

Facundo Leandro Marquez Vidart
Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Conexiones más allá de lo humano: pensando la cuestión animal entre Nietzsche y Haraway

Connections beyond the human: thinking about the animal question between Nietzsche and Haraway

Recibido: 18-10-2023

Aceptado: 12-07-2024

Resumen. El objetivo del siguiente trabajo es poder tejer relaciones y puntos de contacto entre algunas elaboraciones realizadas por Friedrich Nietzsche y Donna Haraway. Para esto, se tomarán las obras Así habló Zaratustra y Seguir con el problema. La motivación de la escritura parte de encontrar en estxs autorxs una preocupación común: ambxs ubican en la excepcionalidad humana como centro organizador de la existencia una cuestión problemática. Esta crítica a la excepcionalidad humana se encuentra fuertemente ligada en estxs autorxs a pensar el lugar que ocupa lo otro animal en el tramado de la existencia. Por último, se tomará la noción de violencia estructural de Mónica Cragolini para poner en relación con estos desarrollos.

Palabras clave. excepcionalidad humana; animalidad; ficción; violencia estructural.

Abstract. The objective of the following work is to be able to weave relationships and points of contact between some elaborations made by Friedrich Nietzsche and Donna Haraway. For this, the works Thus Spoke Zarathustra and Continuing with the Problem will be taken. The motivation for the writing comes from finding in these authors a common concern: they both locate human exceptionalism as the organizing center of existence as a problematic issue. This criticism of human exceptionalism is strongly linked in these authors to thinking about the place that the other animal occupies in the fabric of existence. Finally, Mónica Cragolini's notion of structural violence will be taken to relate to these developments.

Keywords. human exceptionality; animality; fiction; structural violence.

Desasirse de lo humano: por otros modos posibles de vivir

“Los más preocupados preguntan hoy: ¿Cómo se conserva el hombre?”. Pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primer en hacerlo: “Cómo se supera al hombre?”
“Del hombre superior”, Así habló Zaratustra.

En su obra *Así habló Zaratustra* puede encontrarse en Nietzsche un fuerte intento por querer pensar más allá de lo humano. Como indica el extracto citado al comienzo de este apartado, la pregunta nietzscheana estará lejos de querer cimentar o preservar los fundamentos (metafísicos) del hombre, sino que, al contrario, su intención irá en la dirección de poder desarmar y descomponer aquello que se concentra alrededor de esa noción. Es en ese sentido que el movimiento irá por el lado de romper esa “unidad” llamada hombre, aquella identidad cerrada y establecida. En otras palabras, el intento del trabajo nietzscheano será el de poder desarticular y destruir los fundamentos de lo humano. Este trabajo negativo no es operado sin un trabajo positivo; la destrucción va de la mano de la creación. Como menciona Cragnolini (2016) esta operación entre el “no” y el “sí”, se mantiene dentro de la perspectiva nietzscheana en tensión, siendo ésta un movimiento que no tiene un sentido prefijado de antemano y que evita estratificarse y condensarse en elementos últimos.

Para Nietzsche será entonces necesario poder pensar más allá de lo humano, más allá del hombre. Esta tarea puede ser pensada hoy día a la luz de algunos desarrollos filosóficos actuales ligados al posthumanismo. Braidotti (2013) en su libro *Lo posthumano* realiza un recorrido teórico para conmovir la arrogancia antropocentrista y la excepcionalidad humana como fuentes únicas de conocimiento en el entramado existencial. La apuesta en este sentido apunta a generar un quiebre respecto de la centralidad humana, pudiendo así observar el entramado de agencias disímiles que conforman la vida. Por su parte, Ferrando (2023) en su libro *Posthumanismo filosófico* también propone una crítica respecto del lugar privilegiado que posee lo humano. Su trabajo apunta a comprender la pluralidad de la existencia desde una perspectiva no solo posthumana sino también postdualista y postantropocentrista. La conjunción de dicha triada tiene como resultado pensar a su corriente de pensamiento en un nivel que puede ser comprendido como *postexclusivismo*, conmoviendo en este punto todo núcleo de centralidad jerárquica y ordenadora.

Para retomