUDINESCO. *Y mañana, qué...*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.
- EL NUEVO SIGLO. "JEP estudiará si expulsa al Gral. Mario Montoya". Bogotá, febrero 13, 2020. Disponible en: <https://www.elnuevosiglo.com.co/articulos/02-2020-jep-estudiara-si-expulsa-al-gral-mario-montoya> (Consultado el 31 de julio de 2022).
- FREUD, SIGMUND. "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915). En *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "El chiste y su relación con el inconsciente" (1905). En *Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1929). En *Obras completas*, vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "Nota sobre la «pizarra mágica»" (1925 [1924]). En *Obras completas*, vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917 [1916]). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1916-1970)*. Barcelona: Paidós, 1992.



- LACAN, JACQUES. *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- LACAN, JACQUES. *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2009.
- MORENO CARDOZO, BELÉN DEL ROCÍO. "Matar y comer del muerto", *Desde el Jardín De Freud* nº 15, 2015. Disponible en <https://doi.org/10.15446/dfj.n15.50524>
- MORIN, ISABEL. "Los horrores de masas y la obediencia incondicional". *Desde el Jardín De Freud* nº 14, 2014. Disponible en <https://doi.org/10.15446/djf.v14n14.46115>
- OSORIO ZULUAGA, DANIELA. "«Pedían litros de sangre»: el relato de militares (r) sobre falsos positivos y Montoya". *El Colombiano*, noviembre 12, 2021. Disponible en: <https://www.elcolombiano.com/colombia/militares-retirados-acusan-a-general-r-mario-montoya-por-falsos-positivos-en-casanare-DG16010726> (Consultado el 31 de julio de 2022).
- POLO MONTALVO, JOAQUÍN. "Un don necesario pero imposible. Deconstrucción y perdón en Jacques Derrida". Tesis de doctorado en Filosofía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2022. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/59703?locale-attribute=en>.
- ROUDINESCO, ELISABETH. *Nuestro lado oscuro*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- MIGUEL SALAZAR. "Ciro y yo", documental (Colombia: 2018), 107 min.
- UPRIMY YEPES, RODRIGO. "Niños guerrilleros: ¿Víctimas o máquinas de guerra?". *Dejusticia*, marzo 14, 2021. Disponible en: <https://www.dejusticia.org/column/ninos-guerrilleros-victimas-o-maquinas-de-guerra/> (Consultado el 29 de julio de 2022).
- UPRIMY YEPES, RODRIGO. "Sin precaución ni compasión". *Dejusticia*, noviembre 12, 2019. Disponible en: <https://www.dejusticia.org/column/sin-precaucion-ni-compasion/> (Consultado el 29 de julio de 2022).
- URIBE ALARCÓN, MARÍA VICTORIA. "Antropología de la Inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia". Bogotá: Universidad de los Andes, 2018.
- ZÁRATE COTRINO, ANDREA CATALINA. "La mentira en política: entre la manipulación de los hechos y la pregunta por quién habla ahí", en *Universitas Philosophica* 36, n.º 72 (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019), 71-95. Disponible en <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph36-72.mhpq>

VII. TRADUCCIONES



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre lienzo (Fragmento) | 170x280 cm | 2020



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre lienzo | 180x350 | 2021

Entre perro y lobo*: acerca de la melancolía lobuna**



JEAN-MICHELE GENTIZON***

“Donc le poète est vraiment voleur
de feux. Il est chargé de l’humanité,
des animaux même”¹

ARTHUR RIMBAUD



CÓMO CITAR: Gentizon, Jean M. “Entre perro y lobo: acerca de la melancolía lobuna”. Trad. Diego Londoño. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 255-261, doi: 10.15446/djf.n23-24.124775.

* Traducción a cargo de Diego Londoño, en colaboración con el “Cartel de traducción” de Analítica. *Asociación de Psicoanálisis de Bogotá*.

e-mail: delondonopa@unal.edu.co

** En francés la expresión “entre chien et loup” equivale a “el ocaso”, “al caer la noche” o “entre dos luces”.

*** e-mail: jeanmichelgentizon@gmail.com

1. “Entonces el poeta es realmente ladrón de fuegos. Está a cargo de la humanidad, incluso de los animales”.

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

La animalidad es esa parte de la alteridad que el hombre rechaza o no consigue pensar, y sin embargo sabemos que la cesura entre el hombre y el animal ocurre primero dentro del hombre. No podemos ignorarlo: la literatura del siglo xx, Kafka, por supuesto, y otros autores más contemporáneos (Arto Paasilinna, Pierre Bergounioux) o, en la pintura, Francis Bacon han intentado acercarse a estas experiencias límite, extremas; esta zona de indiscernibilidad e indecidibilidad entre el hombre y el animal, “*este mundo fascinante donde la identidad del yo está perdida en beneficio de una intensa multiplicidad y un poder de metamorfosis donde unos ejercen sobre otros relaciones de potencia*”.

A través de dos recientes observaciones clínicas de licantropía, nos interrogaremos sobre estas figuras de la animalidad que encarnan de manera extraña una realidad del cuerpo, un orden del cuerpo que resiste al orden del lenguaje o incluso lo precede.

Como el doloroso chillido de Gregorio Samsa en *La metamorfosis* que no cesa de resonar en nuestros oídos, como el aullido desgarrador de Gunnar Huttunen, el molinero aullador, la psicosis, en sus repliegues forzados, en sus vertiginosas regresiones, bordea a menudo estas cuestiones fundamentales de los límites con el lenguaje, con el silencio o con la muerte.

PRIMERA OBSERVACIÓN

Un hombre de 45 años presenta un estado de desrealización con despersonalización, una vivencia extraña y oniroides del entorno y de quienes le rodean, durante el viaje

que le trae de vuelta de Bruselas a París, donde acaba de visitar a su hija quien dio a luz a una niña y lo convirtió en abuelo.

La descompensación se centra en un delirio de transformación en perro-lobo. En efecto, mientras realizaba el viaje de ida con su perro pastor alemán que, a sus ojos, representa un peligro para la recién nacida y que por lo tanto es dejado de lado, en el camino de regreso, en el tren, este perro desaparece misteriosamente durante una parada: “Pasó a la historia, dice, tuvo que ser sacrificado, se creía un bebé...”. Pero, a partir de esta desaparición, él mismo se ve abocado a la necesidad de montar guardia, de ser un centinela, como lo fue su perro. A continuación, acude a una comisaría para pedir ayuda, y será ingresado en el hospital llevando como único equipaje un cuenco y una correa con collar.

Califica el nacimiento de su nieta como “un renacimiento por sí mismo”, se pregunta sobre sus raíces familiares y el origen de su nombre, sobre su identidad personal, en una vacilación y un solapamiento de hitos en el tiempo y en el espacio. Tiene la sensación de haber recibido “una energía de otra parte” y presenta muchos elementos interpretativos, proyectivos, alusivos y difusos con respecto al perro, cuya mirada y comportamiento parece imitar. Durante la hospitalización, presa de un miedo inexplicable, intenta huir y salta sobre un enfermero en una evidente identificación delirante con este perro-lobo.

SEGUNDA OBSERVACIÓN

Una mujer de 28 años es hospitalizada en el servicio después de vagar unos diez días en París, deshidratada, demacrada, aturdida, de mirada acorralada y aterrorizada. Presenta una descompensación delirante con elementos persecutorios (es perseguida “por sombras”), una angustia mayor con elementos delirantes de transformación corporal en jaguar.

Desde hace varios días la invade un interrogante por su identidad, impresiones y preocupaciones de perder su envoltura corporal y su rostro femenino. “¿Qué hay por debajo de esta envoltura corporal?”, se pregunta. Se interroga, así, sobre su identidad humana y ya no reconoce su rostro en el espejo, ya no encuentra allí sus rasgos femeninos, “hasta su mirada le resultaba ajena”.

Ante sus preguntas y amenazada por una sombra atisbada en la ventana de su baño, sombra “voraz y protectora a la vez”, atribuida a su antiguo psicoanalista, huye por París, caminando errante, días y noches, identificada con una bestia, un felino, un jaguar, una pantera, un perro de trineo, que vaga sin descanso en su territorio.

Luego dirá: “Me dijeron que tenía rostro felino, que yo era felina, en realidad no, no soy felina [féline], isoy huérfana [orpheline]!”. Duda de la identidad de sus padres y de su filiación; continuamente percibe órdenes alucinatorias que repiten: “¡Mátate!” y responden en eco a la convicción de que su padre, a quien ella tacha de invasor, omnipresente e incestuoso, va a morir.

El mito de Licaón descrito por Ovidio en *Metamorfosis*² permite centrar algunas de las preguntas que plantean estos delirios de transformación animal. “[...] *Cuando traían los tardíos crepúsculos la noche*”, Licaón, rey de Arcadia que había ofrecido a Zeus, durante una comida, la carne de su propio hijo, fue metamorfoseado por él en lobo: “Aterrado él huye y alcanzando los silencios del campo aúlla...”.

Este mito se presenta primero como la inversión del mito freudiano de la horda primitiva donde los hijos, durante una comida totémica, devoraban al padre arcaico y así fundaban una comunidad. El mito establece dos figuras paternas opuestas: 1) la de Zeus, figura divina y simbólica que nombra, reconoce en la carne que se le sirve el cuerpo de un niño y descubre la impostura y la abyección; 2) la de Licaón, padre real, feroz, ávido, que niega a Zeus su posibilidad de reconocimiento y nominación y quien, por no tener acceso a este orden simbólico, pagará su deuda al ser metamorfoseado en lobo, perdiendo acceso al lenguaje, viviendo de manera pulsional, en la errancia y la soledad de su territorio.

El mito de Licaón ilustra el poder devorador de la pulsión oral primaria y la dialéctica incorporación/introyección que está en juego allí. Licaón está del lado de la incorporación y lo pagará con su transformación en lobo; Zeus está del lado de la introyección y de la nominación e ilustra el enigma de la paternidad simbólica.

El fracaso de la simbolización de la pulsión de devoración no permite que el cuerpo sea reabsorbido en el encadenamiento significativo de la represión originaria. La palabra no sustituye a la cosa, el nombre a la carne. El sujeto no puede afrontar la pérdida insuperable de su cuerpo, no acepta ser desposeído de él: pierde la posibilidad misma de la pérdida.

Se podría argumentar que el mito de Licaón ilustra la proposición que sugerían N. Abraham y M. Torok: *La metáfora comienza donde termina: en la boca*³. En relación con estos delirios de transformación animal, frecuentes en ciertas épocas, los autores antiguos hablaban de la *melancolía lobuna*, lo cual subraya cuán esclarecedor resulta la pulsión oral y caníbal para explicar la tendencia del niño a tragar el objeto y destruirlo. Esto viene aquí a responder a la angustia de ser devorado o asesinado por la madre, lo que Freud situó como algo frecuente en el momento de la entrada del *infans* al lenguaje. Lacan también lo desarrolló:



2. Ovide, *Les métamorphoses* (París: Gallimard, 1992).

3. Nicolas Abraham y Maria Torok, *L'écorce et le noyau* (París: Flammarion, 1999).

Esa madre insaciable, insatisfecha, a cuyo alrededor se construye toda la ascensión del niño por el camino del narcisismo, es alguien real, ella está ahí, y como todos los seres insaciables, busca qué devorar *quaerens quem devoret*. Lo mismo que el propio niño había encontrado en otro momento para aplastar su insatisfacción simbólica, vuelve a encontrárselo tal vez frente a él como unas fauces abiertas.⁴

En estos delirios nos encontramos ante una regresión brutal en la línea de simbolización pulsional, concerniente tanto a la pulsión oral como a la pulsión escópica en su dimensión de devoración, con una fijación, una parada en seco, una especie de inversión que evita la catástrofe de la aniquilación o del estallido psíquico por la interposición de este mecanismo de supervivencia, de salvaguarda, que constituye la metamorfosis precedida primero por una deconstrucción del cuerpo y del rostro: la joven de nuestra observación, frente al espejo, tiene la sensación progresiva de perder su envoltura corporal, luego su rostro femenino, su rostro humano, de ya no reconocer siquiera su mirada, ni su rostro que se vuelve el de una fiera felina, jaguar, pantera.

Asistimos a una progresiva y angustiosa deconstrucción del rostro donde la apariencia humana se metamorfosea en una especie de “cosa en sí” oscura, tentadora y misteriosa que se convierte en un rostro de felino.

La metamorfosis viene a sustituir un proceso imposible e interrumpido de metaforización, como la realización real del fantasma, su precipitación, en el sentido químico del término. Parece tener una función muy específica: traza una línea de fuga que da la espalda a la asfixia familiar incestuosa y a la filiación biológica. “De repente, el alma del animal enseña los dientes ante un destino monstruoso”, escribió von Hofmannsthal en su carta a Lord Chandos⁵. El sujeto solo puede permanecer vivo y entero a costa de abandonar el lenguaje y recomponer la realidad en torno a un origen fundante, asignándose una nueva historia, otro cuerpo.

El destino monstruoso, al menos en la segunda observación clínica, ¿no se sitúa acaso en torno a la imposibilidad para el sujeto de preservar el espacio interior del secreto frente a una pareja parental omnipresente y omnividente? Probablemente, este espacio del secreto, territorio propio del sujeto, es el soporte esencial para la individuación, la identificación primaria, la posibilidad del fantasma y la enunciación, porque representa un lugar de ilusión “en donde la metáfora encuentra la sombra necesaria para su propia función de transformación y elaboración creadora”⁶.

Al vivir la experiencia de la expulsión melancólica fuera del tiempo, fuera de este mundo, el sujeto crea su propio territorio, animal, resguardado de cualquier incursión humana. En estos delirios y en el relato que se nos transmite, el animal viene a ocupar un lugar particular, intermedio, y funciona como metáfora ejemplar u originaria. Hay

4. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La Relación de Objeto* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 197.

5. Hugo von Hofmannsthal, *Lettre de Lord Chandos* (París: Gallimard, 1980).

6. *Ibíd.*

una extraordinaria transversalidad, una sutil equivalencia entre el trabajo del animal y de la metáfora: ambos infunden al lenguaje, al relato, la energía de otra vida, de otra expresión, de otro mundo.

Debido a que la palabra falta al animal, su función en el lenguaje puede concebirse como una metáfora: como esta, el animal se origina en otra parte, viene de otra parte, es transitorio, móvil, viajando entre este mundo y el suyo propio.

Lleva consigo la posibilidad de un secreto preverbal o no verbal e inscribe en el lenguaje, en el delirio, la huella de su alteridad. Hace entrar en contacto al mundo con su exterior; hace rozar al lenguaje sus confines; a la palabra lo que la antecede; al pensamiento lo que lo precede. El cuerpo es un cuerpo pulsional que viene a asumir la función de resguardo narcisista frente a la angustia de devoración o de pérdida, y que se ubica en la extraterritorialidad del psiquismo.

La errancia está inseparablemente asociada a esta metamorfosis, como una característica del animal que posee un territorio, que constituye, que recorre, que puede abandonar y donde muere. Pero la errancia es representación geográfica o espacial de la represión y del imposible desplazamiento psíquico interno. Tiene como objetivo la búsqueda, la delimitación de un espacio desconocido.

Ese espacio desconocido que está cernido, delimitado, esbozado por los pasos, las idas y venidas del errante (animal o *Wandersmann*) como la huella, aún no lenguaje, ni palabra, ni escritura con el que Derrida construyó el concepto, como la línea de errancia de la que hablaba F. Deligny a propósito de las psicosis infantiles; este espacio desconocido tendría que ver con la noción platónica de *khôra* desarrollada en el *Timeo* y lugar de la inscripción original de las formas, de la huella. La *khôra*, según Derrida⁷, es nodriza, matriz, receptáculo que participa en la definición del ser al igual que el Mismo y el Otro, y condición de su existencia, condición de su espaciamiento, condición de su separación.

Esta cuestión de la separación nos lleva directamente de vuelta a la clínica. El licántropo es el que devora, como el lobo, la carne humana la incorpora. La amenaza de separación, la pérdida, no son superables para él más que a través de la devoración, a costa de la metamorfosis.

Vemos esto en la primera observación donde el paciente se identificó con el perro-lobo devorador de niños, y en el segundo caso clínico donde la joven es perseguida por la sombra devoradora de su antigua psicoanalista, que incorporará y revestirá de rasgos felinos. Se transformará en jaguar o pantera y quedando así huérfana (de hecho, podría escribirse “hors-féline”⁸, ya que estas palabras se ubican en el transcurso de su viaje). Pero ¿huérfana de quién, de qué? ¿Podemos preguntarnos qué pérdida insuperable es esta? La del cuerpo, o la de una figura identificatoria (femenina, materna,

7. Jaques Derrida, *L'animal autobiographique* (Paris: Galilée, 1999).

8. Juego de palabras con la pronunciación en francés de huérfano, aquí se podría leer como “fuera-de-lo-felino” o “fuera felina”. Nota del traductor.

imaginaria). El animal melancólico puede entonces concebirse a sí mismo sufriendo por la imposibilidad de representarse la pérdida y llegar a encarnarla, a figurarla. Por lo tanto, podemos resituar las tres etapas del proceso delirante metamórfico.

Un primer tiempo de deconstrucción del cuerpo y del rostro: estos ya no se reconocen, se vuelven extraños, se descomponen, el rostro se desfigura (se degrada), se deshace, el sujeto pierde la cara. Este fenómeno se sitúa en una desaparición de la diferencia con el otro y una pérdida de identidad: el mismo es el Otro.

Un segundo tiempo de transformación y adquisición de una nueva identidad metamórfica que va de la mano con la errancia, establece “un lugar para sostenerse”, productor de espaciamiento y separación.

El tercer tiempo cuando la metamorfosis en animal toma lugar de metáfora originaria, en tanto que la errancia ha delimitado un espacio circunscrito —territorio animal— y matriz psíquica en el sentido de la *khôra* platónica.

Finalmente, un cuarto tiempo es el retorno a la humanidad del cuerpo y del rostro y a la reapropiación del lenguaje y la palabra. El sujeto solo puede mantenerse vivo a costa de una causalidad delirante y de la creación de una ficción de los orígenes (animales en este caso). En los dos relatos clínicos mencionados, constatamos que el recorrido identificador solo podía anclarse, como último recurso, en torno al animal compañero de soledad y melancolía, devolviéndole así sentido a la existencia.

El colapso psicótico delirante construye *in extremis* una ficción originaria en la que:

El sujeto sacrifica una de sus funciones de relación para negativizarla. Gracias a este sacrificio reencuentra un apoyo y la capacidad de reflejarse en el espejo de su pensamiento y en torno al punto ciego de su nuevo origen, lugar de su nueva escena primitiva.⁹

Esta ficción originaria delirante, metamórfica, precede al funcionamiento del fantasma, y actúa como salvaguarda narcisista, presencia arcaica de un infante identificado tanto con el animal melancólico del que habla Rainer Maria Rilke en la octava de las Elegías de Duino, “Y sin embargo hay en esta cálida y vivaz bestia, la pesadez y el tormento de una inmensa melancolía”¹⁰, como con el fabuloso animal con poderes sobrenaturales de los cuentos de Andersen o de Hoffmann.

Volviendo a nuestra pregunta inicial, diríamos que la cesura entre hombre y animal pasa primero dentro del hombre; atraviesa también su ontogenia; implica que una parte de la humanidad fue o es aún reducida al estado de bestia.

La obra de Kafka ha cuestionado continuamente esta franja de indiscernibilidad entre el hombre y el animal donde la estupidez, la bestialidad, la crueldad, la ferocidad del primero se contraponen a la humanidad y a la humillación del segundo. Él fue quien

9. Philippe Réfabert, *De Freud à Kafka* (París: Calmann-Lévy, 2001).

10. Rainer Maria Rilke, *Elégie de Duino, Sonnets à Orphée* (París: Gallimard, 1994).

tuvo la premonición de que el hombre sería rebajado, que sería convertido en un bicho... La metamorfosis de Gregorio Samsa es irreversible y lo conduce a la muerte; el aullido de Gunnar Huttunen quedará sin eco en la gélida noche del monte Rentu.

Es diferente, por supuesto, para nuestros dos pacientes, cuya metamorfosis, afortunadamente, fue solo temporal. El viaje que han hecho fuera de este mundo de hombres y de su propia humanidad es una experiencia que lleva más allá de la despersonalización y lo ominoso. Es un viaje-paso, hacia el silencio, la muerte, la abolición de la palabra y del tiempo psíquico, pero en busca de un origen y una filiación que el asesinato del alma había negado. En este viaje encuentran un lugar donde sostenerse, desde el cual impulsarse nuevamente hacia un futuro diferente; encuentran la energía pulsional acopiada, rebelión y supervivencia, la creación de una nueva escena primitiva a la que se sumará un olvido fundante.

La figura de la metamorfosis, tanto en el delirio como en el relato que de ella se hace, permite huir del destino monstruoso y presenta la casilla vacía (*case-vide*) que viene a ocupar el cuerpo-animal metamorfoseado. Permite el momento que afirma rebeldía y libertad. Violencias individuales y colectivas son inherentes al hombre dotado de lenguaje.

Agradecimientos a Alexandra Willenberg por su lectura crítica.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, NICOLAS Y MARIA TOROK. *L'écorce et le noyau*. París: Flammarion, 1999.

DERRIDA, JACQUES. *L'animal autobiographique*. París: Galilée, 1999.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

OVIDE. *Les métamorphoses*. París: Gallimard, 1992.

RÉFABERT, PHILIPPE. *De Freud à Kafka*. París: Calmann-Lévy, 2001.

RILKE, RAINER MARIA. *Elégie de Duino, Sonnets à Orphée*. París: Gallimard, 1994.

VON HOFMANNSTHAL, HUGO. *Lettre de Lord Chandos*. París: Gallimard, 1980.





VIII. LA OBRA



© Sara Herrera Fontán | Obra sin título. Exposición Umbral. Centro de Artes, Universidad EAFIT, Medellín, Colombia, 2018



© Sara Herrera Fontán | "Aquí". Intervención en muros de la ciudad de Medellín | Laminilla de oro sobre concreto | 2013

“Acercarse sin grandes pretensiones”:

Sara Herrera Fontán

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ *



CÓMO CITAR: Reyes Gómez, Álvaro Daniel.
“Acercarse sin grandes pretensiones”: Sara
Herrera Fontán”. *Desde el Jardín de Freud*
23&24 (2025): 265-268, doi: 10.15446/djf.
n23-24.124776

* e-mail: adreyesg@unal.edu.co

1. Se trata de esta conversación realizada en el espacio “En Tablas”, realizada por la Universidad de Antioquia. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NE2JvqtTvPA>

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Esta proposición respecto a un modo de aproximarnos sin tantas ínfulas, con pocos humos, la expresa en una entrevista, en relación con su obra, la artista que acompaña este número de la revista *Desde el Jardín de Freud*¹. Esa frase la pronuncia Sara Herrera Fontán en una conversación en torno a su producción estética y lo hace en el contexto de nuestra época, en la cual los señalamientos sobre la relación entre lo humano y lo natural alcanzan novedades. Empero, en los días que nos corroen también persiste la distinción sobre la distancia, sobre la separación entre animal y humano.

Así las cosas, podemos leer allí, en esa exhortación recortada de la entrevista, una pista, un punto de partida con el cual explorar en torno a su producción estética en la que hay en juego tanto trazos históricos como rayas estructurales. Esa frase leída como advertencia podría sonar así: ¡vecina, trae, no pretendas tanto! Considerada de ese modo, nos da una condición de posibilidad con la cual embadurnar y colorear el tinte del comentario que ahora damos a ver a la oreja del lector. Es decir, aquí apenas pretendemos traer unas letras advertidas de la necesidad de poner, cada vez, bozal a la vanidad, para, desde allí, atisbar con la obra de Sara Herrera, y en función de su paleta, otra ilustración para este número del jardín freudiano.

Algunos de los llamados grandes felinos son avistados en inmediaciones de una urbe colombiana, merodean más allá de terrenos donde poca noticia se tiene de ellos, se arriman a otros lugares. Nuestra artista no es ajena al suceso, participa de la noticia, toma nota de la contingencia y actúa. Compone entonces una serie de figuras y las lleva aún más dentro de la ciudad, ubica en escalinatas y muros siluetas de felinos en movimiento, como cualquiera de la vecindad. Traspone las inesperadas presencias más

allá de su real surgir; y ahora, mediante su intervención, un mirar, mirarse y ser mirado acontece, de tal manera que, durante un lapso menos fugaz que la inicial revelación de los felinos en la ciudad, perviven de otro modo.

Es más, quizás al leer este comentario algún lector sea compelido a escudriñar esas figuras en una foto presta a la aparición de un clic virtual. O tal vez tropiece con alguna grabación o con cualquier otra forma de retener una imagen en esta época. Si así fuera, el indagar mismo del lector sea señal de la persistencia por aproximar humano y animal, barrunto de la insistencia por acercar sin tocar esa línea, pincelada o trazo de separación entre uno y otro ámbito. En efecto, ni los grandes felinos del momento, ni las figuras zurcidas por Sara, transitan por la ciudad; estas han sido corroídas, tal vez por efecto de mural, digamos; o sea, por la censura propia de la calle con arte, de lo humano.

Empero, la censura es también su retorno, tiene una permanencia, el borrón no es total ya que la ausencia también es huella. Para nuestro caso, esos grandes felinos pintados en la ciudad pueden ser invocados, allegados vía letras, relatos, fotos, videos... pero sin poder unirnos del todo, pues hay un resto del todo intocable. El animal, nos ilustra la producción de Sara, es también su rastro, el vestigio. Claro está que, en el mismo movimiento: lo retirado acerca.

No sólo en la enorme concentración heteróclita de la ciudad hay maridaje de amaestrado con lo humano. Y no sólo allí surge lo salvaje inesperado, lo no doméstico que causa revuelo. También en la pequeña concentración ocurre otro tanto. Y por allí también emigra, va con su obra nuestra artista. Y junto con otros hace intervención en una pared callejera de un pueblo, por ejemplo, para mostrar que allí en la frontera, en la intermediación, mora lo impensado. Y también lo enuncia, como todo su arte, sin gran pretensión ni denuncia, sin tufo acusador, con escaso airecillo salvador y pose sabia: sin tantos humos.

Cada composición, cada intervención y posiblemente su pintura en general, da la impresión de estar orientada, ante todo, a sostener la diferencia e indicar el ámbito problemático de la cuestión entre lo humano y lo animal. Posiblemente por ello, es menester arrimar la fugacidad del ojo a un cuadro, a un mural... para detallar cómo por allí entreverado entre ramas, al lado de un pájaro, hay un pez, junto a un zorro bulle una tonina al igual que una serpiente enrevesada. O, en medio de esto y aquello, aparece una esquiva salamandra, el contorno de un cuerpo, una patita, una cabeza... o varias.

Predomina en todo caso lo animal, expuesto como completo en ocasiones, fraccionado con frecuencia, sobrepuesto con lo vegetal, entremezclado casi siempre. Lo cierto es que la figuración de lo humano está en otro plano: más bien diminuto, y

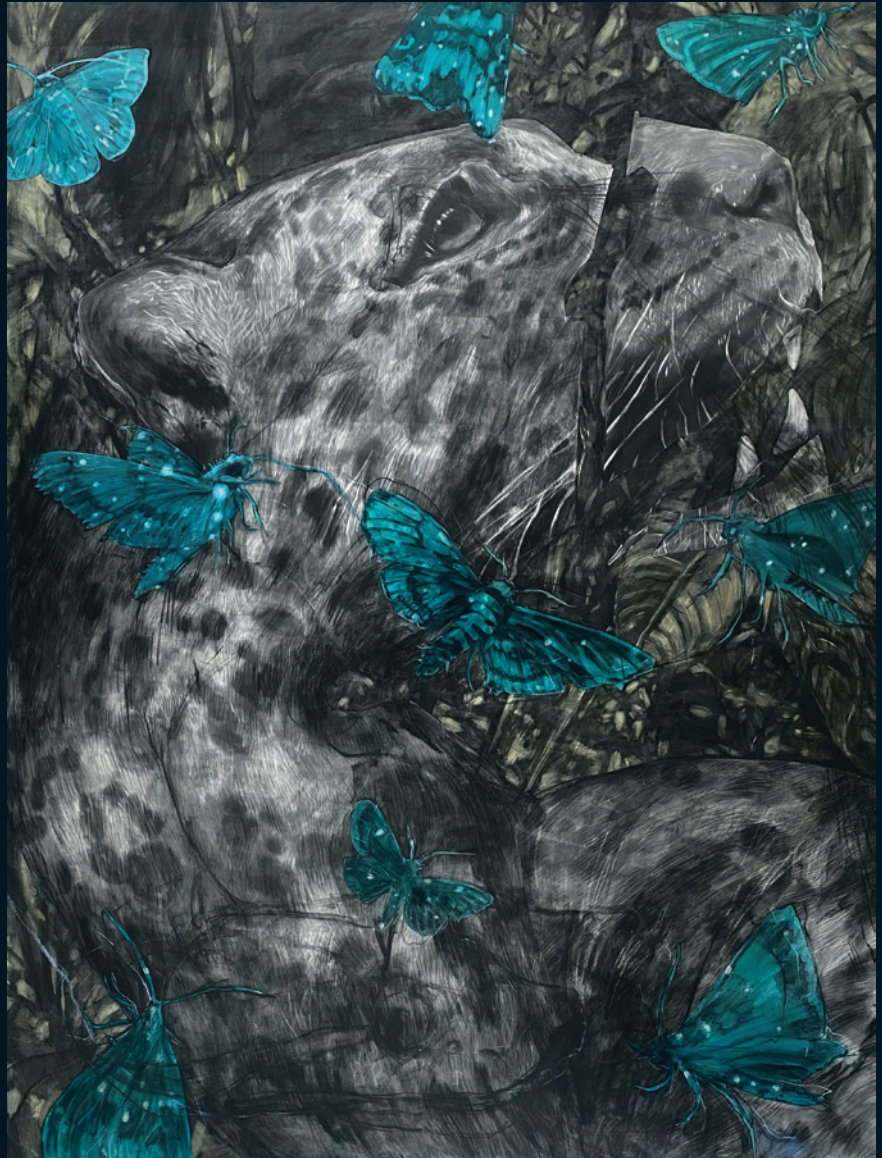
cuando el formato se acrecienta tiende a ser bajo la forma de una figura de niña. Pero no sola sino junto a una flor, a una rama o con animales en un canasto del cual salen y entran figuras, mientras merodea por allí una o varias mariposas... La conjetura que arriesgamos gira en torno a que allí habría un prototipo, un rasgo paradigmático, uno referido a quien va por aquí o por allá con algo de mariposas, de flores, ramas y animales en un fardo del cual hay vacío, apertura y cobijo, pero con oquedad, con apertura.

Lo expuesto hasta este punto, intuimos, da idea del concepto, de la significación en ciernes a la cual convida cada elemento y su disposición en el universo estético de la artista. Y en el mismo late, palpita, una especie de incitación de un tono como este: ¡ven, mira, acércate! Trata de poner coto a la humana pretensión... especialmente cuando tal cercanía es con lo animal.





IX. RESEÑAS



© Sara Herrera Fontán | Jaguar y polillas | Técnica mixta sobre lienzo | 180x120 cm | 2021



© Sara Herrera Fontán | Animal feroz | Grafito y esmalte sobre papel | 200x400 cm | 2011

El animal que luego estoy si(gui)endo (RESEÑA)

Derrida frente a los límites de lo animal y lo humano

DIEGO ENRIQUE LONDOÑO PAREDES*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Universidad Manuela Beltrán, Bogotá, Colombia

DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008. 190 páginas.

Jacques Derrida nos presenta en el primer ensayo de su libro, compuesto por cuatro textos sobre el animal y *lo animal*, la primera hipótesis que guiará sus propuestas: desde hace dos siglos más o menos, nosotros, los humanos, dimos un giro histórico en el que cambiamos radicalmente nuestra relación con aquellos que llamamos los animales. Una “ruptura” o “mutación instantánea” en la autoaprehensión, autodefinición del hombre con respecto a los otros seres vivos animados. El desarrollo de los saberes y conocimientos en zoología, biología, genética, etología, relacionados directamente con las técnicas que los acompañan, ha tenido un impacto inmediato sobre los seres vivos, “por la cría y adiestramiento a una escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de la producción alimenticia de la carne animal, por la reducción del animal a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bien-

estar humano del hombre”¹. Todo ello ha puesto de relieve un *pathos*, la idea de lo “patético” de los estados del alma, bajo la forma del sufrimiento, la piedad y la compasión. Este giro radical trajo entonces nuevos interrogantes y formas de pensar la relación con los animales que se condensan en una pregunta: *¿pueden sufrir?*

Sin embargo, no es por esta hipótesis por la que me decantaré en esta reseña. Y esto no porque no sea de interés para el psicoanálisis, sino por cuestiones de espacio y pragmatismo.

La segunda hipótesis que anuncia Derrida, por la que sí me verteré, es la del límite entre lo humano y lo animal, esa discontinuidad en apariencia abismal e indivisible. El autor sugiere que este límite no es tan nítido ni preciso, su abismalidad e indivisibilidad son solo aparentes, ya que esos bordes son difusos. Las tesis con respecto a esta hipótesis son principalmente que esta ruptura no dibuja dos bordes. O sea, de un lado, el Hombre y, del otro, el Animal; al contrario, pareciera que hubiese mucho más que dos bordes. Segundo, esta ruptura es antes que nada de carácter histórico, antropocéntrico y autobiográfico, y no de *facto*.

* e-mail: delondonopa@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Londoño Paredes, Diego Enrique. “El animal que luego estoy si(gui)endo (reseña). Derrida frente a los límites de lo animal y lo humano”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 271-275. doi:10.15446/djf.n23-24.124777.

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

1. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 41-42.

Parece que, en última instancia, Derrida lo que pretende con esas hipótesis es interrogarnos sobre el lugar que debe ocupar el humano con respecto a *lo* animal y ese término cuasi peyorativo de “*el* Animal”. Esa interrogación por el lugar que ocupamos como especie es lo que produce la gata de Derrida cuando lo mira desnudo; no es simplemente que Derrida proyecte todo tipo de emociones y actitudes hacia ella, hasta el punto de hacerlo sentir vergüenza de ser visto en su desnudez. Tampoco que el animal venga a interrogar con su mirada el lugar que ocupamos en calidad de humanos. Es que, finalmente, este animal no llega a ser tan diferente, tan *otro* de nosotros mismos en su aparente alteridad, o sea, “esa ruptura abisal no dibuja dos bordes, la línea unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general”². Sino que ese borde es “múltiple y heterogéneo”, y en el supuesto borde animal existe una “multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto” pero que “no son nunca completamente objetivables”³.

Por consiguiente, Derrida prefiere concebir un neologismo para referirse a los “seres vivos animados”: el *animot*, o el *animote*. Haciendo juego de palabras con el plural en francés de animal, “*des animaux*” (se pronuncia *dez animó*), busca apoyarse en el singular sin tener que usar el vocablo ‘animal’, pues no hay un límite claro entre los “seres vivos” a partir de lo que llamamos la animalidad como algo opuesto a la humanidad. Sin embargo, con este neologismo no se trataría de reconstituir un nuevo orden taxonómico o genealógico, sino señalar esa heterogeneidad de los seres vivos, su multiplicidad irreducible.

Fuera de eso, *animot* tiene el sufijo ‘mot’, que en francés significa “palabra”. Porque muchos han querido trazar el límite entre la humanidad y la animalidad por aquello que los separa

en apariencia: la palabra, o la acción nominal de la palabra. Esto es, la posibilidad de nombrar las cosas. Ello supone para Derrida no restituir la palabra a los animales, sino tener otro punto de abordaje que no vea como una radical diferencia esa ausencia de palabra en el animal. Porque, ¿es tan evidente que el animal no hable y no responda? La insinuación del autor es que no es del todo imposible. Empero, no pareciera que se atreviera a decir cómo puede o logra responder el animote, o cómo pensar al animote en calidad de ser único, de pleno derecho, por fuera de sus concepciones antropocéntricas. Deja algunas pistas, especialmente en torno a la ipseidad, la auto-presentación, la automotricidad o la autoafectación, pero, en ese caso, ¿en qué esos conceptos son menos antropocéntricos y no frutos de proyecciones antropomórficas?

Los acercamientos de Derrida a responder a la pregunta de la ausencia del lenguaje en el animal, y a sustentar lo difuso del límite que ciertos autores tratan de trazar entre lo humano y lo animal, terminan conduciéndolo, en el tercer ensayo, a un diálogo y cuestionamiento de las posturas sobre este tema en un autor que fuera cercano a él, Jacques Lacan. Más precisamente, en sus *Escritos*, en donde, en diferentes momentos, Lacan decreta una cierta cantidad de sentencias casi lapidarias sobre lo que en definitiva nos diferencia del animal. Por ejemplo, la incapacidad del animal de “fingir que finge”, o que el animal quedó atrapado en lo Imaginario sin poder acceder a lo Simbólico, o que el animal puede tener acceso al Signo y a una forma de comunicación fija y rígida, pero que no obedece más que a un cierto “código” precableado. Esto es, subrayando, por ejemplo, que de los mensajes de la abeja que llega a la colmena a comunicar la localización de la fuente alimenticia, en este caso, de ese mensaje codificado, el lenguaje humano propiamente dicho

“podemos decir que se distingue de él [el código animal] precisamente por la correlación fija de sus signos con la

2. *Ibíd.*, 47.

3. *Ibíd.*, 48. La cursiva es mía.

realidad que significan. Pues en un lenguaje los signos toman su valor de la relación los unos con los otros, en la repartición léxica de los semantemas, contrastando con la fijeza de la codificación puesta en juego aquí.⁴

Esa codificación prefijada no introduce a la abeja al campo de la palabra y el lenguaje; los signos preestablecidos en ella no remiten a otros signos, y a toda la cadena de signos que consigan favorecer variaciones y diversidad semántica.

Pues la función del lenguaje no es informar, sino evocar. Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer del otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será. Para encontrarlo, lo llamo con un nombre que él debe asumir o rechazar para responderme.⁵

Aquí, precisamente, se sitúa lo que es la respuesta. Por ello, entonces, suponemos que el animal *reacciona*, pero no *responde*; reacciona ante un estímulo, o produce una conducta prefijada ante el estímulo adecuado, pero no responde.

No obstante, Derrida pone en entredicho esta supuesta pureza e indivisibilidad de esa demarcación entre *reacción* y *respuesta*, que Lacan y otros autores parecen trazar con tanta seguridad. Especialmente en lo que concierne al hablanteser (*parlêtre*); si esta división es tan nítida en el sujeto del inconsciente, hay que enfatizar que sus producciones caen en la lógica de la automaticidad y repetición de ese inconsciente. Entonces, ¿cómo distinguir en este hablanteser la reacción de la respuesta? ¿Dónde localizar la responsabilidad y la ética de las actuaciones del hablanteser cuando parece supeditado a la lógica repetitiva y de automatismos del inconsciente? La distinción entre ambos conceptos no es tan clara ni aplicable. Son interrogantes en apariencia difíciles que Derrida parece

formularle al psicoanálisis. Sin embargo, que un gesto parezca perder su intención o su propósito, dándole un aura de impulso automático, o de repetición, no lo convierte en *reacción* necesariamente. Precisamente, Freud indicó cómo el *agieren* en el análisis es una manera de recordar en acto, de actuar, tanto a lo olvidado como posiblemente reprimido, y “*lo repite, sin saber, desde luego que lo hace*”⁶. Es decir, hasta el gesto más impulsivo puede conservar una intencionalidad (tanto como propósito y finalidad, como siendo acerca de algo).

Por otro lado, el animal puede fingir mas no engañar, parece decir Lacan; pues es totalmente cautivado en las redes de lo Imaginario y la especularidad, presa de las ilusiones de la imagen. El animal es capaz de un fingimiento estratégico, para atrapar a una presa o esconderse de un depredador o cortejar para el apareamiento, pero no se sirve de la palabra en el orden del significante, no usa la mentira “en cuanto promete lo verdadero” simplemente para despistar. El animal solo consigue un primer grado de fingimiento, o sea, no puede fingir que finge, no puede buscar despistar borrando su propia huella⁷.

Pero, nuevamente, Derrida desconfiaba de estas conclusiones de Lacan y las rebate. Pues, ¿cómo trazar un límite distintivo y definitivo entre fingimiento y fingimiento de fingimiento? Eso no parece tan evidente ni tan realizable como lo sugeriría Lacan. Además, este último no invoca un saber etológico ni zoológico que le permita decretar dicha aseveración. Se asentaría sobre un puro dogmatismo y sobre una indemonstrabilidad, pero sin tener en cuenta que Lacan procede en este punto a partir de un argumento lógico, no empírico. De todas formas, Derrida continúa su cuestionamiento aludiendo que un fingimiento de fingimiento equivale a un simple fingimiento, o fingimiento de primer

4. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (1953) en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 286.

5. *Ibíd.*, 288.

6. Sigmund Freud, “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” (1914), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 152.

7. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960) en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 787.

grado (Imaginario o animal); o, incluso, que uno de primer grado puede llegar a tener la capacidad de repetirse o se puede plantear como fingimiento de fingimiento (humano o simbólico, como diría Lacan). Esto, ya que para Derrida fingir implica necesariamente a otro, incluso para el animal; p. ej., implica intrínsecamente ya un fingimiento de fingimiento; esto es, requiere de un suplemento en el turno del otro (presa, depredador o pareja) en esa “danzidad” (*dansité*) coreográfica para que el fingimiento se efectúe exitosamente. Es decir, el otro tiene que jugar el juego del fingimiento, ser parte de la maquinación él también jugando... y ¿fingiendo? Si este es el caso, y esto es lo que Derrida busca plantear, ¿no está forzando demasiado la noción de fingir?

No obstante, el fingir aquí parece una noción que, tal y como Derrida la aprehende, no hace más que volver a caer en la trampa imaginaria, o sea, ¿en qué la conducta del otro a la treta fingidora no sería más que *reacción*, o sea, condicionamiento instintivo? ¿No le concede atributos simbólicos a lo que, por principio, no los tiene? La crítica de Derrida cae en la misma aporía de la que trata de librarse. Que se implique a otro en el juego del fingimiento no parece ser suficiente para suponer que haya fingimiento de fingimiento, ni la existencia de la mentira a nivel simbólico y conceptual. En esto tal vez la propuesta de autores de la filosofía analítica, como Donald Davidson⁸, puede ser esclarecedora: que un animal finja fingir, i.e. mentir, supone que *crea* que está fingiendo fingir, o que tenga la creencia de que si hace creerle a otro que algo sí es lo que no es, este otro caerá en la trampa. Esto supone “creer”, y creer que el otro puede creerle. Es decir, para tener una creencia debemos tener *el concepto de eso en lo que creemos*, lo que sugiere que debemos estar inscritos en una red de significaciones hechas de significantes. Un animal *no cree* que miente, y esto, sencillamente, porque no tiene un concepto de la *mentira*. Que simplemente porque finja que

es más grande o atractivo a su posible pareja de lo que en realidad es, o porque la pareja, como otro, pueda discriminar los diferentes cortejos de sus potenciales amantes terminando por elegir a uno, no hace suponer que el animal tenga el concepto de mentira. Tener el concepto de mentira supone que se pueda errar en su uso, o sea, designando como mentira algo que en efecto *no* es una mentira.

Además, para mentir, debemos saber lo que es engañar, lo que es insinuar, prometer, ocultar, desviar, tergiversar, y todo el juego de acciones retóricas y semánticas que conducen a la mentira. Pero también es poder distinguir y usar de diferentes formas a la mentira, que van de la mentira descarada a la mentira piadosa, de la mala fe al descuido. Tener un concepto es poder atribuirle muchos sentidos y hacer uso de ellos discriminadamente. Y esto, todavía no es seguro que otros animales, aparte del humano, sean capaces de concebir ni realizar.

Continuando en el camino de los cuestionamientos al límite entre lo humano y lo animal, para Derrida trazar una huella (de lo que el animal sería capaz) y borrarla (de lo que sería incapaz, según Lacan), pueden ser, de acuerdo con él, la misma acción. Esto, debido a que:

La estructura de la huella supone que *trazar* viene a ser *borrar una huella* (siempre presente-ausente) tanto como imprimirla, toda clase de prácticas animales, a veces rituales, asocian, por ejemplo en la sepultura y el duelo, la experiencia de la huella a la de la borrada de la huella.⁹

Sin embargo, de esta cita se infiere que Derrida tampoco aplica ninguna etología ni principio zoológico ni biológico alguno para avanzar lo que avanza, como tampoco indica qué animales, no-humanos, sepultan a sus congéneres y enlutan, borrando así su huella. Aunque sí parece evidente e intuitivo suponer que imprimir una huella en el acto de fingir en el animal pueda leerse como borrar o, al menos, como

8. Donald Davidson, *Subjective, intersubjective, objective* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 123-125.

9. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 161.

hacer ilegible o imperceptible. De allí que Derrida afirme que el Hombre no tiene el derecho ni la plena coherencia para atribuirle tanto al animal, como a sí mismo, la capacidad de borrar sus huellas, ya que “no está en *poder* de nadie borrarla ni, sobre todo, de ‘juzgar’ acerca de su borradura”¹⁰.

La pregunta que me surge para este caso es: ¿es todo cuestión de semántica, de los usos de los vocablos “borrar” y “trazar”? O ¿cae Lacan, al igual que muchos otros autores, en un forzamiento de conceptos, en apariencia nítidos, sobre los límites entre lo animal y lo humano? Finalmente, ¿queda Lacan atrapado en un antropocentrismo que desconoce eso que Derrida designa como animote? Preguntas difíciles pero que no responderé dejando a la curiosidad del lector buscarles respuesta. De igual modo, muchas de las sugerencias de

Derrida generan interrogantes sobre esos límites que creemos tan claros, pues no parece que el animote, el cual también somos, sea tan evidentemente discernible de ese otro tipo de exclusivo reino de lo viviente al que cree pertenecer el *homo sapiens sapiens*.

Se trata de un escrito sugestivo en su desarrollo sobre algunas tesis en torno al animote, sobre su posibilidad de entrar en el lenguaje, o ser pensado de otro modo por fuera del lenguaje, de gozar de derechos o de ser definido en cuanto ser vivo de manera no antropocéntrica. No obstante, todo ello queda sobre todo aludido en esta colección de ensayos, en donde Derrida sugiere, introduce, insinúa y cuestiona más de lo que en realidad se llega a arriesgar a responder a las mismas preguntas difíciles que él formula.



10. *Ibíd.*, 163.

Lo abierto. El hombre y el animal (RESEÑA)

CAMILO ALFONSO SALAZAR FLÓREZ*

Colegio Integrado Mesa de Jéridas, Santander, Colombia

Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

Giorgio Agamben, en su libro del 2002, *Lo abierto. El hombre y el animal*, publicado por la editorial Adriana Hidalgo en el 2006, da una vuelta de tuerca más a la temática que lo ha venido ocupando desde sus tempranas investigaciones, especialmente en su proyecto *Homo Sacer*, sobre el desarrollo. Lo anterior centrado principalmente en Occidente, sobre un conjunto de prácticas que construyen espacios, donde el “estado de excepción” se torna inherente a estos. Sin embargo, la forma de abordaje en este *opúsculo* se organiza a través de la relación (posible, anhelada, negada) entre el hombre y el animal. En tal relación, y su devenir histórico, quedarán expresadas ciertas fuentes de las que mana el paradigma biopolítico imperante en el siglo xx, pero a su vez esbozadas rutas de desactivación de este.

El concepto de “Relación”, de *relatio*, que podríamos verter como “acción de llevar algo a cabo una vez más”, da estructura a la exposición que nos espera en el libro mencionado y cuya organización se expresa en los 20 breves capítulos

que lo conforman. Es justo la insistencia histórica de una problemática la que Agamben comienza a mostrar en cada uno ellos, historia que comienza desde el final, desde los tiempos últimos de la humanidad. Así, el primer capítulo se abre con una imagen: una lámina de una Biblia hebrea del siglo XIII de la Biblioteca Ambrosiana, donde la figura del fin de los tiempos se refleja en la textura de los cuerpos que allí aparecen: hombres con figura de animal, tornando indiscernible el límite entre ambos. La pregunta que se inscribe desde estas imágenes sería: ¿hacia dónde nos arrojan estas figuras humanas con partes animales que aparecen en el futuro paraíso? O, en otras palabras, ¿cuál es la *proporción* entre el hombre y el animal, y que estos cuerpos ambiguos parecen dejar en evidencia? Para contestar esta pregunta del *tiempo-por-venir*, habría que comenzar a distinguir lo que con tal relación propuesta se ha querido cernir en la historia de Occidente.

De esta manera, se ingresa a una pequeña historia del concepto de animal y, por extensión, de lo humano. Pero si hay una pequeña historia no es porque Agamben proponga una organización cronológica estructurada por etapas del desarrollo de dicho problema. Antes bien, la historia que propone Agamben se centra en las tensiones internas a cada desarrollo conceptual y su afrontamiento en determinados autores sin que la sucesión temporal establezca su horizonte. No es casual, entonces, que en busca del animal, el libro, una vez establecido su terreno con las figuras mencionadas, recurra

* e-mail: camilo.alfonso2226@gmail.com

CÓMO CITAR: Salazar Flórez, Camilo Alfonso. “Lo abierto. El hombre y el animal (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 276-279, doi: 10.15446/djf.n23-24.124778

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

a uno de los autores que, en el siglo xx, se interesó por esta relación: Georges Bataille.

Para Bataille, el asunto del animal se enmarca también en el fin de la historia. A diferencia de Kojève, su maestro, para el cual en este final “el hombre sigue viviendo como un animal, que se encuentra en acuerdo con la Naturaleza o el Ser dado”¹, para Bataille el fin de la historia no solo tendrá como evidencia esa aparente serenidad, sino ante todo la reubicación de la negatividad, constitutiva de lo humano, como aquello que persiste como erotismo, risa y alegría ante la muerte. Pero esta apertura que se hace a través Bataille mostrará una tensión interna que se explicitaría con Kojève, ya que, para este último, el hombre “no es una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre; es, más bien, un campo de tensiones dialécticas ya cortado por cesuras que separan siempre en él la animalidad antropofora y la humanidad”². A partir de este punto el libro se encargará de mostrar esas tensiones, de indicar la creación de lo humano (que es sin sustancia, según las palabras de Kojève) y las consecuencias que este paradigma trae.

Será, entonces, este asunto el que dé el hilo conceptual que atraviesa los siguientes ocho capítulos, en cuya exposición quedará en evidencia la construcción necesaria, para responder a ese estatuto humano, de lo que allí se llamará la “Máquina antropológica”. Partiendo de la idea de que lo humano carece de esencia, Agamben se encarga de mostrar que esta no esencia humana se torna en el punto de disputa en parte de la filosofía occidental. Para esta búsqueda, autores tan caros como Aristóteles y Santo Tomás serán tomados a modo de fragmento para organizar, en un primer tiempo expositivo, el concepto de vida y de vida humana. Sin embargo, lo que en tal búsqueda queda subrayado, nuevamente, es la muestra

de la ausencia de *esencia* del ser humano, y la necesidad de su fabricación a través de la llamada máquina antropológica.

En cierto tipo de *après-coup* respecto a la posición de Kojève, tanto para Linneo como para Pico della Mirandola, por ejemplo, el hombre se caracteriza porque “no tiene ninguna identidad específica, excepto la de poder reconocerse”³, y por ello mismo se requeriría de “una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano”⁴. Máquina o artificio que por su mismo carácter debería contar con algunos componentes que permitan su operación. La pista sobre estos la va a dar el biólogo Jakob von Uexküll.

Las investigaciones de este último, y la teoría que permite organizarse a partir estas, recortan mundo (*Umwelt*), es decir, muestran la irreductibilidad de los mundos que se presentan a los diversos animales. Tomemos el paradigmático caso de la hierba: el aparecer de la hierba no es unívoco, no hay una y la misma hierba; es, ante todo, múltiple, pues la hierba que aparece para la vaca es una hierba muy diferente a la que aparece para la campesina que la recorre y para la hormiga que la habita. Pero esta diferencia de mundos puede ser reducida a una estructura que organiza el particular aparecer. Cada mundo, entendido, no como mundo objetivo sino como mundo-ambiente de cada criatura, se constituye a través de “elementos que él [Uexküll] llama ‘portadores de significado’ (*Bedeutungsträger*) o ‘marcas’ (*Merkmaltträger*), que son las únicas que interesan a los animales”⁵. Cada animal, entonces, se relaciona tan solo con los portadores de significado que le competen, todo aquello otro no es siquiera algo otro, ya que no aparece, de ninguna manera, para dicho animal (ni siquiera como ausencia). Veremos enseguida la importancia de esta delimitación y de estos “portadores de significado” para el *acmé* de la constitución de aquel artificio.

1. Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006), 16.

2. *Ibíd.*, 28.

3. *Ibíd.*, 57.

4. *Ibíd.*, 58.

5. *Ibíd.*, 81.

Una vez se ha llegado a este lugar, la exposición cambia. Nos encontramos, ahora, en los seis capítulos siguientes, con un estudio sobre Martin Heidegger, y en especial un estudio del texto “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”. La importancia que tendrá este texto en la búsqueda del filósofo italiano es la intensidad y la extensión con que Heidegger intenta mostrar la diferencia entre el ser humano y el animal, diferencia que el autor alemán afina en el concepto de mundo. Aunque el animal no carece de mundo, como por ejemplo sí ocurre con los objetos inanimados (no hay ningún tipo de relación que ellos puedan establecer), no hay allí una apertura de mundo como tal (como sí en el ser humano). De forma que en el animal tiene lugar, lo que se llamará, una “pobreza de mundo”.

Heidegger, en esto siguiendo los puntos centrales planteados por Uexküll, indica que la relación del animal con su portador de significado, que el pensador de Selva Negra llamará “desinhibidor” (*das Enthemmungsring*), es tal que el animal “está encerrado en el círculo de sus desinhibidores”⁶. En otras palabras, el animal se halla aturdido por el desinhibidor y no puede no estar en tal aturdimiento. Aturdido y absorbido, al animal no puede presentársele nada más que aquello que es puesto en juego por ese desinhibidor. Esta situación es la que lleva a postular una pobreza de mundo en el animal.

Pero si el objetivo del estudio es encontrar el lugar dialéctico de la relación entre hombre y animal, ¿qué pensar de estos desinhibidores y de tal aturdimiento respecto al ser humano? En estos interrogantes se deja aparecer un paso crucial, pues para Agamben el estudio del aburrimiento, que Heidegger lleva a cabo en el mismo libro en el cual viene hablando del animal, parece poner en relación al hombre con un tipo de desinhibidor específico y suyo propio, y en esta medida se acercaría a la estructura-animal: el estar consignado al ente que se sustrae. El aburrimiento profundo muestra “algo así como un eco de aquel ‘estremecimiento esencial’

6. *Ibíd.*, 96.

que le viene al animal de su estar expuesto y absorto en un ‘otro’ que, sin embargo, no se le revela nunca como tal”⁷. De manera que una relación, *sui generis*, aparece entre el hombre y el animal, pues “ambos están, en su gesto más propio, abiertos a una clausura, integralmente consignados a algo que obstinadamente se sustrae”⁸. Esta relación permitirá decir al filósofo italiano, en su reconstrucción de los argumentos de Heidegger, que el ser humano “es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado del propio aturdimiento y al propio aturdimiento”⁹. Si, por otro lado, ha de considerarse que la lucha por la verdad es caracterizada como propio de lo humano, entendida aquella como *aletheia*, según este paradigma dicha lucha se especificaría como una “lucha intestina entre el hombre y el animal”¹⁰ en virtud de alcanzar la esencia propiamente humana en ocasión de ese terreno común que comparten.

En el culmen del desarrollo histórico de la máquina antropológica, los elementos que la arman, que la constituyen y permiten su movimiento fueron pensados en Heidegger como desinhibidor y aturdimiento. Lo que es el ser humano se juega en esa relación que muestra lo más interior al hombre (el aburrimiento y la relación con su desinhibidor específico) como aquello que ha sido dejado fuera de toda humanidad (el animal, el terreno común que habitan, el hecho del aturdimiento común). Pero la importancia de este desarrollo conceptual que se efectúa en el filósofo alemán radica en que para este la lucha no se da en un campo epistémico neutral, sino en la *polis* misma. Es decir, este paradigma ontológico, encarnado por el *artificio antropológico*, es un paradigma político, en tanto que para Heidegger aquel artificio permitiría decidir y recomponer “en cada ocasión el conflicto entre el hombre y el animal, entre lo abierto y lo no abierto” y, de esta manera, se “podría

7. *Ibíd.*, 122.

8. *Ibíd.*, 123.

9. *Ibíd.*, 129.

10. *Ibíd.*, 128.

todavía producir para un pueblo su historia y su destino”¹¹. En la medida en que la máquina permite una fabricación de lo humano, tal operación deja un *residuo* en su “interior”, una zona de exclusión mediante la cual lo humano mismo se fabrica (lo animal). Si es en la *polis* donde este conflicto se manifiesta de manera cierta, existe una organización política que muestra el funcionamiento de la máquina: los campos de concentración nazis como paradigma político. Vemos, entonces, que la labor que Agamben ha emprendido en otros de sus textos encuentra acá una vuelta más.

Llegados a este punto, de manera implícita, se plantea la pregunta leninista por excelencia: ¿Qué hacer? Si bien esta pregunta de importancia capital puede tener lugar solo una vez se ha llevado a cabo la reconstrucción de la relación buscada, su desarrollo y su posible abordaje no cuentan con la extensión suficiente para organizar todos los vectores allí implicados. Sin embargo, la propuesta de una posibilidad a la máquina antropológica quedará esbozada.

Para Agamben, esta posibilidad puede tener lugar a partir del pensamiento de Walter Benjamin. Bien se sabe de la importancia de este autor para el filósofo italiano y sobre todo del papel de la “dialéctica en suspenso” que aquel propone. Trayendo entonces este elemento al análisis, puede pensarse una salida a este círculo hermenéutico del hombre-animal que se ha organizado a lo largo de la historia occidental, no mediante la adición de un capítulo más a dicha historia, sino

en una suspensión de esta, es decir, a una detención de la máquina. Detención que ocurre si lo animal puede dejar de situarse como un misterio (zona de exclusión) y no negándolo, asumiéndolo.

Es curioso que el ejemplo que escoge Agamben en esta propuesta de Benjamin sea el sexo. Curioso porque el sexo suele pensarse, en cierta *doxa*, como lo más animal del ser humano. Pero el sexo también implica la pérdida de un misterio, pues cuando tiene lugar la satisfacción sexual “los amantes conocen, el uno del otro, algo que no habrían debido saber —han perdido su misterio—, sin volverse, por esto, menos impenetrables. Pero en este recíproco desencantarse del secreto, ellos acceden [...] a una vida nueva y más beata, ni animal ni humana”¹². Lo animal y, por extensión, lo humano habrían de localizarse, así, “fuera del ser”, en un espacio que da paso a un *paraíso* diferente en donde los cuerpos ambiguos de la lámina ambrosiana, con que se abre el libro, no se habrían de entender como una mezcla indiscernible de dos tipos de seres, sino un espacio *otro* donde ambos son fuera del ser. Por ello, Agamben puede finalizar su recorrido regresando a dicha lámina:

Los justos con cabeza de animal en la miniatura de la Biblioteca Ambrosiana no representan tanto un nuevo declive de la relación hombre-animal, como una figura de la “gran ignorancia” que deja ser al uno y al otro fuera del ser, salvos en su ser propiamente insalvables.¹³

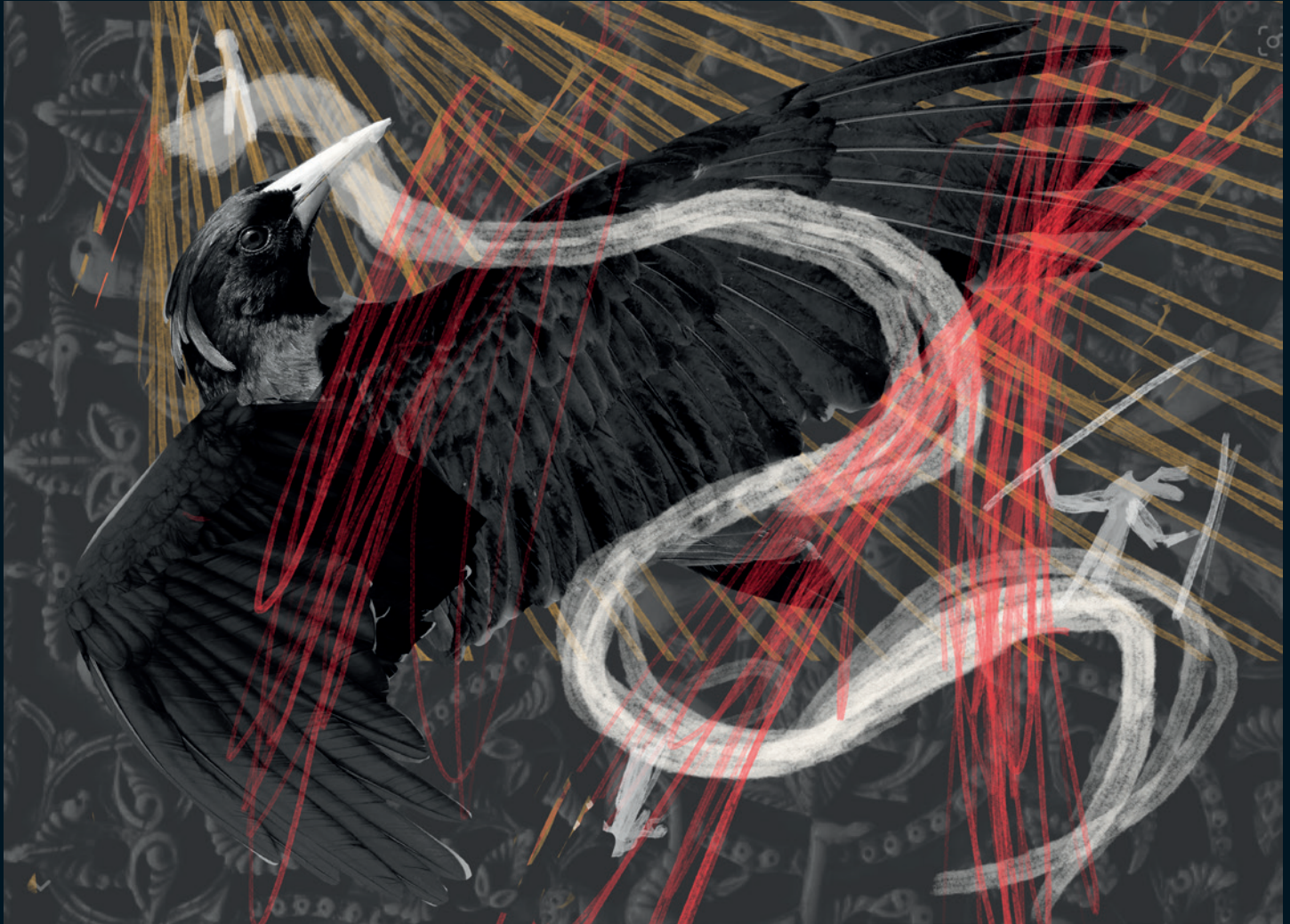
11. *Ibíd.*, 139.

12. *Ibíd.*, 159.

13. *Ibíd.*, 168.



x. DIBUJANDO LETRAS



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Boceto digital | 2023



© Sara Herrera Fontán | Sin título. De la serie "Un sueño" | Grafito y acuarela sobre papel | 63x100 cm | 2019

Notas sobre “Horacio... como el poeta”



MIGUEL ANTONIO HUERTAS SÁNCHEZ *



CÓMO CITAR: Huertas Sánchez, Miguel Antonio. “Notas sobre Horacio... como el poeta”. Desde el Jardín de Freud 23&24 (2025): 283-3.4, doi: 10.15446/djf.n23-24.124781.

* e-mail: mahuertass@unal.edu.co

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

Como otras muchas cosas en mi vida, también hice mis estudios doctorales tarde. A veces pienso que tal vez yo sea uno de los últimos estudiantes de doctorado que pudo tomarse ocho años para realizarlo: hoy hasta se habla de doctorados de tres años. Cuando los terminé y hubo pasado un tiempo de decantación, empecé a decir a mis amigos: esto fue como haber hecho psicoanálisis y haberlo terminado.

De hecho, son dos procesos que inicié cercanamente en el tiempo. A veces, en el pasado, había tenido la intuición de que todo el mundo debería hacer psicoanálisis alguna vez en su vida y de golpe me vino la idea de que había llegado ese momento. Un poco más adelante, se abrió el primer doctorado en artes en la Universidad Nacional de Colombia, en donde trabajo hace ya treinta años y lo sentí como la oportunidad de llevar a cabo una cita no cumplida con el pasado: estudiar la historia de la Escuela Nacional de Bellas Artes, que la intuición —nuevamente ella— me señalaba como importante.

En efecto, lo era. Y más de lo que podía prever al comienzo. Terminé haciendo una genealogía de la institución de poder que ha modelado nuestras maneras de pensar desde hace siglos, de una manera tan esencial que constituye la estructura invisible de nuestros discursos: la Academia.

Fue un proceso vertiginoso. Los años pasaron sin que los sintiera casi. Encontré las raíces, las oscuridades y claridades, las estrategias, las bases de lo que nos constituye socialmente, no solamente en las maneras como pensamos, sino también como sentimos y como nos definimos. Puedo decir que tuvo momentos de descubrimiento apasionantes y, por momentos, aterradores y, otra frase que uso mucho para describir ese proceso, logré dibujar el rostro del enemigo. Logré darle nombre: *el profesor que corrige*. Y encontré el lugar específico en donde se destila la esencia del poder academicista: la clase de dibujo.

Yo, que trabajo en la academia dictando clase de dibujo I. Así, comprendí mi lugar de extrañeza; mi relación de amor-odio con esta secta a la que pertenezco y a la que intento demoler desde dentro en cada día laboral.

Eso encontré en mis estudios doctorales. No quiero dar la impresión de que la investigación haya sido un camino lineal y predecible; todo lo contrario, solamente después del final logré articular en una imagen coherente una cantidad de intuiciones, datos e impresiones. Inicié con una intuición que más o menos había tomado forma, y hacer el seguimiento de su invitación, me parecía razonablemente, debería llevarme hasta el comienzo de los años sesenta y, ahora que lo menciono, caigo en cuenta de que es el trayecto de mi vida: nací en el cincuentainueve.

Pero la indagación me exigió remontarme a la década de los años treinta con la reforma educativa de López Pumarejo y, hora que lo menciono, caigo en cuenta de que es el trayecto de la vida de mi padre: nació en el veintiocho y murió cuando yo estaba estudiando el doctorado.

Eso tampoco fue suficiente: tuve que remontarme más atrás, al final del siglo XIX cuando se fundó la Escuela. Así entendí lo que alimenta mi causa política más precisa: lo que vivimos hoy en Colombia es una guerra entre dos Constituciones: la de 1886 y la de 1991. Por esas épocas estaba activo mi abuelo materno, a quien no conocí, pero cuya militancia política (liberal, por supuesto) pudo haber sido en algún aspecto muy parecida a la mía y de quien heredé un lugar simbólico: hoy mi madre dice que yo me convertí en su padre.

Cuando creí que ya había sido suficiente y la búsqueda me daría una tregua, se abrió su parte más tremenda. Terminé estudiando los inicios de la Academia en Francia en el siglo XVII y, comprendiendo el por qué y el cómo de su origen, descubrí su actualidad en mí, en el medio en el que trabajo, en la profesión de artista que elegí. Y aún más allá: en mi forma de verme, de caminar, de comer, de amar; como esa sombra poderosa que una vez siendo niño me atacó por la espalda mientras dormía, un demonio que no podía ver.

En esa investigación me encontré con instrumentos que no imaginaba, pero de alguna manera existían desde siempre en lo que llamo un interés por la historia, que siempre asocio con la figura de mi madre: la *genealogía* como método, el sentido de la *apocatástasis*, el lugar en donde la teología se cruza con la historia, si entendí bien a Benjamin.

Hay semejanzas y diferencias entre esos dos ámbitos, el académico y el psicoanalítico; de hecho, empecé a entender mejor la resistencia de los *carteles* lacanianos a ser asimilados al mundo académico. Evidentemente, de las primeras, la más importante es, como en todo proceso de búsqueda, que la principal compañía

es la incertidumbre y la mayor pregunta versa sobre qué es eso en lo que uno está metido. Sobre las diferencias, la más evidente es que sobre la tesis la puedo describir y decir cómo y por qué la inicié, cómo se desarrolló, qué encontré con ella y en qué medida ha impactado mi vida; con el proceso psicoanalítico las percepciones son mucho más complejas, fragmentadas y de otra naturaleza. Cuando me pregunto por ese proceso, me responde la intuición, no la razón. Eso es relativamente normal para mí: es igual con el arte.

Pero en medio de todo esto, por la misma época en que empecé a indagar estas cuestiones, se empezó también a abrir una tercera vía que también representaba una especie de cita largamente aplazada y que pareciera ir más allá aún de lo ya narrado: la del mundo espiritual. Me gusta describirme como marxista, pero creo firmemente en que hay algo más que el mundo material. Cuando pienso en lo espiritual, supongo un espacio muy desconocido; no se trata de la sustancia social de la que estoy constituido, ni de los intentos de comprender cómo mi cerebro se las arregla para tener alguna comprensión de sí mismo y de la realidad, algo que, en todo caso, tampoco es mi ego.

La última semana antes de sustentar mi tesis hice algo que no había imaginado: en vez de estar preparando la sustentación, estuve por primera vez en un encuentro, suerte de retiro espiritual —profundamente físico, como debería ser— con un maestro indio, que sabiamente me recomendó mi amigo Víctor en quien deposité mi confianza para que me diera alguna guía cuando otro día me había surgido de nuevo la pregunta sobre la vida espiritual, que hizo parte de varias maneras profundas de mi infancia y había estado relegada durante un buen tiempo.

Nada de eso era, hoy estoy seguro de eso, independiente. Eran partes de un mismo anhelo de asumir la cuestión de la experiencia. No como fácilmente la tomamos los académicos: como un tema de estudio, de “documentos”, de discusiones hiper abstractas, con bibliografía y normas de indexación, sino como una cosa real, tozuda, presente, como lo suponemos los artistas y por eso le hacemos la cacería en todos los rincones y en todas las cotidianidades.

Y en esta época, mientras retorno, como parte de la programación de mi retiro de la Academia, al dibujo en su expresión más sencilla y directa y lo vuelvo un camino para la consciencia, y leo a Dussel, que magistralmente me muestra un camino que va de Marx a los primitivos cristianos, encuentro esta invitación a hablar sobre el animal. Hoy cuando todo lo que estudié me ha llevado a comprender la absoluta necesidad política de superar colectivamente esa noción de lo *humano* —patriarcal, utilitaria, racionalizante, cientifista, clasista, racista; en fin, excluyente— y militar por la recuperación de pensamientos en los que lo humano adquiera una nueva definición social (a eso llamo “hacer la revolución”), miro a mi alrededor y me digo, le digo a

Horacio: “—pongámonos en la tarea; hagamos imágenes que puedan tal vez sugerir, o territorializar o, por lo menos, darnos pistas de aquello que no tiene nombre”.

Mamá siempre tuvo gatos. Cuando llegó a vivir a mi casa iba con dos gatas. Una de ellas murió y prometió no adoptar otra, pero pudo más el deseo de que Paca, la sobreviviente tuviera compañía. Llegó Nino, enfermó y murió y, cuando ya no esperábamos que hubiera más gatos, apareció el que motiva estas notas. Mamá tuvo una muy fuerte intuición cuando lo nombró, luego de que supimos que no era gata, como lo creímos al principio. Cuando le pregunté por qué, pensando en que nunca se había mostrado de acuerdo en llamar a un animal con nombre de humano, respondió “—Horacio, como el poeta”.

En realidad, ya había hecho antes ese gesto. Desde su paso a vivir en mi casa, hará unos quince años, empezamos a tener conversaciones en las que eran recurrentes las imágenes de su infancia. Ahora que escribo esto, imagino que seguramente la extrema austeridad que vivió de niña pudo tener que ver con su actitud generosa con los gatos. Alguna vez me contó que no había tenido juguetes, entonces en diversas ocasiones le regalé algunas cosas del mundo infantil: un caleidoscopio, un pequeño muñeco de esos que se les aprieta la base y se desgonzan, al que llamó Ambrosio y la ha acompañado por varias clínicas y un gato articulado muy bonito, al que llamó, también venido del mundo del arte, Tintoretto.

Lo que sigue después de las palabras son las imágenes y la construcción minuciosa y sistemática de algo que por su naturaleza percibimos fragmentado, espontáneo y sin forma, de manera que parece más un desestructurar que un construir, que aparenta ser un conjunto de reiteraciones; indeterminado y sin orden reconocible, como las libretas con la que permanentemente dialoga un dibujante.



HORACIO... COMO EL POETA



Tintoretto,
recién reparado,
viendo televisión
con sus amiguitos



GENEALOGÍA ~~MINIMA~~
al comienzo, eran Minov
y Agata, hermanas.

Dos coritas negras casi
iguales

En la casa nueva, Agata
se perdió.

Uegó Sopa, gris, barrigona

de patas largas

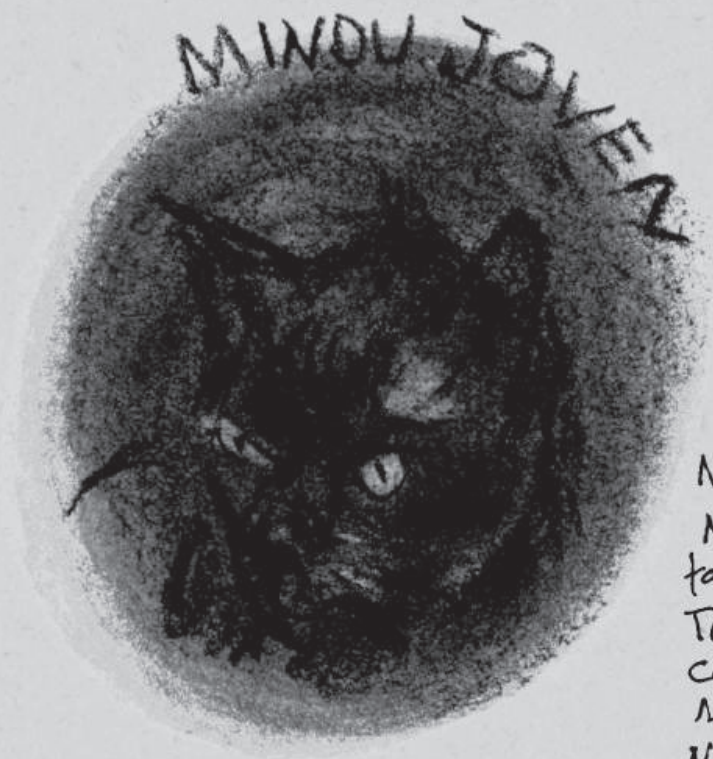
Tenia un problema en la
piel, que ella misma curó
revolcándose en la ceniza
caliente de la chimenea.



Papá había muerto.
Icaro, su última compañía, desapa-
ra reemplazarlo, Uegó una Gata
calijora, se llamó GATA.



Cuando Mamá vino a esta casa,
trajo a Gata y Ninfadora.
Gata resultó envenenada.
Mamá prometió que, si se salvaba,
le pondría nombre.
Se salvó y se llamó PACA.



Ninfa era enfermiza y bravucona
 Minou, que vivió conmigo,
 también era bravucona
 Toda negra, parecía una panterita
 cuando se fue haciendo viejita,
 se le blanquearon los bigotes.
 Ninfa murió. Mamá empezaba
 a perder memorias, la recordó
 durante un tiempo.
 Clarita nos regaló a Nino. Lindo,
 amoroso. lo trajimos con Paula.
 Nino murió joven: un virus terrible.

Un día, trataron de robársela
 del jardín y le dislocaron la
 cadera. Se recuperó, pero
 quedó coja.



My Negro's Holacio

Esa noche, era cosita
tan chiquita, tan
arustada, tan triste,
tan desnutrida, no
parecía tener un lugar
en el mundo.

La tomé diciendo:
lo que esta gata
necesita es una mamá
canguro y la metí
dentro de mi bazo.

Se quedó quieta
en el calor y la oscuridad
y dormió profundamente.

HORACIO

Palimpsesto

Rapsa había muerto

Mitio Matilde
había muerto

Las angonias largas
desgastan tanto.

Esa dimensión de la
vida, crepusculo de la vida
puede quite todo.

La enfermedad es una fuerza muy poderosa, y una
y extraordinaria lección de humildad.



Mami había criado
siete hijos.

Cuidado a su madre
enferma

Cuidado a su cuerpo
enfermo

Cuidado a su hermano
enfermo

Llega a casa agotada.

A un espacio negro en
mi casa he había reemplazado

Horacio

La muerte

reemplazo
que no se muera!

Vino
reencarnación
pero
tan fuerte
partido

Envejecer
rápido
¿quién
primero

los deportes
extremos
Mirar y la
Cheveca

Horacio y las
puertas

Mami y
la inter



los machos
alta
H y go los
odiosos

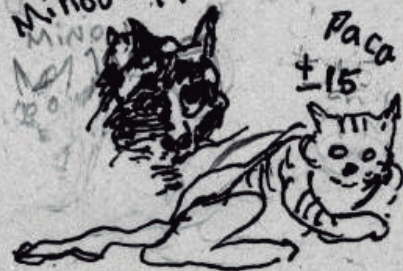
animal soy!

creación
lo acanababa le cantó
preguntando algo que fue su vida

LA MUERTE y los gatos

Cuando Horacio llegó,
aquí vivían dos gatos
mayores...

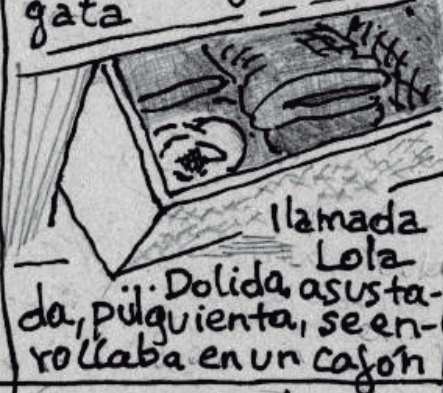
Minou - 19 años



PACA fue su gran
amor



Recién llegado, era
gata



Paca, la noble Paca,
murió dramática-
mente...



Convulsión
Violentamente
varias veces

Mamá se empeñó
en tenerla en su
regazo hasta
que se
hubiera
solo..



ELLA LA HABÍA
RESCATADO DE LA
CALLE...



Le hablaba...

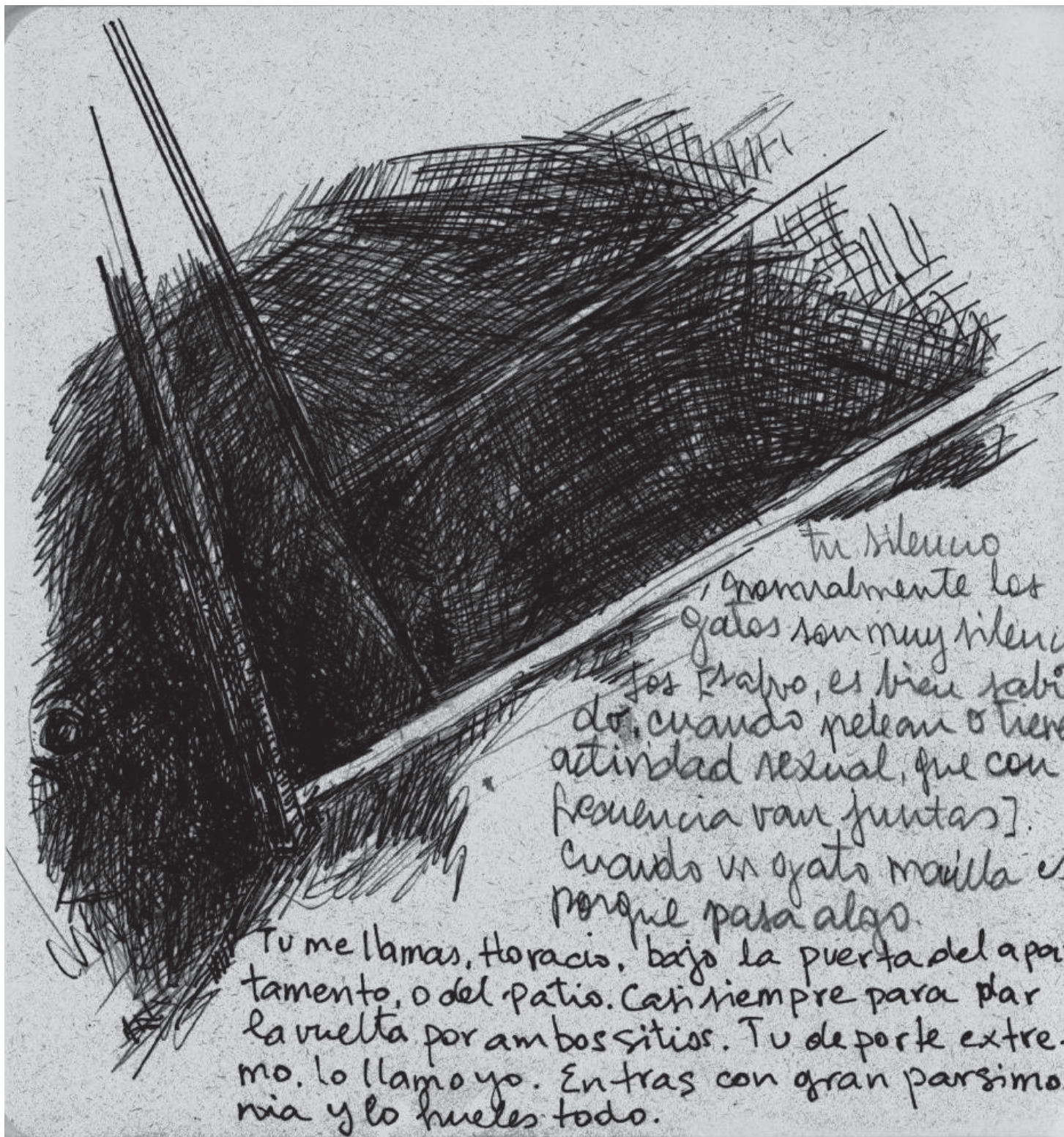
La nosotras nos
cantaba de
vínus)

Le cantó
La acarició



Creo que, esa no-
che, algo murió
también en
ella

Afuera, nos cercaba
la pandemia



Tu silencio
normalmente los
gatos son muy silenciosos.
Los gatos, es bien sabido,
cuando pelean o tienen
actividad sexual, que con
frecuencia van juntos].
Cuando un gato maulla es
porque pasa algo.

Tu me llamas, Horacio, bajo la puerta del apartamento, o del patio. Casi siempre para dar la vuelta por ambos sitios. Tu de porte extremo, lo llamo yo. Entrás con gran parsimonia y lo hueles todo.

① ¿qué piensa un gato cuando
nos mira con esos ojos amarillos
que a veces parecen de reptil?



tu saludo es frotarse contra
mis pies, es extraño. todas
las mañanitas me buscas.
A veces me llamas con un
maullido.

Cuando paso a visitar, te
trepas en mis hombros,
detrás de la cabeza.

Tus garras, tu peso...

Te abrazo... ¿qué es eso
en tu nariz? No tengo
las gafas puestas...

¿una herida?

¡Sí, es una herida!

No es nueva.

¡Si pudieras hablar!

hoy me buscaste con mucho
énfasis...

¿Me extrañas?

Cinco días de viaje,

Cinco días de hospital...

¿También te agobia

el T.I.E.M.P.O.?

No parece, pero sí creo que
lo siento pasar.

Con los perros, tengo la
impresión de que, cuando
te vas, temen que jamás
volverás...

te volviste como un reloj:
cucharada de paté a
las 6:30
puntualmente la reclamas
todos los días de la vida.

LOS SECRETOS VÍNCULOS

Cuando Paca se
hubo ido, y todo
volvió a la calma,
a veces, Mamá creía
recordar:
¿Yo tuve una gata?

Y Horacio, descon-
certado, buscaba.

De pronto,
desapareció...

Estaba en el
cajón



como
cuando era
una
gatita asustada

Un día conversé
con
mi
hija
Laura



Sobre mi padre,
su abuelo

Por primera
vez, escribí
un poema:



Otro día, hacía un
dibujo con ese
poema en la
mesa de
trabajo
de
mi
hija Laura



Un malestar
extraño...



Una noche en
urgencias:

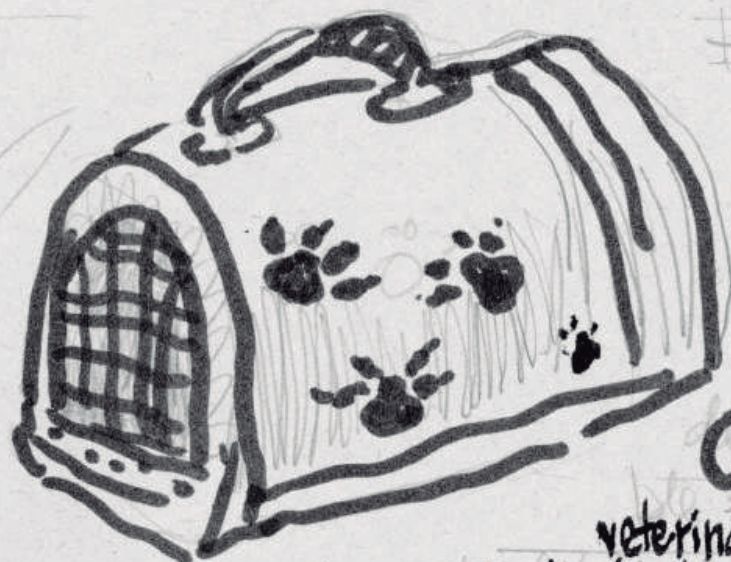


Un
infarto

Sentado allí, sólo
con frío, dolor,
tristeza...



Me vía mi mismo
como Horacito en el
cajón



Horacio: Tan grande y fuerte que es, sufrió tanto de pequeño, QUE es imposible sacarlo de la casa.

Cuando traté de llevarlo a la veterinaria, entró en pánico y estuvo a punto de destruir el quiscal.

Una vez leí que el perro pertenece al humano y el gato a la CASA.

Horacio es de la casa. Envejecerá conmigo.

Me alcanzará y me pasará, como hizo Mino, que vivió el equivalente a un siglo humano en la discreción más grande

¡MARAVILLOSA AUSTERIDAD DE LOS ANIMALES!

(¿algún día mi espíritu le alcanzará?)

es mi gato, pero no es mi gato
pero necesito mi gato
es el gato de la casa.

Cuando paso a visitara mamá, a veces
llevo una cobijita. No me gusta po-
nerme demorando.

Vuelvo de un viaje, o del hospital
¿Me extrañaste?

¿Qué es para ti el TIEMPO?

¿También te agobia?

PRESEN- TE

Otro autor dice que,
para las religiones,
nuestra condición
actual se define
por "la caída en el
tiempo".

Cositas fue
peruano y no
le hubiese.

Puerta Calada

Esta tarde, un filósofo
dice que los animales

no tienen conciencia
del pasado ni del
futuro



¿Tiempo fue confuso
fue sus malchismos

memoria.
pero no voy
a tomar
to-o

Un día paso a saludar
le en la mañana. Su
cabeza en la almohada
y Horacio a su lado. Su
cara canchuta la de
ella, canchuta un beso
ruido.

a las seis, entro donde María. - Horacio
Parece nervioso, digo
- Sí, me responden, es que sabe que ya
casi es la hora del paté...



...filtra tus vinos
y adapta al breve espacio de tu vida
una esperanza larga.
Mientras hablamos, huye el
tiempo envidioso.
Vive el día de hoy. Captúralo.
No te fíes del incierto
mañana.



Me impresionas, Thoraco. No te escogí, pero
necesitaste una mamá canchus y yo
estaba ahí. No sé qué piensas. No sé si
piensas, pero sí sé que sientes.

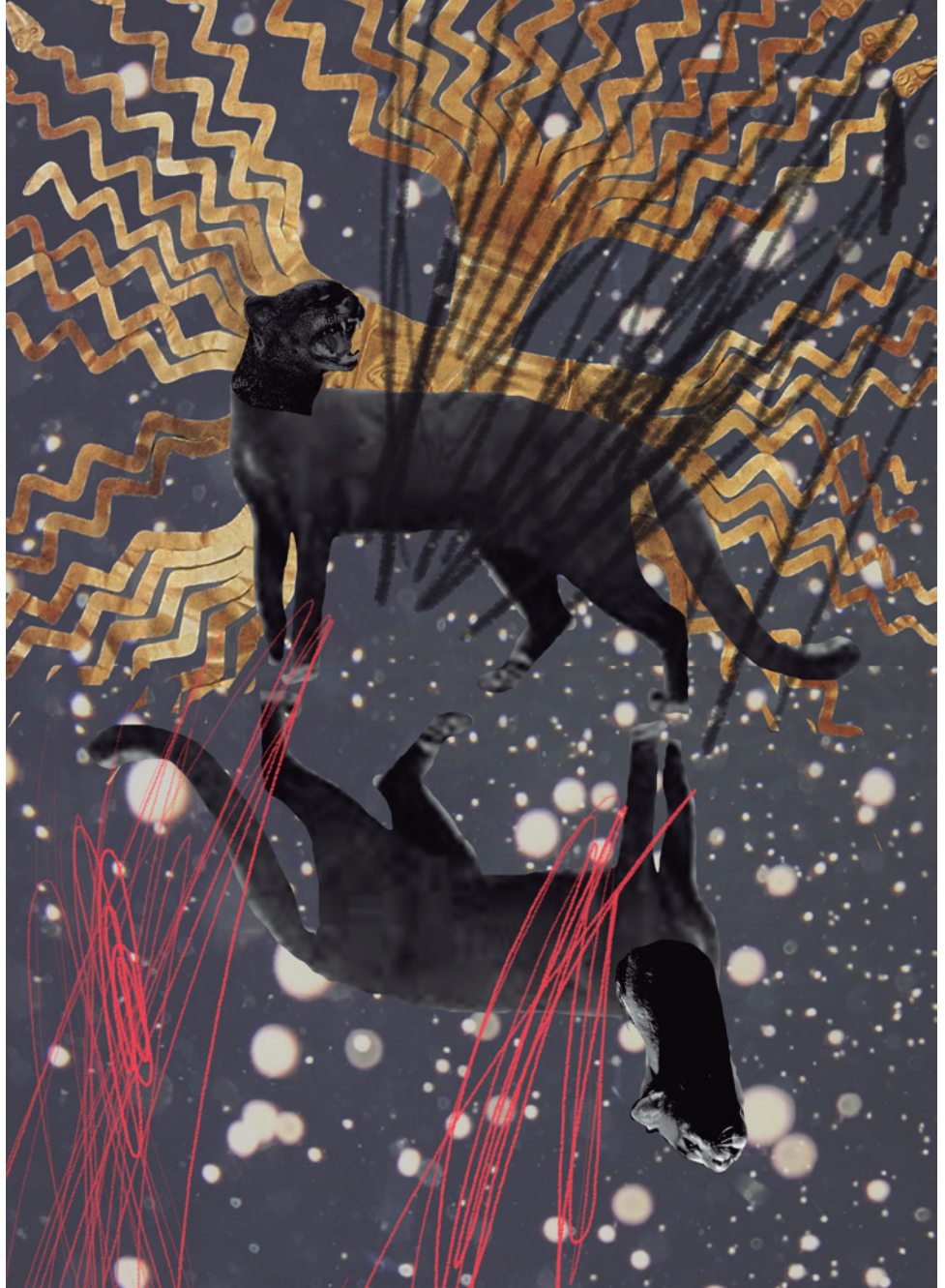
No te escogí, pero necesitaste una mamá
y yo estaba ahí. No sé qué piensas. No sé
si piensas, pero sí sé que sientes.

Como me confronta, y me conforta, sentir la
pureza de tu amor. Te me abalanzas y
tus garras, que podían hacerme
tanto daño, me acarician. No sé si
yo podría llegar a amar con tanta
sencillez y tanta hondura...

Solo sé que un día, en esta casa estaremos
los dos como un par de viejos. Imagino
que también te acompañaré a morir.

Si no me voy antes; en ese caso, me buscarás
infinitamente por los rincones, sin saber
que un día te dibujé y te escribí
estas cosas.

me buscabas infinitamente por
los rincones, sin saber que un
día te dibujé y escribí estas cosas.



xi. ANTOLOGÍA MÍNIMA



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Técnica mixta sobre papel | 25x32 cm | 2021



© Sara Herrera Fontán | Sin título | Boceto digital | 2023

¿POR QUÉ MIRAMOS A LOS ANIMALES?

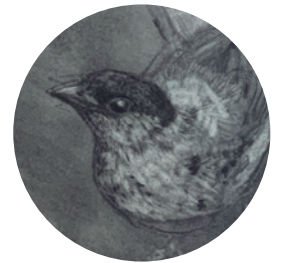
JOHN BERGER*

Para Gilles Aillaud

El siglo XIX conoció en la Europa Occidental y en Norteamérica el inicio de un proceso, hoy prácticamente consumado por el capitalismo del XX, que llevaría a la ruptura con todas aquellas tradiciones que habían mediado entre el hombre y la naturaleza. Antes de esta ruptura, los animales constituían el primer círculo de lo que rodeaba al hombre. Tal vez, esto ya sugiera una distancia demasiado grande. Los animales se encontraban con el hombre en el centro del mundo, del mundo de cada hombre. Esta posición central era, claro está, económica y productiva. Al margen de las transformaciones que pudieran darse en los medios de producción y en la organización social, los hombres dependían de los animales para el alimento, el trabajo, el transporte, el vestido.

Y, sin embargo, el suponer que los animales entraron por primera vez en la imaginación humana en forma de carne, cuero o asta supone retrotraer en milenios y milenios una actitud típicamente decimonónica. Los animales entraron por primera vez en la imaginación como mensajeros y promesas. La domesticación del ganado, por ejemplo, no empezó como una simple expectativa de leche y carne. El ganado tenía funciones mágicas, oraculares, unas veces, sacrificatorias otras. Y la elección de una determinada especie como mágica, domesticable y comestible vino originariamente determinada por los hábitos, la proximidad y la “invitación” del animal en cuestión.

Blanco buey bueno es mi madre
y nosotros la gente de mi hermana
el pueblo de Nyariau Bul...
Amigo, gran buey de cuernos extendidos
que no cesa de mugir en la manada,
buey del hijo de Bul Maloa.



* John Berger, “¿Por qué miramos a los animales?”, en *Mirar* (1980) (Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2001), 9-31.

Los animales nacen, sienten y mueren. En estas tres cosas se parecen al hombre. En su anatomía superficial —no así tanto en la profunda—, en sus costumbres, en su tiempo, en sus capacidades físicas se diferencian del hombre. Ambos, hombre y animal, son, al mismo tiempo, parecidos y distintos.

“Sabemos lo que hacen los animales, y lo que necesitan el castor y los osos y el salmón y todas las demás criaturas, porque antaño nuestros hombres se casaban con ellos y adquirirían este conocimiento de sus mujeres animales” (Indios hawaianos citados por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*).

Los ojos de un animal cuando observan al hombre tienen una expresión atenta y cautelosa. El mismo animal puede mirar a otra especie del mismo modo. No reserva para el hombre una mirada especial. Pero, salvo la humana, ninguna otra especie reconocerá la mirada del animal como algo familiar. Otros animales se quedan atrapados en ella. El hombre toma conciencia de sí mismo al devolverla.

El animal lo escruta a través de un estrecho abismo de incompreensión. Por eso el hombre puede sorprender al animal. Pero el animal, incluso el domesticado, también sorprende al hombre. También éste observa al animal desde un abismo de incompreensión parecido, pero no idéntico. El hombre siempre mira desde la ignorancia y el miedo. Y así, cuando es él quien *está siendo observado* por el animal, sucede que es visto del mismo modo que ve él lo que le rodea. Al darse cuenta de esto la mirada del animal le resulta familiar. Y, sin embargo, el animal es claramente distinto y nunca se confunde con el hombre. De este modo, se le asigna un poder al animal, comparable al poder humano, si bien nunca llegan a coincidir. El animal tiene secretos que, a diferencia de los secretos que guardan las cuevas, las montañas y los mares, están específicamente dirigidos al hombre.

Si sustituimos la mirada del animal por la de otro hombre, veremos más claramente esta relación. En principio, cuando la mirada es entre dos hombres, el lenguaje establece un puente entre los dos abismos. Aun cuando el encuentro sea hostil y no se utilice palabra alguna (aun cuando hablen lenguas diferentes), la *existencia* del lenguaje permite que al menos uno de ellos, si no los dos, se sienta confirmado por el otro. El lenguaje permite al hombre contar con los otros como con él mismo. (En esa confirmación, que se hace posible por el lenguaje, también pueden confirmarse la ignorancia y el miedo humanos. Mientras que en los animales el miedo es una respuesta a una señal, en el hombre es algo endémico).

Ningún animal confirma al hombre, ni positiva ni negativamente. El cazador puede matar y comerse al animal, a fin de sumar su energía a la que él ya posee. El animal puede ser domesticado, a fin de convertirlo en una fuente de aprovisionamiento y en una herramienta de trabajo para el campesino. Pero la falta de un lenguaje común, su silencio, siempre garantiza su distancia, su diferencia, su exclusión con respecto al hombre.



No obstante, precisamente debido a esta diferencia, podemos considerar que la vida de los animales, que no debe confundirse nunca con la de los hombres, corre paralela a la de estos. Sólo en la muerte convergen las dos líneas paralelas, y, tal vez, después de la muerte se cruzan para volver a hacerse paralelas: de ahí la extendida creencia en la transmigración de las almas.

Con sus vidas paralelas, los animales ofrecen al hombre un tipo de compañía diferente de todas las que pueda aportar el intercambio humano. Diferente porque es una compañía ofrecida a la soledad del hombre en cuanto especie.

Esta modalidad de compañía muda se consideraba tan simétrica que no es raro encontrar la creencia de que es el hombre quien carece de la facultad de hablar con los animales: de ahí todos los cuentos y leyendas de seres excepcionales, como Orfeo, que podían hablar con los animales en su propia lengua.

¿Cuáles eran los secretos del parecido y de la diferencia del animal con respecto al hombre? Aquellos secretos cuya existencia reconocía el hombre en el instante mismo de interceptar la mirada de un animal.

En cierto sentido, toda la antropología, al estudiar el paso de la naturaleza a la cultura, constituye una respuesta a esa pregunta. Pero hay también una respuesta más general. Todos los secretos eran acerca de los animales en tanto que *mediadores* entre el hombre y su origen. La teoría de la evolución de Darwin, indeleblemente marcada como está por las concepciones del siglo XIX europeo, pertenece, sin embargo, a una tradición casi tan antigua como el propio hombre. Los animales mediaban entre el hombre y su origen porque eran al mismo tiempo parecidos y diferentes de él.

Los animales llegaban de allende el horizonte. Pertenecían a *aquí* y a *allá*. Además eran mortales e inmortales. La sangre del animal corría como la sangre humana, pero la especie era imperecedera, y cada león era León, cada buey, Buey. Este dualismo, probablemente el primer dualismo existencial, se reflejaba en el trato que se daba a los animales. Eran sometidos y adorados, alimentados y sacrificados.

Hoy persisten vestigios de este dualismo entre quienes viven íntimamente con los animales y dependen de ellos. El campesino se encariña con su cerdo y se alegra de poder hacer la matanza. Lo que es significativo y tan difícil de comprender para el observador urbano es que las dos frases de esta oración están unidas por y en lugar de *pero*.

El paralelismo de sus vidas parecidas/diferentes hizo que los animales plantearan al hombre algunos de los primeros interrogantes, al mismo tiempo que le suministraban las respuestas. Animal fue la primera temática tratada por el hombre en la pintura. Probablemente el primer pigmento utilizado para pintar fue sangre animal. Y antes todavía, no es irrazonable suponer que la primera metáfora fue animal. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau mantenía que el propio lenguaje empezó con la



metáfora: “Dado que la emoción fue el primer motivo que indujo al hombre a hablar, las primeras palabras que éste pronunciaría hubieron de ser tropos (metáforas). Primero nació el lenguaje figurativo, los significados propiamente dichos fueron los que más tardarían en encontrarse”.

El que la primera metáfora fuera animal se debía a que la relación esencial entre el hombre y el animal era metafórica. Lo que tenían en común los dos términos de esa relación, el hombre y el animal, revelaba lo que los diferenciaba. Y a la inversa.

En su libro sobre los tótems, Lévi-Strauss comenta esa idea rousseauniana: “Gracias a que originariamente se creía idéntico a todos sus semejantes (entre los cuales, como Rousseau dice de forma explícita, hemos de incluir a los animales), el hombre llegó a adquirir la capacidad para diferenciarse del mismo modo que los distingue a ellos; es decir, aprendió a usar la diversidad de las especies como respaldo conceptual de la diferenciación social”.

Aceptar la explicación rousseauniana sobre los orígenes del lenguaje significa, claro está, plantearse ciertas cuestiones (¿cuál fue la organización social mínima necesaria para la aparición del lenguaje?). Sin embargo, ninguna búsqueda de los orígenes puede verse satisfactoriamente culminada. La mediación de los animales fue algo común a todas ellas precisamente porque éstos eran ambiguos.

Todas las teorías de los orígenes no son sino maneras de definir cada vez mejor lo que siguió. Quienes disienten de Rousseau rechazan una determinada visión del hombre, no un hecho histórico. Lo que estamos intentando definir, porque la experiencia casi se ha perdido, es el uso universal de signos animales para describir la experiencia del mundo.

Pueden verse animales en ocho de los doce signos del zodiaco. Entre los griegos, el signo de cada una de las doce horas que componían el día era un animal. (El primero un gato, el último un cocodrilo). Los hindúes se imaginaban el mundo transportado a lomos de un elefante, que, a su vez, viajaba sobre una tortuga. Para los nuer sudaneses (véase la obra *Man and Beast* de Roy Willis), “Todas las criaturas, incluido el hombre, vivían originariamente juntas, en camaradería; formaban un solo grupo. La disensión empezó cuando el Zorro convenció a la Mangosta de que lanzara un palo a la cara del Elefante. A esto siguió una pelea, y los animales se separaron; cada uno siguió su propio camino, y empezaron a vivir como lo hacen ahora y a matarse los unos a los otros. El estómago, que en un principio había tenido una vida propia en la espesura, entró en el hombre, de modo que ahora éste siempre tiene hambre. Los órganos sexuales, que también habían estado separados, se unieron a los hombres y las mujeres, haciendo que se deseen constantemente. El Elefante enseñó al hombre a moler el grano, así que ahora éste sólo puede saciar su hambre trabajando sin cesar. La Rata enseñó al hombre a engendrar y a parir a la mujer, y el Perro aportó el fuego al hombre”.



Los ejemplos son infinitos. En todas partes, los animales ofrecían explicaciones o, más exactamente, prestaban su nombre y su carácter a una cualidad, la cual, como todas las cualidades, era, en esencia, misteriosa.

Lo que apartó al hombre de los animales fue una capacidad humana inseparable de la evolución del lenguaje, la capacidad para el pensamiento simbólico, en el cual las palabras no eran simples señales, sino significantes de algo diferente a ellas mismas. Sin embargo, los primeros símbolos fueron animales. Lo que apartó a los hombres de los animales nació de su relación con ellos.

La *Iliada* es uno de los primeros textos de que disponemos, y el uso que se hace en ella de la metáfora revela todavía la proximidad del hombre y el animal, aquella proximidad de la que surgió la propia metáfora. Homero describe la muerte de un soldado en el campo de batalla y luego la de un caballo. Ambas muertes son transparentes por igual a los ojos de Homero, no hay una mayor refracción en un caso que en otro.

“E Idomeneo A Euridamante// le hirió con su bronce despiadado// en la boca, y la lanza de bronce// directamente le fue a salir// de por bajo el cerebro,// y le hendió, claro está los blancos huesos.// Con el golpe de los dientes le saltaron// y los ojos de sangre se llenaron// que él con la boca abierta,// arrojaba de la boca hacia arriba// y desde sus narices hacia abajo.// Y a él la negra nube de la muerte// le envolvió por un lado y por el otro”. Esta es la muerte de un hombre.

Unas páginas después es un caballo el que cae: “Y Sarpedón que en segundo lugar// se abalanzó con su brillante lanza// no acertó a Patroclo propiamente,// pero al caballo Pédaso hirió// en el hombro derecho con su lanza;// y al exhalar en ánima, bramó// y al polvo cayó con un relincho,// y su aliento vital salió volando”. Esta era la muerte de un animal.

El Canto xvii de la *Iliada* se inicia con Menelao de pie sobre el cadáver de Patroclo para impedir que los troyanos lo despojen. Aquí Homero emplea animales como referencias metafóricas para transmitir, con ironía o con admiración, las cualidades excesivas o superlativas de los diferentes momentos. *Sin estos ejemplos de animales* le hubiera sido imposible describir tales momentos. “... Al igual que una vaca gemebunda// que ha sido madre por primera vez// y que del parto antes no sabía,// lo hace en derredor de su ternero. Así andaba el rubio Menelao// en torno a Patroclo...”.

Un troyano le amenaza, e irónicamente Menelao invoca a Zeus: “...No es en verdad hermoso// jactarse uno insolentemente.// En efecto, no es propio// tan gran coraje ni de leopardo// ni del león ni del jabalí salvaje// que alberga funestas intenciones,// cuyo ánimo sumamente altanero// por dentro de su pecho// se envanece en extremo de su fuerza,// como tan grande es la altanería// de los hijos de Pantoo, los lanceros”.

Menelao mata entonces al troyano que le había amenazado, y nadie se atreve a acercarse a él: “Como cuando un león// criado en las montañas, confiado// en su vigor,



una vaca arrebatada, del ganado que paca la mejor, y el cuello le rompe, lo primero y con sus robustos dientes al asirla, y luego al desgarrarla, lame su sangre y sus entrañas todas, y a entrambos lados justamente de él los perros y los varones pastores dan muchos alaridos desde lejos, sin atreverse a irle de frente, pues el lívido miedo los tiene bien cogidos, así en el pecho de ninguno de ellos el ánimo tenía valor de enfrentarse al glorioso Menelao”**.

Siglos después de Homero, Aristóteles, en su *Historia de los animales*, la primera obra científica de importancia sobre este tema, sistematiza la relación comparativa entre el hombre y el animal.

“En la mayoría de los animales existen huellas de cualidades y actitudes físicas, las cuales cualidades existen, mucho más diferenciadas, en el caso de los seres humanos. Porque así como señalábamos parecidos en los órganos físicos, así también en ciertos animales observamos mansedumbre y ferocidad, bondad y maldad, valor o cobardía, temor o confianza, alegría o tristeza, y, en lo que se refiere a la inteligencia, algo semejante a la sagacidad. Algunas de estas cualidades, en el hombre, cuando se las compara con las correspondientes en los animales, se diferencian sólo cuantitativamente: es decir, el hombre posee más o menos de esta cualidad, y un animal tiene más o menos de otra; otras cualidades en el hombre están representadas por cualidades análogas y no idénticas; por ejemplo, al igual que en el hombre encontramos conocimiento, sabiduría y sagacidad, así también en ciertos animales existe otra potencialidad natural similar a aquellas. La verdad de esta afirmación será aún mejor aprehendida si observamos las huellas y la simiente de lo que un día serán hábitos psicológicos establecidos, aunque psicológicamente el niño, mientras no deje de serlo, apenas se diferencia del animal...”.

Supongo que a la mayoría de los lectores “cultos” de hoy este párrafo le parecerá hermoso, pero un tanto antropomórfico. Objetarán que la bondad, la maldad o la sagacidad no son cualidades morales que puedan atribuirse a los animales. Los conductistas respaldarían esta objeción.

Hasta el siglo XIX, sin embargo, el antropomorfismo era un elemento fundamental en la relación entre el hombre y el animal; una expresión de su proximidad. El antropomorfismo era un residuo del uso continuo de la metáfora animal. Poco a poco, durante los dos últimos siglos, los animales han ido desapareciendo. Hoy vivimos sin ellos. Y en esta nueva soledad el antropomorfismo nos hace sentir doblemente incómodos.

La ruptura teórica decisiva llegó con Descartes. El filósofo francés interiorizó, circunscribió, dentro del hombre, el dualismo implícito en la relación del hombre con los

** *Ilíada*. Traducción de A. López Eire. Cátedra, 1998.



animales. Al separar el alma y el cuerpo, legó el cuerpo a las leyes de la física y la mecánica, y, puesto que no tienen alma, los animales quedaron reducidos al modelo mecánico.

Sólo muy lentamente irían apareciendo las consecuencias de la ruptura de Descartes. Un siglo después, el gran zoólogo Buffon, aunque aceptó y utilizó el modelo mecanicista para clasificar a los animales y sus capacidades, muestra, sin embargo, una ternura hacia ellos que vuelve a otorgarles temporalmente el papel de compañeros. Esta ternura tiene algo de envidia.

Lo que el hombre ha de hacer para trascender al animal, para trascender lo que hay en él de mecánico, aquello a lo que le conduce su espiritualidad, es con frecuencia un motivo de angustia. Y así, al compararse con ellos, y pese al modelo mecanicista, le parece que el animal goza de una suerte de inocencia. El animal ha sido vaciado de experiencia y secretos, y esta nueva “inocencia” inventada empieza a provocar en el hombre cierta nostalgia. Por primera vez se sitúa a los animales en un pasado *cada vez más lejano*. Buffon decía lo siguiente cuando escribía a propósito del castor:

“En el mismo grado en que el hombre se ha alzado por encima del estado de naturaleza, han caído los animales por debajo de ésta: conquistados y convertidos en esclavos, o tratados como rebeldes y diseminados por la fuerza, sus sociedades han desaparecido, su industria se ha vuelto improductiva, sus artes, todavía vacilantes, se han desvanecido; todas las especies han perdido sus cualidades generales, no reteniendo cada una de ellas sino sus capacidades distintivas, desarrolladas en unas mediante el ejemplo, la imitación o la educación, y en otras, por el temor y la necesidad durante su constante lucha por la supervivencia. ¿Qué visiones y planes pueden tener esos esclavos sin alma, esas reliquias del pasado carentes de todo poder?

Sólo vestigios de lo que fue en su día una industria maravillosa quedan todavía en ciertos lugares lejanos y desérticos, desconocidos para el hombre durante siglo, en donde cada especie utilizó libremente sus capacidades naturales, perfeccionándolas en paz en el seno de una comunidad duradera. Los castores son tal vez el único ejemplo que haya perdurado, el último monumento a aquella inteligencia animal...”.

Aunque esta nostalgia por los animales fue una invención del siglo XVIII, todavía serían necesarios innumerables inventos *productivos* —el ferrocarril, la electricidad, la industria enlatadora, la cinta transportadora, el automóvil, los fertilizantes químicos— antes de que los animales pudieran ser totalmente marginados.

Durante el siglo XX, el motor de explosión sustituyó a los animales de tiro en las calles y fábricas. El continuo crecimiento de las ciudades transformó el medio rural que las rodeaba en suburbios, en donde los animales, salvajes o domésticos, se fueron haciendo cada vez más escasos. La explotación comercial ha llevado prácticamente a la extinción



de ciertas especies (visón, tigre, reno). La naturaleza, o lo que queda de ella, va estando cada vez más limitada a los parques nacionales y las reservas de caza.

Finalmente se superó el modelo de Descartes. Durante los primeros tiempos de la Revolución Industrial, los animales eran utilizados a modo de máquinas. Al igual que lo eran los niños. Posteriormente, en las llamadas sociedades postindustriales, son tratados como materias primas. Los animales necesarios para la alimentación son procesados como cualquier otro producto manufacturado.

“Otra [planta] gigante, actualmente en desarrollo en Carolina del Norte, abarcará un total de 150.000 hectáreas, pero tan sólo necesitará mil personas, una por cada quince hectáreas. Las máquinas, entre las que se incluyen también avionetas, se encargarán de la siembra, el riego y la recolección del grano. Con éste se alimentarán 50.000 vacas y cerdos... unos animales que nunca llegarán a pisar los campos. Serán paridos, amamantados y alimentados hasta su edad adulta en unos establos especialmente diseñados”***.

Esta reducción del animal, que tiene una historia teórica así como económica, forma parte del mismo proceso mediante el cual los hombres han sido reducidos a unidades aisladas de producción y consumo. En realidad, durante este período, cualquier acercamiento a los animales prefiguraba frecuentemente un acercamiento al hombre. El punto de vista mecanicista de la capacidad de trabajo del animal sería posteriormente aplicado a la del hombre. F. W. Taylor, responsable del desarrollo de los estudios “taylorista” sobre el movimiento en relación con el tiempo y sobre la gestión “científica” de la industria, proponía que el trabajo ha de ser “tan estúpido” y tan flemático que la estructura mental (del trabajador) “pueda parecerse más a la del buey que a cualquier otro tipo”. Casi todas las técnicas modernas de condicionamiento social fueron experimentadas primero con animales. Al igual que lo serían los métodos de las llamadas pruebas de inteligencia. Hoy, ciertos conductistas, como Skinner, encierran el concepto mismo de hombre dentro de los límites que les marcan las conclusiones extraídas en sus pruebas artificiales con animales.

¿No existe, pues, una manera de que los animales, en lugar de desaparecer, continúen multiplicándose? Nunca ha habido tantos animales de compañía como se pueden encontrar hoy en las ciudades de los países ricos. En Estados Unidos, se estima que hay por lo menos cuarenta millones de perros y otros cuarenta de gatos, quince de pájaros enjaulado y diez más de otros tipos de mascota.

En el pasado, las familias de todas las clases sociales tenían animales domésticos porque eran útiles: perros guardianes, perros de caza, gatos ratoneros y otros. La costumbre de tener animales al margen de su utilidad es una innovación moderna y única en la historia, si tenemos en cuenta la escala social que hoy ha alcanzado este fenómeno. Forma

*** Susan George: *How the Other Half Dies*.



parte de esa reclusión universal, aunque individualizada, en la intimidad de la pequeña unidad familiar, decorada o amueblada con recuerdos del mundo exterior, que es una de las características propias de las sociedades de consumo.

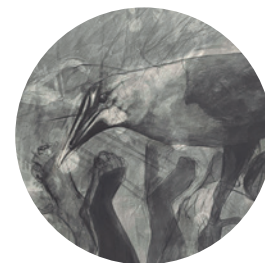
La pequeña unidad de vivienda familiar carece de espacio, tierra, otros animales, estaciones climatológicas, temperaturas naturales, etc. El animal de compañía ha sido o bien esterilizado o bien sexualmente aislado; está extremadamente limitado en sus ejercicios, privado del contacto con casi todos los animales y alimentado con alimentos artificiales. Este es el verdadero proceso material sobre el que se sustenta la extendida creencia popular de que los animales llegan a parecerse a sus dueños. Son hijos del modo de vida de sus amos.

Igualmente importante es la manera en que los dueños de animales de compañía suelen pensar en éstos. (Por un breve período de tiempo, los niños son en cierto modo diferentes a este respecto). El animal *completa* a su amo al ofrecerle unas respuestas a ciertos aspectos de su personalidad que, de no ser así, no se verían confirmados. Puede ser para su animal lo que no es para nadie ni para nada en el mundo. Más aún, el animal puede estar condicionado a reaccionar como si él también reconociera esta situación. Es como un espejo en el que se reflejara una parte, nunca reflejada, de su dueño. Pero, puesto que en esta relación ambas partes han perdido su autonomía (el dueño se ha convertido en aquella-persona-especial-que-sólo-es-para-su-animal y éste ha pasado a depender del amo para todas sus necesidades físicas), ha quedado destruido el paralelismo de sus vidas separadas.

La marginación cultural de los animales es sin duda un proceso mucho más complejo que su marginación física. Los animales de la mente no se pueden dispersar con tanta facilidad. Los refranes, los sueños, los juegos, los cuentos, las supersticiones, el propio lenguaje no dejan de recordarlos. En lugar de ser eliminados, los animales de la mente pasaron a quedar incluidos en otras categorías, de modo que la categoría *animal* ha perdido su importancia. Fundamentalmente han sido asimilados en la de la *familia* y en la del *espectáculo*.

Los asimilados a la familia se parecen en algo a los animales considerados domésticos. Pero al no tener las necesidades físicas o las limitaciones de aquéllos, pueden ser totalmente transformados en marionetas humanas. Los cuentos y dibujos de Beatrix Potter son un primer ejemplo de ello; todas las producciones animales de la industria Disney son otros más recientes y también más extremos. En estas obras se *universaliza*, al proyectarla en el reino animal, la ramplonería de las prácticas sociales actuales. El siguiente Diálogo entre el Pato Donald y sus sobrinos es elocuente por demás:

“DONALD: ¡Hombre! ¡Qué buen día hace! Un día maravilloso para ir a pescar o a remar, o incluso para ir a comer al campo; lo malo es que no puedo hacer *nada* de eso.



SOBRINO: ¿Por qué no, tío Donald? ¿Qué es lo que te lo impide?

DONALD: La pasta, chicos. Como siempre, estoy pelado hasta final de mes.

SOBRINO: Pero podrías ir de paseo, tío Donald, ir a observar los pájaros.

DONALD: (graznido) ¡No me queda más remedio! Pero antes esperaré a que venga el cartero. ¡A lo mejor me trae alguna buena noticia!

SOBRINO: ¿Cómo un giro de un tío de América al que no has visto en tu vida?”.

Dejando a un lado sus rasgos físicos, estos animales han quedado absorbidos en la llamada mayoría silenciosa.

Los animales transformados en espectáculo han desaparecido de otra forma. En Navidad, un tercio de los volúmenes exhibidos en los escaparates de las librerías son libros de fotos de animales. Crías de búho o jirafas, la cámara los fija en un dominio que, aunque enteramente visible para ella, nunca será hoyado por es espectador. Todos los animales aparecen como los peces vistos a través del cristal de un acuario. Este fenómeno se explica por razones técnicas e ideológicas. Técnicamente, los mecanismos utilizados para obtener unas fotografías cada vez más llamativas —cámaras ocultas, lentes telescópicas, flashes, controles remotos— se combinan para producir imágenes que entrañan numerosos indicios *invisibilidad* en condiciones normales. Las imágenes existen solamente gracias a la clarividencia técnica.

Un libro de fotografías de animales de reciente publicación y maravillosamente editado (*La Fête Sauvage*, de Frédéric Rossif) anuncian su prólogo: “Lo que se ve en cada una de estas fotografías no duró en tiempo real más de tres centésimas de segundo; está allende la capacidad del ojo humano. Lo que se nos ofrece aquí es algo nunca visto, ya que es totalmente invisible”.

Según la ideología que acompaña a todo este despliegue técnico, los animales son siempre los observados. El hecho de que ellos también pueden observarnos ha perdido todo su significado. Son objetos de nuestra insaciable sed de conocimiento. Lo que sabemos sobre ellos es un índice de nuestro poder y, por consiguiente, un índice de lo que nos separa de ellos. Cuanto más sabemos sobre ellos más se alejan de nosotros.

Sin embargo, conforme a la misma ideología, como señala Lukács en su *Historia y conciencia de clase*, la naturaleza es también un concepto cargado de valor. Un valor opuesto a las instituciones sociales que despojan al hombre de su esencia natural y lo encierran. “Por ello, la naturaleza adquiere el significado de lo que ha crecido orgánicamente, de lo que no fue creado por el hombre, en contraposición a las estructuras artificiales de la civilización humana. Al mismo tiempo, puede entenderse como aquel aspecto de la esencia humana que ha permanecido natural o, al menos, tiende o anhela volver a serlo”. Según esta visión de la naturaleza, la vida de un animal salvaje se convierte en un ideal,



un ideal que se interioriza en forma de una sensación que encierra un deseo reprimido. La imagen del animal salvaje se convierte en el punto de partida de una ensoñación: el punto desde donde el soñador se aleja dándonos la espalda.

El grado de confusión alcanzado queda perfectamente ilustrado en la siguiente noticia:

“El ama de casa londinense Barbara Carter, ganadora de un concurso benéfico con el que vio entre ‘cumplido su deseo’ de besar y abrazar a un león, se encontraba el miércoles por la noche en el hospital aquejada de una conmoción y heridas diversas en la garganta. La señora Carter, de cuarenta y seis años había sido conducida el mismo miércoles al recinto de los leones del Safari Park de Bewdley. Al agacharse para acariciar a la leona Suki, ésta se abalanzó sobre ella tirándola al suelo. Según dijeron más tarde los guardianes, ‘al parecer, nos equivocamos al juzgar a esta leona. Siempre la habíamos considerado totalmente segura’”.

El tratamiento que se da a los animales en la pintura romántica del siglo pasado es ya un reconocimiento de su inminente desaparición. Las imágenes muestran a los animales *retrocediendo* hacia una naturaleza que sólo existía en la imaginación. Hubo, sin embargo, un artista obsesionado con la transformación que estaba a punto de darse y cuya obra es una siniestra ilustración de la misma. Grandville publicó, por entregas, entre 1840 y 1842, su *Vida privada y pública de los animales*.

A primera vista, los animales de Grandville, disfrazados y actuando como si fueran hombres y mujeres, parecen pertenecer a esa antigua tradición según la cual se retrataba a las personas con los rasgos de un animal determinado, a fin de poner claramente de manifiesto un aspecto de su carácter. El truco consistía en algo así como poner una máscara, pero su verdadera función era precisamente desenmascarar. El animal representa la culminación del rasgo característico en cuestión: el león, el valor total; la liebre, la lujuria. Cada animal vivió en algún momento muy próximo al origen de la cualidad que representa. Fue a través del animal como ésta pasó a ser algo reconocible. Por eso el animal le presta su nombre.

Pero a medida que uno se va introduciendo en los grabados de Grandville, empieza a darse cuenta de que la sorpresa que transmiten se deriva, en realidad, de una tendencia totalmente opuesta a la que uno había supuesto al principio. El autor no ha tomado “prestados” a los animales para explicar el carácter de las personas, no está desenmascarando nada; todo lo contrario. Estos animales se han convertido en prisioneros de la situación humana/social en la que han sido forzados. El cuervo como casero es más espantosamente rapaz de lo que lo es como pájaro. Los cocodrilos sentados a la mesa son más glotones de lo que lo son en el río.



Los animales no han sido utilizados aquí como simples recordatorios de nuestros orígenes, o como metáforas morales, están utilizados en *masse* para “poblar” situaciones. Esta tendencia, que culmina en la banalidad de Disney, y empezó como un sueño perturbador y profético en la obra de Grandville.

Los perros de los grabados de Grandville no son en modo alguno caninos; tienen cara de perro, pero lo que sufren en la perrera es su encarcelamiento *como hombres*.

El oso es un buen padre muestra a un oso empujando sin ganas un cochecito de niño, como podría serlo cualquier cabeza de familia humano. El primer volumen de Grandville termina con las siguientes palabras: “Buenas noches, pues, querido lector. Vete a casa y cierra tu jaula; que duermas bien y tengas felices sueños. Hasta mañana”. Los animales y el vulgo han pasado a ser sinónimos, lo que equivale a decir que los animales están desapareciendo.

Un dibujo posterior de Grandville, titulado *Los animales entrando en el arca de Noé*, es totalmente explícito. En la tradición judeo-cristiana, el arca de Noé fue la primera reunión ordenada de animales y hombres. Una reunión que actualmente ha llegado a su fin. Grandville nos muestra la gran partida. En un muelle, una larga cola de diferentes especies desfila lentamente de espaldas al espectador. Sus posturas sugieren todas las dudas de última hora de los emigrantes. A lo lejos se ve la rampa por la que los animales van subiendo por orden riguroso al arca decimonónica, semejante a un buque vapor americano. El oso. El león. El burro. El camello. El gallo. El zorro. Todos parten.

“Hacia 1867”, según la *London Zoo Cuide*, “un artista de music-hall llamado Gran Vance cantó una canción llamada *Walking in the zoo is the O.K. thing to do*, y la palabra ‘zoo’ entró en el lenguaje cotidiano. El zoo de Londres también aportó la palabra ‘Jumbo’ a la lengua inglesa. Jumbo era un elefante africano del tamaño de un mamut que vivió en el zoo de Londres entre 1865 y 1882. La reina Victoria se interesó por él, y finalmente acabó sus días como estrella del famoso circo Barnum que viajó por toda América. Su nombre se continúa utilizando para describir las cosas de proporciones gigantescas”.

Los zoos públicos aparecieron al inicio del período que vería desaparecer a los animales de la vida cotidiana. Esos zoos, a donde va la gente para encontrarse con los animales, para observarlos, para verlos, son, en realidad, monumentos a la imposibilidad de tales encuentros. Los zoos modernos constituyen el epitafio a una relación que era tan antigua como el hombre. No suelen verse desde esta perspectiva porque nadie cuestiona adecuadamente su existencia.

En el momento de su fundación, el zoo de Londres, en 1828, el *Jardin des Plantes*, en 1793, el zoo de Berlín, en 1844, aportaron un prestigio considerable a estas capitales. Tal prestigio no era muy diferente del que se había otorgado a las casas de fieras privadas de la realeza. Estas casas de fieras —junto con el oro, la arquitectura, las orquestas, los



artistas, los muebles, los enanos, los bufones, los uniformes, los caballos, el arte, y la comida—, habían sido demostraciones del poder y la riqueza del emperador o del rey. Del mismo modo en el siglo XIX, los zoos públicos suponían una confirmación del poder colonial moderno. La captura de los animales era una representación simbólica de la conquista de todas aquellas tierras lejanas y exóticas. Los “exploradores” demostraban su patriotismo enviando a la patria un tigre o un elefante. La donación de un animal exótico al zoo de la metrópoli se convirtió en un gesto simbólico de subordinación en las relaciones diplomáticas.

Sin embargo, como todas las demás instituciones públicas del siglo XIX, el zoo, por más que respaldara la ideología del imperialismo, tenía que reivindicar para sí una función cívica independiente. Pretendía ser un tipo más de museo, cuyo fin era fomentar el conocimiento y la ilustración públicas. Por eso los primeros interrogantes que plantean los zoos pertenecen al reino de la historia natural; se creía entonces que era posible estudiar la vida natural de los animales incluso en unas condiciones tan poco naturales. Un siglo más tarde, otros zoólogos más sofisticados, como Konrad Lorenz, se plantean cuestiones conductistas y etiológicas, con el supuesto objetivo de descubrir algo más sobre las fuentes de comportamiento humano a través del estudio de animales bajo condiciones experimentales.

Mientras tanto, los zoos eran visitados cada año por millones de personas, llevadas por una curiosidad que es al mismo tiempo tan vasta, tan imprecisa y tan personal que es difícil de expresar en una sola pregunta. Hoy, en Francia, el número de visitantes que acuden cada año a alguno de los zoos asciende a veintidós millones. Una proporción muy alta de ellos son niños.

En el mundo industrializado, los niños están rodeados de iconografía animal: juguetes, tebeos, películas, decorados de toda suerte. Ninguna otra fuente de iconografía podría llegar a competir con la animal. El interés, aparentemente espontáneo, que muestran los niños por los animales podría hacernos pensar que siempre ha sido este el caso. Ciertamente, algunos de los primeros juguetes (cuando éstos eran algo desconocido para la inmensa mayoría de la población) eran animales. Así también, a lo largo y ancho del mundo, muchos juegos infantiles incluían animales reales o ficticios. Sin embargo, no fue hasta el siglo XIX cuando las reproducciones de animales se convertirían en una constante del decorado de la infancia de la clase media, y luego, en este siglo, con la aparición de los grandes sistemas de exposición y venta, como Disney, de todas las infancias.

En los siglos anteriores, la proporción de juguetes de temática animal era pequeña. Y además éstos no pretendían un realismo absoluto, sino que eran simbólicos. La diferencia era la misma que la existente entre los dos tipos tradicionales de caballito de juguete: el uno, un simple palo con una cabeza rudimentaria sobre el que los niños cabalgaban como



si lo hicieran sobre el palo de una escoba; y el otro, una elaborada “reproducción” de un caballo, pintado de forma realista, con verdaderas riendas de cuero, un penacho de verdad y un movimiento que imitaba al del trote del animal de carne y hueso. El caballito de balancín fue un invento del siglo XIX.

Esta nueva demanda de verosimilitud en los juguetes con temática animal condujo a otros métodos diferentes de fabricación. Se empezaron a producir los primeros animales rellenos de borra o serrín, y los más caros iban recubiertos con piel de animales de verdad, por lo general piel de becerros no natos. Por la misma época aparecieron los animales de peluche, osos, tigres, conejos, del tipo de los que suelen llevarse los niños para ir a dormir. Así pues, la fabricación de juguetes realistas de temática animal coincide, más o menos, con el establecimiento de los zoológicos públicos.

La visita familiar al zoológico suele constituir una ocasión más sentimental que el paseo por la feria o la asistencia a un partido de fútbol. Los adultos llevan a los niños al zoológico para enseñarles los originales de las “reproducciones” que tienen en casa y, quizá también, en la esperanza de volver a encontrar algo de la inocencia de ese mundo animal reproducido que recuerdan de su propia infancia.

Los animales raramente son como los recuerdan los adultos, y para los niños son, en su mayoría, inesperadamente letárgicos y aburridos. (Por lo general, en el zoológico, tan frecuentes como las llamadas de los animales son los gritos de los niños preguntando ¿Dónde está? ¿Por qué no se mueve? ¿Está muerto?) Por ello, podríamos resumir lo que sienten la mayoría de los visitantes, un sentimiento no necesariamente expresado, con esta pregunta: ¿Por qué me han decepcionado estos animales?

Y esta pregunta, aprofundada e implícita, es la que merece la pena contestar.

El zoológico es un lugar en el que se reúnen el mayor número posible de especies y variedades animales, a fin de que puedan ser vistas, observadas, estudiadas. En principio cada jaula es un marco que encuadra al animal que está dentro. Los visitantes acuden al zoológico a mirar a los animales. Pasan de una jaula a otra, de un modo no muy diferente a como lo hacen los visitantes de una galería de arte, que se paran delante de un cuadro y luego avanzan hasta el siguiente o el que está situado después de éste. No obstante, en el zoológico, la visión siempre es falsa. Como si fueran de imágenes desenfocadas. Estamos tan acostumbrados que apenas ya nos damos cuenta de ello; o, más bien, la apología normalmente se anticipa a la desilusión, de modo que esta última no llega a sentirse. Y esa apología suele discurrir así: ¿Qué esperas? Lo que has venido a ver no es un objeto muerto, está vivo. Vive su propia vida. ¿Por qué habría de coincidir ésta con que el animal se muestre adecuadamente visible? Sin embargo, la lógica de esta defensa no es válida. La verdad es más sobrecogedora.



Se los mire como se los mire, aun cuando el animal esté de pie contra los barrotes, a menos de una cuarta de nosotros, de cara al público, *lo que estamos viendo es algo que ha pasado a ser absolutamente marginal*; y toda la concentración que podamos reunir nunca será suficiente para volver a ponerlo en el centro. ¿Por qué sucede esto?

Dentro de unos límites, los animales son libres, pero tanto ellos como sus espectadores dan por supuesto su estrecho confinamiento. La visibilidad a través del cristal, los estudios entre los barrotes, o el aire vacío por encima del foso no son lo que parecen; si lo fueran, todo sería distinto. Así pues, la visibilidad, el espacio, el aire han sido reducidos a símbolos.

El decorado acepta estos elementos como símbolos y a veces los reproduce para crear una mera ilusión, como es el caso de los prados o los estanques pintados al fondo de las jaulas de los animales pequeños. Otras veces, las más, el decorado simplemente añade otros símbolos que sugieran algo relativo al paisaje original del animal: ramas secas en el caso de los monos, rocas artificiales en el de los osos, guijarros y agua poco profunda para los cocodrilos. Estos símbolos añadidos cumplen dos funciones distintas: para el espectador, son algo parecido a los accesorios teatrales; para los animales constituyen el entorno mínimo en el que puedan existir físicamente.

Los animales, aislados los unos de los otros y sin ningún tipo de reciprocidad entre las especies, se vuelven profundamente dependientes de sus cuidadores. Y, por consiguiente, la mayoría de sus respuestas se transforman. Lo que constituyó una parte central de sus intereses ha sido sustituido por una pasiva espera. Los acontecimientos que perciben a su alrededor se han vuelto tan ilusorios, en términos de sus respuestas naturales, como los prados pintados al fondo de las jaulas. Al mismo tiempo, este mismo aislamiento garantiza (por lo general) su longevidad como especímenes y facilita su clasificación taxonómica.

Todo esto es lo que los hace marginales. El espacio que habitan es artificial. De ahí su tendencia a amontonarse en los extremos de éste. (Tal vez, al otro lado de éstos se encuentre el espacio real). En algunas jaulas la luz también es artificial. En todos los casos el entorno es ilusorio. Nada los rodea, salvo su propio aletargamiento o hiperactividad. No tienen sobre qué actuar, excepto, brevemente, los alimentos y, de forma ocasional, la pareja que les es proporcionada para su acoplamiento. (De ahí que sus actos repetitivos devengan actos marginales, sin un objeto). Por último, su dependencia y aislamiento condicionan hasta tal punto sus respuestas que tratan todo lo que sucede a su alrededor —por lo general, delante de ellos, que es donde está el público—, como marginal. (De ahí que se apropien de una actitud por lo demás exclusivamente humana: la indiferencia).

Los zoos, los juguetes realistas de temática animal, la extensa difusión comercial de la imaginería animal, todo ello comenzó cuando los animales empezaron a ser eliminados de la vida cotidiana. Podríamos suponer que estas innovaciones eran compensatorias. Sin embargo, pertenecían a esa misma tendencia implacable a la dispersión de los animales.



Los zoos, teatralmente decorados para su exhibición, eran en realidad demostraciones de su absoluta marginación. Los juguetes realistas hicieron que aumentara la demanda de la nueva marioneta animal: el animal doméstico urbano. La reproducción de los animales en imágenes, dado que su reproducción biológica disminuye sin cesar, se vio forzada por la competencia a plasmar animales exóticos y remotos.

Los animales desaparecen de todas partes. En los zoos constituyen un monumento vivo a su propia desaparición. Y por ello provocan la última metáfora animal. *El mono desnudo* y *The human zoo* son los títulos de dos “bestsellers” mundiales. En estos libros, el zoólogo Desmond Morris propone que el comportamiento artificial de los animales en cautividad pueden ayudarnos a comprender, aceptar y vencer el estrés que supone vivir en las sociedades de consumo.

Todos los lugares que entrañan una marginación forzada —los ghettos, los suburbios, las prisiones, los manicomios, los campos de concentración— tienen algo en común con los zoos. Pero es demasiado fácil, demasiado evasivo utilizar el zoo como símbolo. El zoo es una demostración de las relaciones entre el hombre y los animales; y nada más. A esta marginación de los animales les sigue hoy la marginación, la eliminación, de la única clase que a lo largo de la historia permaneció en contacto con los animales y perpetuó la sabiduría que acompaña a ese contacto: el pequeño campesinado. La base de esta sabiduría es la aceptación del dualismo existente en el origen mismo de la relación entre el hombre y el animal. El rechazo de este dualismo constituye probablemente un factor importante en la aparición del totalitarismo moderno. Pero no quiero traspasar los límites de aquel interrogante aprofesional e implícito que plantea el zoo a la mayoría de sus visitantes.

El zoo sólo puede desilusionar. El fin público de los zoos es ofrecer a los visitantes la oportunidad de mirar a los animales. No obstante, la mirada del intruso no se encontrará con la de animal alguno en todo el zoo. Como máximo, los ojos del animal vacilan y luego pasan de largo. Miran de lado. Miran sin ver más allá de los barrotes. Escudriñan mecánicamente. Están inmunizados contra el encuentro porque ya nada puede ocupar un lugar en *central* en su interés.

Aquí reside la consecuencia última de su marginación. Aquella mirada entre el hombre y el animal, que probablemente desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la sociedad humana y con la que, en cualquier caso, habían vivido todos los hombres hasta hace menos de un siglo, esa mirada se ha extinguido. El visitante que acude al zoo sin compañía está completamente solo cuando mira a todos y cada uno de los animales. En cuanto a las masas, pertenecen a una especie que ha acabado por quedar aislada.

La cultura del capitalismo no puede reparar hoy esa pérdida histórica a la que los zoos constituyen un monumento.

1977



INFORME PARA UNA ACADEMIA

FRANZ KAFKA*

◆ Honorables señores de la Academia!

Es para mí un gran honor seguir su invitación para presentar mi informe a la Academia sobre mi anterior vida simiesca.

Pero, desgraciadamente, no puedo corresponder a sus peticiones en ese sentido. Ya han pasado casi cinco años desde que me desvinculé de mi condición de primate, un período de tiempo que quizás resulte breve mirando el calendario, pero que fue terriblemente largo de recorrer, especialmente en la forma que yo lo hice, acompañado por hombres eximios en cada tramo, consejos, ovaciones, música de orquesta aunque siempre estuviera solo en realidad, dado que todos los que me acompañaban se quedaban, digámoslo con lenguaje figurado, tras la barrera. Todo esto habría sido impensable si yo, testarudo, hubiera preferido seguir aferrándome a mis orígenes y recuerdos de juventud. Justo esa renuncia a toda esa testarudez fue la magna regla que me impuse yo mismo; yo, un mono libre, me sometí a ese yugo. Precisamente por esto, no obstante, los recuerdos desaparecen cada vez más. Si desde el principio, en caso de que así lo hubiesen deseado los hombres, se hubiera conservado abierto el camino de vuelta a través de la gran puerta que el cielo crea sobre la tierra, mi progresivo y violento desarrollo se habría vuelto más estrecho y asfixiante; me encontraba mucho mejor y más integrado en el mundo humano, la tormenta que llegaba hasta mí desde el pasado se suavizaba; ahora es tan solo una corriente de aire que enfría mis talones, y ese agujero distante por el que sopla el aire y que yo crucé también es ahora tan pequeño que, si tuviera fuerza y voluntad para volver, habría de desollarme la piel para poder pasar. Dicho con total franqueza, por mucho que me guste utilizar imágenes para estas cosas, dicho con toda sinceridad: ¡Su condición simiesca, señores, en caso de que cuenten con algo similar a sus espaldas, no puede resultarles más rara que a mí la mía! Pero el talón le cosquillea a todo el que camina por la tierra: tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles.



* Franz Kafka, *Franz Kafka narrativa completa* (Porriño: Plutón Ediciones, 2023), 797-804.

Sin embargo, aunque de forma limitada, creo que seré capaz de contestar a su pregunta, y lo haré encantado. Dar la mano fue lo primero que aprendí. Dar la mano es una muestra de sinceridad. Por eso deseo que hoy, cuando estoy en el punto álgido de mi carrera, ese sincero apretón de manos quede reflejado en la sinceridad de mis palabras. No creo que pueda atribuir nada nuevo a la Academia y temo que quedaré atrasado en lo que respecta a sus expectativas y respecto a lo que me es imposible revelar, aun con mi mejor voluntad; de todas maneras, enseñaré las directrices gracias a las que un primate pudo adentrarse en la vida humana y quedarse en ella sólidamente. No sería capaz de decir lo que sigue a continuación si no tuviera tanta seguridad en mí mismo y si mi lugar en todos los grandes escenarios de Variedades del mundo civilizado no hubiera quedado afianzado hasta ser inalterable.

Nací en Costa de Oro. Para los detalles de cómo fui capturado, preciso de informes ajenos.

Una expedición de caza dispuesta por la empresa Hagenbeck —con el patrón, por lo demás he vaciado más de una buena botella de vino tinto desde entonces— acechaba oculta tras los arbustos junto a la orilla de un río, cuando yo me acerqué a beber por la noche, en medio de mi grupo. Dispararon. Solo acertaron a darme a mí: recibí dos disparos. Uno en la mejilla, no fue grave. Me dejó una gran cicatriz roja sin pelo, que hizo que me diesen el apodo asqueroso e inexacto de Pedro el Rojo, digno invento de un mono, como si la única diferencia con el primate amaestrado Pedro, fallecido no hace mucho, fuese la mancha roja en la mejilla. Digo esto solo de paso.

El segundo disparo me dio debajo de la cadera. Fue grave, este tiene la culpa de que aún cojee algo. Recientemente leí en un artículo, escrito por alguno de los diez mil galgos que se abalanzaban sobre mí desde los periódicos, que no se ha suprimido del todo mi naturaleza simiesca y que la prueba es que, cuando me visitan me agrada bajarme los pantalones para enseñar la cicatriz. A este tipo deberían cortársele todos los dedos de la mano con la que escribe. Puedo bajarme los pantalones delante de quien yo quiera, no se verá otra cosa que una piel bien cuidada y la cicatriz —escojamos aquí un adjetivo determinado para un fin determinado, pero que no debe malinterpretarse—, la cicatriz, digo, de un tiro denigrante. No hay nada que esconder, está todo a la vista. Cuando se refiere a la verdad, cualquier interesado lanza por la borda incluso sus modales más finos. Si fuese al contrario y ese periodista se bajase los pantalones cuando viene de visita, todo tendría un aspecto muy diferente y quiero destacar como gesto razonable que no lo haga. Pero ¿entonces que me deje tranquilo con su delicadeza?

Tras recibir aquellos tiros —y aquí empiezan mis propios recuerdos—, desperté atrapado en una jaula colocada en el entrepuente de un vapor de Hagenbeck. La jaula no contaba con cuatro lados enrejados sino tres, pegados a una caja; la caja, por tanto,



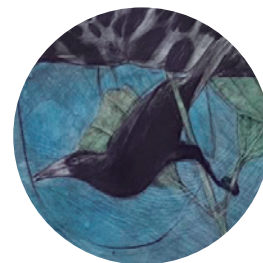
era el cuarto lado. Era demasiado baja para poder ponerse en pie y demasiado estrecha para sentarse por lo que me quedaba en cuclillas, con las rodillas agitadas por continuos temblores, y seguramente prefería no ver a nadie y solo quedarme a oscuras, girado hacia la caja, mientras se clavaban en mi espalda los barrotes. Se considera que es mejor encerrar a los animales salvajes así, al menos al principio, y yo no puedo negar hoy, sirviéndome de mi experiencia, que, en un sentido humano, realmente así es.

Pero en esos instantes no pensaba en ello. Por primera vez en mi vida no tenía una salida, por lo menos, de frente era imposible; delante de mí encontré una pequeña ranura entre dos tablas, y la recibí con los benditos aullidos de la irracionalidad, pero ese espacio no era suficiente como para meter el rabo y, por mucha fuerza que tuviera, no podría agrandarlo de ninguna manera.

Según me explicaron más tarde, parece que hico poco ruido, lo que no era usual, por eso pensaron que moriría pronto o que, si conseguía pasar el período crítico, sería apto para ser amaestrado. Sobreviví. Sollozos ahogados, la búsqueda dolorosa de pulgas, apáticos lametones a un coco, golpetear la caja con la cabeza, mostrar la lengua cuando se aproximaba alguien: estas fueron mis ocupaciones principales en mi nueva vida. Pero hiciera lo que hiciera, siempre tenía la misma convicción: no hay salida. Como es lógico, ahora únicamente puedo manifestar esos sentimientos simiescos con palabras humanas y que así conste, pero, aunque ya me sea imposible llegar a la antigua verdad simiesca, por lo menos mi descripción va en esa dirección, eso es indudable.

Había tenido tantas salidas hasta ese momento, pero ahora ninguna. Estaba encerrado. Si me hubieran apuntalado, no habría sido menor mi libertad. ¿Por qué? Si te pica entre los dedos del pie, no sabrás la razón. Si el barrote *me* aprieta tanto en la espalda que sientes que te parte por la mitad, no sabrás la razón. No tenía salida alguna, así que me tendría que buscar una, dado que no podía vivir sin ella. Observando siempre las tablas de esa caja habría acabado muriendo sin más. Pero el destino de los monos de Hagenbeck es mirar la caja, bueno, en ese caso dejaría de ser un mono. Un pensamiento hermoso y claro, que tuve que idear en el estómago, pues los monos piensan solo con este.

Temo que no se comprenda bien lo que quiero decir con la palabra “salida”. Uso la palabra en su sentido más habitual y normal. No empleo el término «libertad» a propósito. No me refiero a ese gran sentimiento de libertad hacia todas las direcciones. Como primate lo experimenté y he conocido seres humanos que lo deseaban. Pero en lo que a mí se refiere, no he reclamado libertad ni en aquel momento ni ahora. Dicho sea de paso: con la libertad los hombres se engañan cada mañana entre ellos muy a menudo. Y así como la libertad corresponde a los sentimientos más elevados, el fraude correspondiente equivale al mismo nivel. Frecuentemente, cuando trabajaba en las Variedades, veía, antes de salir a escena, cómo una pareja artística hacía ejercicios sobre el trapecio allá arriba.



Se balanceaban, daban vueltas, saltaban, quedaban colgados en el aire sostenidos por los brazos, uno de ellos sujetaba al otro por el pelo con la boca. “Eso también es libertad humana», pensé, «movimiento soberano”. ¡Ay, ironía de la sagrada naturaleza! No restaría nada en pie frente a las risas de toda la especie simiesca ante tal visión.

No, no era libertad lo que quería. Solamente una salida: hacia la derecha, la izquierda, hacia cualquier dirección, no pedía nada más. Si la salida fuera tan solo una falsedad, bueno, mi petición era pequeña, así que esta no podría ser más grande. ¡Salir adelante! ¡Salir adelante! Pero no quedarme allí quieto con los brazos levantados, apretado en una caja.

Hoy lo veo claro, no habría salido si no hubiera logrado mantener la calma. Y, honestamente, todo cuanto soy hoy se lo debo a la serenidad que me inundó en el barco, pasados los primeros días. Pero esa tranquilidad, a su vez, era también obra de la tripulación del barco.

Son buenas personas, a pesar de todo. Aún hoy me gusta recordar el sonido de sus pasos pesados que, en ese entonces, resonaban en mi estado de adormecimiento. Acostumbraban a empezar cualquier actividad con extrema lentitud. Si uno quería restregarse los ojos, alzaba la mano como si se sujetase un peso con ella. Sus bromas eran groseras pero cariñosas. Sus risas se juntaban siempre con una tos que parecía peligrosa pero que no tenía importancia. Siempre tenían algo para escupir en la boca y les daba igual hacia dónde lo hacían. Se quejaban siempre de que mis pulgas saltaban sobre ellos, pero esto no los hacía enfadarse conmigo; sabían que en mi piel habían pulgas y que estas saltaban, con eso se satisfacían. Cuando no estaban de servicio, algunos se sentaban a veces en derredor mío, entonces apenas hablaban, solo farfullaban entre ellos; fumaban en pipa tirados sobre cajas; en cuanto me movía mínimamente se golpeaban la rodilla y, de tanto en tanto, uno tomaba un bastón y me rascaba donde me gustaba. Si hoy me hicieran una invitación para una travesía en ese barco, la rechazaría firmemente, pero con la misma firmeza afirmo que no solo guardo malos recuerdos de ese tiempo.

La serenidad que adquiría en la compañía de aquellas personas es la que me impidió intentar fugarme. Visto desde este momento, me da la sensación de que presintiera que necesitaba una salida si quería seguir vivo, pero que tal salida no era posible hallarla a través de la huida. No sé si en realidad era posible escapar, yo lo creo, a un mono siempre debería resultarle posible huir. Con los dientes que tengo ahora, debo poner mucho cuidado al morder unas simples nueces, pero en aquel entonces habría podido romper el candado de la jaula con los dientes. No lo hice. ¿Qué habría conseguido con ello? Me habrían vuelto a capturar en cuanto sacara la cabeza y habría sido encerrado en una jaula mucho peor; o quizás habría huido yendo directamente hacia otros animales, por ejemplo, hacia una serpiente gigante, que me habría asfixiado con su abrazo mortal; o a lo mejor

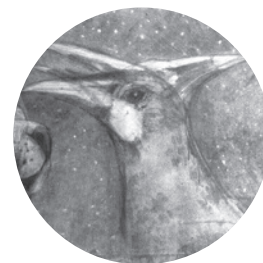


habría llegado hasta la cubierta para saltar por la borda, entonces el océano me habría mecido por un rato y después me habría ahogado. Actos desesperados. Yo no razonaba como los humanos, pero, gracias a ese ambiente, me comporté como si pudiera hacerlo.

No razonaba, pero lo contemplaba todo con gran quietud. Veía ir y venir a los hombres, siempre las mismas caras, los mismos movimientos, a menudo me parecía como si todos fueran el mismo hombre. Este hombre o esos hombres caminaban sin preocupaciones. A mi mente llegó un gran objetivo. Nadie me prometía que si me transformaba en lo que ellos eran retirarían los barrotes. Nadie hace promesas que no puede cumplir. Pero si se cumplen, las promesas llegarán después, y, además, justo allí donde anteriormente se habían buscado inútilmente. Pero no había nada en aquellos hombres que me convenciera. Si hubiera sido un amante de la libertad antes mencionada, seguro que habría optado por el océano antes que la salida que aparecía en la mirada enturbiada de aquellos hombres. Sin embargo, los había estado contemplando mucho antes de que empezara a pensar en estas cosas, si, acumular tantas observaciones fue lo que me impulsó en una dirección determinada.

Resultaba tan fácil imitar a la gente. Aprendí a escupir en los primeros días, la única diferencia residía en que yo me lamía el rostro tras hacerlo y ellos no. Muy pronto fumé la pipa como un viejo; si apretaba la cazoleta con los pulgares, había gritos de alegría en el entrepuesto; solamente me faltó entender la diferencia entre la pipa vacía y llena durante mucho tiempo.

El mayor esfuerzo fue la botella de aguardiente. Su simple olor me torturaba; me obligué con fuerza, pero fueron largas semanas antes de que superara la repulsión. Es raro, esas luchas internas se tornaban más en serio que cualquier otra de mis exhibiciones. No distingo a la gente en mis recuerdos, pero había uno que venía a menudo, unas veces solo, otras con sus compañeros, de noche o de día, y a distintas horas. Se ponía frente a mí con la botella y quería enseñarme. No me entendía y quería descifrar el misterio de mi ser. Descorchaba despacio la botella y después me miraba para comprobar si comprendía; tengo que admitir que lo que miraba con una atención cada vez más salvaje. Ningún maestro humano hallará en el mundo un alumno tan ansioso como aquel. Tras descorchar la botella, se la llevaba a la boca, yo la seguía con la mirada, él asentía, contento conmigo, y se llevaba la botella a los labios; yo, satisfecho con mi lento progresar, me rascaba, gruñendo contento, todas las zonas de mi cuerpo que lo requiriesen; él se alegraba y daba un trago a la botella; yo, impaciente y desesperado por copiarle, me ensuciaba en la jaula, lo que le provocaba, de nuevo, gran satisfacción; y después alejaba la botella de sí y volvía a llevársela a la boca con ímpetu; acto seguido bebía, inclinando exageradamente la botella por su afán didáctico, y la vaciaba de un trago. Yo, cansado por el excesivo afán, ya no



podía seguirle y me colgaba, cansado como estaba, de los barrotes, mientras él acababa la clase teórica tocándose el estómago y riéndose con sarcasmo.

Luego empezaban los ejercicios prácticos. ¿No me hallaba cansado ya por la teoría? Sí, demasiado, pero eso era parte mi destino. Así que sujetaba la botella lo mejor que podía, la descorchaba con temblores; con los buenos resultados sentía cómo iba teniendo fuerzas nuevas poco a poco; alzaba la botella, fiel reflejo de mi maestro, la ponía en mis labios... y la lanzaba con repulsión, con repugnancia, a pesar de que estaba vacía y solamente mantenía el olor, pero no lo aguantaba y la lanzaba con asco al suelo. Una gran decepción de mi maestro, y una gran decepción de mí mismo. Ni a él ni a mí nos contentaba el que tras haber lanzado la botella no olvidara frotarme diligentemente el estómago y reír con sarcasmo.

Así acabó la clase muy a menudo. Y para honra de mi maestro he de decir que jamás se enfadó conmigo. Aunque de tanto en tanto aplicaba la pipa ardiendo a mi piel, en algún lugar al que yo no solía llegar, y la dejaba hasta que empezaba a arder, después, no obstante, él mismo apagaba las flamas con su enorme mano; no se enfadaba conmigo, solamente veía que los dos luchábamos en el mismo equipo contra la naturaleza simiesca y yo me llevaba la peor parte.

Pero qué victoria para él y para mí cuando, una noche, frente a un buen círculo de espectadores —quizá era una fiesta, ya que se escuchaba música de gramófono y un oficial paseaba por entre la gente—, alguien, sin fijarse, dejó una botella de aguardiente delante de mi jaula y lo la agarré, mientras los presentes me observaban cada vez más atentos, después la descorché tal y como había aprendido, la puse en mi boca y, sin dudar, sin rechazarla, como si fuera un bebedor con experiencia, girando los ojos, la garganta llena de líquido, me la bebí entera y de verdad; lancé la botella, ya no con desespero sino como un artista, aunque es verdad que olvidé frotarme el estómago. Pero fue porque no podía ser de otra manera, porque algo dentro de mí peleaba por salir, porque mis sentidos estaban alterados. Acto seguido grité: “¡Hola!”. Era un sonido humano, nada más salir de mis labios, la gente a mi alrededor dio un salto y su eco fue: “¡Escuchad, ha hablado!”. Esas palabras, para mí, fueron como un beso en todo mi sudado cuerpo.

Lo repito, no me seducía copiar a los hombres; yo lo hacía porque estaba buscando una salida, por nada más. Pero con aquella victoria no se logró mucho. La voz volvió a fallarme muy rápido, solo volví a tenerla pasados varios meses. Mi repulsión por la botella se fortaleció. Sin embargo, sabía, de una vez por todas, la dirección en que debía avanzar.

Cuando me dejaron con el primer domador en Hamburgo, supe enseguida que tenía dos opciones: el jardín zoológico o las Variedades. No tuve dudas. Me dije: usa todas tus fuerzas para ir a las Variedades, esa es la salida, el zoológico es tan solo una nueva jaula. Si entras allí, estás acabado.



Y aprendí, señores. ¡Ay!, se aprende cuando es una obligación, se aprende sin miramientos. Me supervisaba a mí mismo con el látigo, me desgarraba la carne cuando oponía resistencia. Mi naturaleza de primate salía de mí con rabia, desarticulada, de forma que mi primer maestro casi se vuelve simiesco, renunció a continuar adiestrándome y fue ingresado en un manicomio. Felizmente estuvo allí un breve período.

Tuve muchos maestros, incluso varios a la vez. Cuando me sentí más seguro de mis capacidades y la opinión pública seguía mis avances; cuando, en definitiva, empezó a alumbrarse mi futuro, yo mismo contraté a mis maestros, los senté en cinco habitaciones contiguas y aprendí con todos a la vez, saltando constantemente de una habitación a otra.

¡Cómo progresaba! ¡Cómo digería mi cerebro los rayos del saber! No lo niego, me provocaba una gran felicidad. Pero también admito que no le di demasiada importancia, ni en aquel momento ni, mucho menos, ahora. Con un esfuerzo insólito en la historia de este planeta, llegué a la educación media de un europeo. Puede que eso no quiera decir nada en sí mismo, pero sí lo hace en cuanto me fue de ayuda para salir de la jaula y me dio esa salida especial, la salida del hombre. Hay una expresión muy adecuada en este contexto: «internarse en el bosque», eso es lo que hice, me interné en el bosque. No tenía más cominos, especialmente considerando que la libertad no era una opción.

Si pienso en mis avances y en la meta que me planteaba, no me quejo, pero tampoco estoy contento. Con las manos metidas en los bolsillos de los pantalones, la botella de vino encima de la mesa, me quedo reclinado en mi butaca y miro por la ventana. Si llega una visita, la recibo como se debe. Mi empresario se sienta en el recibidor, si le hablo, viene y escucha lo que le digo. Casi todas las noches hay actuación, y ya mis éxitos son insuperables. Si por la noche llego tarde de algún banquete o de reuniones científicas, y quiero estar cómodo en mi casa, allí me aguarda una chimpancé medio adiestrada y lo paso bien con ella a la manera simiesca. Durante el día no quiero verla: tiene la mirada perdida del animal amaestrado, eso solo lo reconozco yo y no lo soporto.

En general he logrado todo lo que quería. No puede decirse que no haya valido la pena. Por lo demás, no quiero que me valoren los hombres, solamente quiero esparcir el saber; me limito a dar información también a ustedes, respetables miembros de la Academia, también a ustedes tan solo les he dado información.



AXOLOT

JULIO CORTÁZAR*

Hubo un tiempo en que yo pensaba mucho en los *axolotls*. Iba a verlos al acuario del *Jardin des Plantes* y me quedaba horas mirándolos, observando su inmovilidad, sus oscuros movimientos. Ahora soy un axolotl.

El azar me llevó hasta ellos una mañana de primavera en que París abría su cola de pavoreal después de la lenta invernada. Bajé por el bulevar de Port-Royal, tomé St. Marcel y L'Hôpital, vi los verdes entre tanto gris y me acordé de los leones. Era amigo de los leones y las panteras, pero nunca había entrado en el húmedo y oscuro edificio de los acuarios. Dejé mi bicicleta contra las rejas y fui a ver los tulipanes. Los leones estaban feos y tristes y mi pantera dormía. Opté por los acuarios, soslayé peces vulgares hasta dar inesperadamente con los axolotls. Me quedé una hora mirándolos y salí, incapaz de otra cosa.

En la biblioteca Saint-Geneviève consulté un diccionario y supe que los axolotls son formas larvales, provistas de branquias, de una especie de batracios del género *amblistoma*. Que eran mexicanos lo sabía ya por ellos mismos, por sus pequeños rostros rosados aztecas y el cartel en lo alto del acuario. Leí que se han encontrado ejemplares en África capaces de vivir en tierra durante los períodos de sequía, y que continúan su vida en el agua al llegar la estación de las lluvias. Encontré su nombre español, *ajolote*, la mención de que son comestibles y que su aceite se usaba (se diría que no se usa más) como el de hígado de bacalao.

No quise consultar obras especializadas, pero volví al día siguiente al Jardín des Plantes. Empecé a ir todas las mañanas, a veces de mañana y de tarde. El guardián de los acuarios sonreía perplejo al recibir el billete. Me apoyaba en la barra de hierro que bordea los acuarios y me ponía a mirarlos. No hay nada de extraño en esto, porque desde un primer momento comprendí que estábamos vinculados, que algo infinitamente perdido y distante seguía sin embargo uniéndonos. Me había bastado detenerme aquella primera

* Julio Cortázar, "Axolot", en *Cuentos Completos I* (1994) (Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial, 2024), 400-404.

mañana ante el cristal donde unas burbujas corrían en el agua. Los axolotls se amontonaban en el mezquino y angosto (sólo yo puedo saber cuán angosto y mezquino) piso de piedra y musgo del acuario. Había nueve ejemplares, y la mayoría apoyaba la cabeza contra el cristal, mirando con sus ojos de oro a los que se acercaban. Turbado, casi avergonzado, sentí como una impudicia asomarme a esas figuras silenciosas e inmóviles aglomeradas en el fondo del acuario. Aislé mentalmente una, situada a la derecha y algo separada de las otras, para estudiarla mejor. Vi un cuerpecito rosado y como translúcido (pensé en las estatuillas chinas de cristal lechoso), semejante a un pequeño lagarto de quince centímetros, terminado en una cola de pez de una delicadeza extraordinaria, la parte más sensible de nuestro cuerpo. Por el lomo le corría una aleta transparente que se fusionaba con la cola, pero lo que me obsesionó fueron las patas, de una finura sutilísima, acabadas en menudos dedos, en uñas minuciosamente humanas. Y entonces descubrí sus ojos, su cara. Un rostro inexpresivo, sin otro rasgo que los ojos, dos orificios como cabezas de alfiler, enteramente de un oro transparente, carentes de toda vida, pero mirando, dejándose penetrar por mi mirada que parecía pasar a través del punto áureo y perderse en un diáfano misterio interior. Un delgadísimo halo negro rodeaba el ojo y los inscribía en la carne rosa, en la piedra rosa de la cabeza vagamente triangular, pero con lados curvos e irregulares, que le daban una total semejanza con una estatuilla corroída por el tiempo. La boca estaba disimulada por el plano triangular de la cara, sólo de perfil se adivinaba su tamaño considerable; de frente una fina hendedura rasgaba apenas la piedra sin vida. A ambos lados de la cabeza, donde hubieran debido estar las orejas, le crecían tres ramitas rojas como de coral, una excrecencia vegetal, las branquias, supongo. Y era lo único vivo en él, cada diez o quince segundos las ramitas se enderezaban rígidamente y volvían a bajarse. A veces una pata se movía apenas, yo veía los diminutos dedos posándose con suavidad en el musgo. Es que no nos gusta movernos mucho, y el acuario es tan mezquino; apenas avanzamos un poco nos damos con la cola o la cabeza de otro de nosotros; surgen dificultades, peleas, fatiga. El tiempo se siente menos si nos estamos quietos.

Fue su quietud la que me hizo inclinarme fascinado la primera vez que vi los axolotls. Oscuramente me pareció comprender su voluntad secreta, abolir el espacio y el tiempo con una inmovilidad indiferente. Después supe mejor, la contracción de las branquias, el tanteo de las finas patas en las piedras, la repentina natación (algunos de ellos nadan con la simple ondulación del cuerpo) me probó que eran capaz de evadirse de ese sopor mineral en el que pasaban horas enteras. “Sus ojos, sobre todo, me obsesionaban”. Al lado de ellos en los restantes acuarios, diversos peces me mostraban la simple estupidez de sus hermosos ojos semejantes a los nuestros. Los ojos de los axolotls me decían de la presencia de una vida diferente, de otra manera de mirar. Pegando mi cara al vidrio (a veces el guardián tosía inquieto) buscaba ver mejor los diminutos puntos áureos, esa



entrada al mundo infinitamente lento y remoto de las criaturas rosadas. Era inútil golpear con el dedo en el cristal, delante de sus caras; jamás se advertía. Los ojos de oro seguían ardiendo con su dulce, terrible luz; seguían mirándome desde una profundidad insondable que me daba vértigo.

Y sin embargo estaban cerca. Lo supe antes de esto, antes de ser un axolotl. Lo supe el día en que me acerqué a ellos por primera vez. Los rasgos antropomórficos de un mono revelan, al revés de lo que cree la mayoría, la distancia que va de ellos a nosotros. La absoluta falta de semejanza de los axolotls con el ser humano me probó que mi reconocimiento era válido, que no me apoyaba en analogías fáciles. Sólo las manecitas... Pero una lagartija tiene también manos así, y en nada se nos parece. Yo creo que era la cabeza de los axolotls, esa forma triangular rosada con los ojillos de oro. Eso miraba y sabía. Eso reclamaba. No eran *animales*.

Parecía fácil, casi obvio, caer en la mitología. Empecé viendo en los axolotls una metamorfosis que no conseguía anular una misteriosa humanidad. Los imaginé conscientes, esclavos de su cuerpo, infinitamente condenados a un silencio abisal, a una reflexión desesperada. Su mirada ciega, el diminuto disco de oro inexpresivo y sin embargo terriblemente lúcido, me penetraba como un mensaje: «Sálvanos, sálvanos». Me sorprendía musitando palabras de consuelo, transmitiendo pueriles esperanzas. Ellos seguían mirándome inmóviles; de pronto las ramillas rosadas de las branquias se enderezaban. En ese instante yo sentía como un dolor sordo; tal vez me veían, captaban mi esfuerzo por penetrar en lo impenetrable de sus vidas. No eran seres humanos, pero en ningún animal había encontrado una relación tan profunda conmigo. Los Axolotl eran como testigos de algo, y a veces como horribles jueces. Me sentía innoble frente a ellos; había una pureza tan espantosa en esos ojos transparentes. Eran larvas, pero larva quiere decir máscara y también fantasma. Detrás de esas caras aztecas, inexpresivas y sin embargo de una crueldad implacable, ¿qué imagen esperaba su hora?

Les temía. Creo que de no haber sentido la proximidad de otros visitantes y del guardián, no me hubiese atrevido a quedarme solo con ellos. “Usted se los come con los ojos”, me decía riendo el guardián, que debía suponerme un poco desequilibrado. No se daba cuenta de que eran ellos los que me devoraban lentamente por los ojos en un canibalismo de oro. Lejos del acuario no hacía más que pensar en ellos, era como si me influyeran a distancia. Llegué a ir todos los días, y de noche los imaginaba inmóviles en la oscuridad, adelantando lentamente una mano que de pronto encontraba la de otro. Acaso sus ojos veían en plena noche, y el día continuaba para ellos indefinidamente. Los ojos de los axolotls no tienen párpados.

Ahora sé que no hubo nada de extraño, que eso tenía que ocurrir. Cada mañana al inclinarme sobre el acuario el reconocimiento era mayor. Sufrían, cada fibra de mi cuerpo alcanzaba ese sufrimiento amordazado, esa tortura rígida en el fondo del agua. Espiaban



algo, un remoto señorío aniquilado, un tiempo de libertad en que el mundo había sido de los axolotls. No era posible que una expresión tan terrible que alcanzaba a vencer la inexpresividad forzada de sus rostros de piedra, no portara un mensaje de dolor, la prueba de esa condena eterna, de ese infierno líquido que padecían. Inútilmente quería probarme que mi propia sensibilidad proyectaba en los axolotls una conciencia inexistente. Ellos y yo sabíamos. Por eso no hubo nada de extraño en lo que ocurrió. Mi cara estaba pegada al vidrio del acuario, mis ojos trataban una vez más de penetrar el misterio de esos ojos de oro sin iris y sin pupila. Veía de muy cerca la cara de un axolotl inmóvil junto al vidrio. Sin transición, sin sorpresa, vi mi cara contra el vidrio, en vez del axolotl vi mi cara contra el vidrio, la vi fuera del acuario, la vi del otro lado del vidrio. Entonces mi cara se apartó y yo comprendí.

Sólo una cosa era extraña: seguir pensando como antes, saber. Darme cuenta de eso fue en el primer momento como el horror del enterrado vivo que despierta a su destino. Afuera, mi cara volvía a acercarse al vidrio, veía mi boca de labios apretados por el esfuerzo de comprender a los axolotls. Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. Él estaba fuera del acuario, su pensamiento era un pensamiento fuera del acuario. Conociéndolo, siendo él mismo, yo era un axolotl y estaba en mi mundo. El horror venía —lo supe en el mismo momento— de crearme prisionero en un cuerpo de axolotl, transmigrado a él con mi pensamiento de hombre, enterrado vivo en un axolotl, condenado a moverme lúcidamente entre criaturas insensibles. Pero aquello cesó cuando una pata vino a rozarme la cara, cuando moviéndome apenas a un lado vi a un axolotl junto a mí que me miraba, y supe que también él sabía, sin comunicación posible pero tan claramente. O yo estaba también en él, o todos nosotros pensábamos como un hombre, incapaces de expresión, limitados al resplandor dorado de nuestros ojos que miraban la cara del hombre pegada al acuario.

Él volvió muchas veces, pero viene menos ahora. Pasa semanas sin asomarse. Ayer lo vi, me miró largo rato y se fue bruscamente. Me pareció que no se interesaba tanto por nosotros, que obedecía a una costumbre. Como lo único que hago es pensar, pude pensar mucho en él. Se me ocurre que al principio continuamos comunicados, que él se sentía más que nunca unido al misterio que lo obsesionaba. Pero los puentes están cortados entre él y yo porque lo que era su obsesión es ahora un axolotl, ajeno a su vida de hombre. Creo que al principio yo era capaz de volver en cierto modo a él —ah, sólo en cierto modo—, y mantener alerta su deseo de conocernos mejor. Ahora soy definitivamente un axolotl, y si pienso como un hombre es sólo porque todo axolotl piensa como un hombre dentro de su imagen de piedra rosa. Me parece que de todo esto alcancé a comunicarle algo en los primeros días, cuando yo era todavía él. Y en esta soledad final, a la que él ya no vuelve, me consuela pensar que acaso va a escribir sobre nosotros, creyendo imaginar un cuento va a escribir todo esto sobre los axolotls.



LOS DOS MONOS DE BRUEGHEL

WISŁAWA SZYMBORSKA*

Este es mi gran sueño del examen final:
en la venta hay dos monos encadenados.
Detrás de la venta vuela el cielo
y se baña el mar.

Es el examen de historia de la gente.
Tartamudeo y me confundo.

Con la mirada fija, un mono, irónico, me escucha
—el otro como que dormita—,
y cuando a la pregunta le sigue el silencio,
me sopla la respuesta
con discreto sonido de cadenas.



* Wisława Szymborska, "Llamando al yeti" [1957], en *Poesía no completa*, trad. Gerardo Beltrán y Abel A. Murcia Soriano (México: FCE, 2008), 62.

LOS DOS GATOS

LUIS VIDALES*

El gato y su sombra. Son dos gatos —pero en realidad no es más que uno—. Esto me explica la divinidad. La sombra es un gato más enigmático. Es más gato. Así debieran ser todos los gatos. Untados a la pared. Sería bello verlos andar. Entonces tampoco podría dejar un gato arqueado de señal hasta donde he leído. Pero podría detenerlo en la pared y fijarle debajo un tomito de almanaque. Un almanaque es un pequeño tratado de filosofía. He intentado hacer una definición. ¡Es tan peligroso! Pero —afortunadamente para mí— el gato ha desbaratado mis ideas —de un salto— y se ha echado en la poltrona —sobre su sombra—.

De un envoltorio de piel —que parece como si una mujer lo hubiera dejado sobre la poltrona— sube una musiquilla constipada.

Ahora todo ha quedado en silencio. He visto la musiquilla desteñirse en el aire como un color.



* Luis Vidales, “Estampillas” [1926], en *Suenan timbres & 13 textos testimoniales* (Bogotá: LETRA A LETRA y DO-MINGO ATRASADO, 2017), 137.

SUPER-CIENCIA

LUIS VIDALES*

Por medio de los microscopios
los microbios
observan a los sabios.



* Luis Vidales, "Curva" [1926], en *Suenan timbres & 13 textos testimoniales* (Bogotá: LETRA A LETRA y DOMINGO ATRASADO, 2017), 65.

COLABORADORES

ÁLVARO DANIEL REYES GÓMEZ

Psicoanalista. Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Magíster en Literatura, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Director de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Director de la revista *Desde el Jardín de Freud* entre 2022-2025. Autor del libro *Análisis documental en torno a la pedagogía hospitalaria* y de varios artículos y reseñas en revistas especializadas.

e-mail: adreyesg@unal.edu.co

ANDREA CATALINA ZÁRATE COTRINO

Psicoanalista. Doctora en Filosofía, de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofa, de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente ocasional en la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, de la Universidad Nacional de Colombia. Autora de varios artículos y escritos, publicados en revistas y libros especializados.

e-mail: andrea.zarate@gmail.com

BELÉN DEL ROCÍO MORENO CARDOZO

Psicoanalista. Psicóloga, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Especialista en Psicología Clínica, Universidad de los Andes. Magíster en Literatura Hispanoamericana, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá. Miembro fundador de la Asociación de Psicoanálisis de Bogotá (*Analítica*). Profesora invitada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Editora de la revista *Desde el Jardín de Freud*. Autora de los libros *Las cifras del azar: una lectura psicoanalítica de la obra de Álvaro Mutis* (1998); *Goces al pie de la letra* (2008), y *Adivinar en la carne la verdad. Goce y escritura en la obra de Clarice Lispector* (2010). Curadora y coautora de *Cartografía verbal del odio en Colombia. Un manual para desarmar las palabras* (2024).

e-mail: bdmorenoc@unal.edu.co

CAMILO ALFONSO SALAZAR FLÓREZ

Filósofo de la Universidad Industrial de Santander, Colombia. Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y Magister en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, de la Universidad Nacional de Colombia. Candidato a Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente trabajando como docente en escuela rural de Santander.

e-mail: camilo.alfonso2226@gmail.com

CATERINA YANET RAE

Licenciada en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Especialista en Psicología Clínica (otorgado por el Min. de Salud Arg.). Magister en Salud Pública (UNC). Psicoanalista con trayectoria laboral tanto en el ámbito público de la Ciudad Autónoma de Bs. As., como en lo privado (de forma particular y en instituciones de salud). Actualmente psicóloga de planta permanente de Sala de Internación del Hospital de emergencias psiquiátricas T. de Alvear. Supervisora e Instructora de residentes rotantes.

e-mail: raecaterina@gmail.com

CATHERINE JOYE BRUNO

Psicoanalista radicada en París. Es miembro de la asociación de psicoanálisis *Le pari de Lacan* (LPL) y se desempeña como directora de la revista *Psychanalyse Yetu*.

e-mail: joyebruno.paris@orange.fr

DAMIÁN LABORDE

Psicoanalista. Autor del libro *Ensayos Psicoanalíticos: Indecibles*. Ha colaborado en varios libros y es autor de numerosos artículos. Participa activamente en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis. Miembro de Clínica del Cartel, Movimiento de Psicoanálisis de Mar del Plata, Argentina.

e-mail: damianlab@gmail.com

DIEGO ENRIQUE LONDOÑO PAREDES

Doctor en psicología y Magíster en Psicopatología, prácticas clínicas y criminología de la Université Rennes 2, Rennes, Francia. Docente de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, y docente investigador de la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad Manuela Beltrán. Investigación en psicoanálisis, estructuras clínicas, psiquiatría y filosofía de la mente.

e-mail: delondono@unal.edu.co

DIÓGENES MAURICIO IPUZ CHACÓN

Psicoanalista. Graduado en medicina de la Universidad de los Andes. Graduado en Psicología. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación “Psicoanálisis y Filosofía”, adscrito a la Escuela de Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Participante del grupo de estudios sobre “Topología” adscrito a Analítica, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá. Con práctica clínica privada en la ciudad.

e-mail: dmipuzc@unal.edu.co

HÉCTOR DEPINO

Psicólogo clínico de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Psicoanalista. Profesor titular de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la comisión directiva de “Letra”, Institución Psicoanalítica, Buenos Aires. Autor de publicaciones como: *Diez años en la lectura de Jaques Lacan* (2000).

e-mail: hdepino@yahoo.com.ar

IVÁN MAURICIO PATIÑO MOSCOSO

Diseñador Industrial. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura por la Universidad Nacional de Colombia. Sus trabajos e investigaciones están relacionadas con el campo de la creación, del arte, del patrimonio cultural y de sus implicaciones con lo político, así como las pesquisas relativas al ámbito de las subjetividades y a las formalizaciones discursivas que las posibilitan.

e-mail: impatinom@unal.edu.co

JEAN-MICHELE GENTIZON

Psicoanalista y Psiquiatra radicado en París, Francia. Se desempeña como clínico hospitalario y participa en espacios de transmisión y reflexión en torno a la clínica psiquiátrica y el psicoanálisis. Es fundador y director de Éditions des Crépuscules, editorial independiente dedicada al ensayo, la literatura y el pensamiento contemporáneo. Autor y editor de diversos textos que articulan clínica, escritura y experiencia subjetiva, entre ellos *De la lycanthropie* y *Jean Daive, un décompte* (2020).

e-mail: jeanmichelgentizon@gmail.com

JORGE HERNANDO PACHECO GÓMEZ

Doctorando en filosofía, Universidad de Chile; tesis sobre la diferenciación de la psicología de Nietzsche frente a las escuelas vienesas de psicoterapia. Miembro del *Athens Institute for Education and Research*, en Psicología y Filosofía. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Nacional de Colombia. Autor de, entre otros artículos: "Philosophy and Paranoia of Genius: Un-veiled of Reality?", *XXIII World Congress of Philosophy*, Virginia, EE. UU. (2018) y "Axiogenialidad", *Aporia. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 15, Chile.

e-mail: jhpachecog@unal.edu.co

LEANDRO DRIVET

Psicoanalista. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Investigador adjunto del CONICET. Profesor titular ordinario en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Investiga temas comunes a la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias sociales. Además de otros artículos en esta revista, publicó recientemente: "El aislamiento del inconsciente en el pensamiento habermasiano. Aportes psicoanalíticos para una teoría de la acción comunicativa ampliada", "Lo onírico es lo político. Sobre la interpretación cultural de los sueños", y "Pandemia (y rebelión) en la granja. Reflexiones sobre la renegación de la afrenta biológica del narcisismo humano universal, y sus implicancias ecológicas".

e-mail: leandrodrivet@gmail.com

MARGARITA HERNÁNDEZ CORREA

Licenciada en Psicología. Maestra en Literatura y creación literaria por la Casa Lamm, México D. F., México. e-mail: hc_mega@yahoo.com.mx

MAXIMILIANO CONSENTINO

Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Psicología por la misma universidad. Docente en Psicoanálisis: Escuela Francesa II. Psicólogo en el Servicio de Psicología de la Universidad de Buenos Aires en el Hospital de Clínicas "José de San Martín". Investigador en formación en Proyecto UBACYT: "La noción de goce en la obra de Lacan a partir de los cuatro discursos, las fórmulas de la sexuación y el nudo borromeo", dirigido por el Dr. Pablo Muñoz.

e-mail: maximiliano.cosentino@gmail.com

MIGUEL ANTONIO HUERTAS SÁNCHEZ

Artista plástico, Magíster en Historia y Teoría de la Arquitectura y el Arte y Doctor en Arte y Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Interesado en el dibujo como actividad primordial de la conciencia y por los problemas de la historia; en esta confluencia se sitúan los problemas de constitución de sentido que definen el carácter político de su obra, que en muchos casos hace énfasis en una dimensión documental. De otro lado, y muy relacionado con la perspectiva anterior, su campo de investigación permanente es la educación artística, sus historias, las genealogías y las políticas que han construido sus cánones y discursos sobre la experiencia humana, en permanente tensión con el poder.

e-mail: mahuertass@unal.edu.co

PILAR GONZÁLEZ RIVERA†

Psicoanalista. Psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia. DEA en Psicoanálisis, Universidad de París VIII. Fue autora del libro *De parir son capaces todas las mujeres, de matar a sus hijos, no* (2005). Publicó diversos artículos y realizó traducciones de temas psicoanalíticos.

e-mail: pigorí6@hotmail.com

SERGIO J. AGUILAR ALCALÁ

Doctorante en Comunicación de la UNAM, México. Se dedica al psicoanálisis y a la investigación académica en las áreas de cruce entre el cine, el psicoanálisis y la comunicación. Cuenta con varias publicaciones académicas y ejerce la docencia universitaria desde 2014. Su obra académica puede consultarse en línea. e-mail: sergio.aguilaralcala@gmail.com

SARA HERRERA FONTÁN

Artista Plástica de la Universidad de Antioquia. Vive y trabaja en Medellín. Ha participado en distintas exposiciones colectivas en varias salas de la ciudad, como el Museo de Antioquia, el MAMM, entre otras. También ha participado en muestras nacionales e internacionales. Fue seleccionada para participar en el pabellón Artecámara de ArtBo en el año 2016. Ha sido invitada a exponer individualmente en La Galería de La Oficina y la Galería Oliver Debré de la Alianza Francesa de Medellín. Obtuvo el segundo premio de los Premios Nacionales de Cultura de la Universidad de Antioquia en el 2008 y una de las becas para la creación otorgada por la Alcaldía de Medellín en el 2013.

El desarrollo de su obra ha girado en torno a las complejas relaciones de los seres humanos con la naturaleza en el mundo contemporáneo al trabajar esta problemática desde distintas perspectivas. Investiga la construcción de sentido en nuestra relación con el mundo, explorando cómo los marcos filosóficos han moldeado nuestra percepción de lo sagrado y nuestra forma de habitar el entorno. Su trabajo busca imaginar otros modos de existencia, en los que la separación entre lo humano y lo no humano se disuelve en un tejido de interdependencias. A través de la pintura, explora formas de pensamiento mítico no jerárquico, donde seres, materias y fuerzas coexisten en una continuidad. Le interesa la memoria de lo que aún no ha sido y la posibilidad de descubrirlo. e-mail: herrera.sara@gmail.com

TANIA ROELEN

Psicoanalista, psiquiatra, antropóloga. Ejerce en Francia en un centro médico psicopedagógico de la APSI, en el Val-de-Marne, y en consultorio privado en París. Miembro de la ALI. Ha vivido en Colombia entre 1989 y 2008, en el Orinoco del 1989 al 1991. e-mail: tania.roelens@gmail.com

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPÓSITO Y ALCANCE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el Jardín de Freud está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección “psicoanálisis, subjetividad y cultura” y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptuado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o de los autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (entre 100 y 150 palabras) y de 5 a 10 palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Las referencias deben ir en notas a pie de página numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursivas.
4. Nombre de la serie sin cursivas (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): ¹ Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consultado noviembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:

Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...

El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario...

- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto es voz y no solo *auxiliar* de la voz"¹.
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociaux. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el Jardín de Freud s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines que s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au dépourvu, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el Jardín de Freud ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) «article approuvé», b) «validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés», ou c) «article rejeté». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Éléments d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (entre 100 et 150 mots) et 5 à 10 mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer par un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des œuvres citées doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'expliquer.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: ¹Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consulté novembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:
Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...
Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...
- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer...) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer: 'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appelle juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz"¹.
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alignées à gauche, renfoncées et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuelle. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contraire, le contenu de cette revue a une license Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 4.0, disponible sur le site: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the junction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalysts, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines.

The margins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right

Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (100-150 words), and 5-10 keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16^a. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in <http://ed.chicagomanualofstyle.org>. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.

9. Publisher and year of publication.
10. Number of pages (if this if it is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N): ¹ Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscenité a l'autotochtonie subjetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscenité a l'autotochtonie subjetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (visited november 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan,

and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:

By "acting", I understand solely the conceptual category...

The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...

- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French machurer, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"¹.
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sans-serif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [...] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 4.0, which can be consulted in <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Los compromisos éticos de la revista *Desde el Jardín de Freud* conciernen, en primer lugar, al propósito de hacer avanzar y divulgar el pensamiento psicoanalítico a través de la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, que aporten desde la investigación, la indagación clínica y la reflexión teórica. Prestará particular atención a los fenómenos ubicados en la intersección sujeto, inconsciente y cultura, y al análisis del lazo social en la contemporaneidad.

Desde esta perspectiva la revista propondrá sus convocatorias, seleccionará los artículos, las reseñas y la antología, y cuidará el proceso editorial, garantizando la recepción y evaluación de los artículos dentro de las pautas para autores y evaluadores, que a continuación definimos, siguiendo las orientaciones del *Committee on Publication Ethics* (COPE) en lo que atañe a las buenas prácticas de publicación y a la resolución de posibles conflictos.

Desde el Jardín de Freud se compromete a respetar el estilo de la escritura de los trabajos aprobados, a editarlos y hacerlos circular por los medios al alcance de la revista.

AUTORES

Pautas y cuidado de los textos

Los autores deben seguir las pautas editoriales de la revista *Desde el Jardín de Freud* para la presentación de artículos y reseñas. Los trabajos presentados deben estar terminados, no se reciben borradores. La entrega de textos coherentes, escritos con esmero, es un factor que se valora positivamente en su lectura.

Exclusividad

Los autores no pueden presentar trabajos que al mismo tiempo se estén presentando a otra publicación, pues esto compromete la originalidad y los derechos sobre su publicación. Si durante el proceso de evaluación o de edición el autor considera que quiere someter su trabajo a otra revista, debe consultarlo con el editor para formalizar su retiro.

Plagio

Los artículos deben ser inéditos. El uso de textos de otros autores por incorporación de apartados completos en el trabajo propio, reproducción de fragmentos, o parafraseo, sin que se realice una adecuada citación, no es aceptable.

Plagio de sí mismo

La postulación de textos que ya han sido publicados anteriormente, en su idioma original o en otros idiomas, en contenido parcial o completo, no es aceptable. Si en algún caso excepcional el autor requiere citar en extenso un fragmento de un texto suyo ya publicado, en cualquier tipo de publicación, ese recurso debe hacerse explícito en el artículo y debe estar plenamente justificado. El artículo presentado debe, en todo caso, constituir un avance más allá del citado y siempre se deben incluir las referencias de la publicación de donde fue tomado el fragmento.

Coautoría

No es admisible la figuración como coautor de quienes no hayan tenido una participación real en la escritura. Un autor es aquel que ha hecho una contribución sustancial al texto, al diseño y desarrollo de la investigación, o de la discusión que lo motiva, y que ha participado directamente en la escritura de borradores, correcciones y revisiones que llevaron a la versión final.

Diligencia

Los autores deben cumplir con las tareas que se derivan del proceso de arbitraje y publicación: correcciones sugeridas por los pares, entrega de versiones ajustadas. Todo esto debe hacerse en los plazos pactados con la revista.

EVALUADORES

Idoneidad

Los evaluadores solo aceptarán la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente. Si durante la lectura del artículo el evaluador se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* para que sea asignado otro evaluador.

Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y la rigurosidad de las evaluaciones. Si durante la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, debe informarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* en el menor tiempo posible.

Enfoque de los conceptos

Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente y que en los conceptos que presenten sobre los artículos reflejen esos criterios. Se evalúa la originalidad del planteamiento, el rigor teórico, la consistencia argumentativa del texto, su escritura y el cuidado en la forma de presentación.

La evaluación ha de aportar tanto al autor como al editor. Por ende, se espera que a partir de esta el autor pueda, cuando sea necesario, y siempre que el artículo lo amerite, corregir o modificar parcialmente su texto, y que el editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o el rechazo del artículo.

Diligencia

Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con un plazo máximo de 30 días para la entrega del resultado de la misma. Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para que este reorganice el cronograma inicialmente acordado.

Carácter intransferible

No es aceptable que luego de haber admitido el compromiso de evaluar un artículo el evaluador transfiera, a nombre propio, esa responsabilidad a un tercero que lo suplante.

Uso de información

Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe el evaluador será considerado como una falta ética de suma gravedad.



LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESTE NÚMERO ESTÁN DEDICADOS AL TEMA DE «**EL ANIMAL ME MIRA**». LA OBRA GRÁFICA ES DE LA ARTISTA SARA HERRERA FONTÁN. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 23 & 24, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA.

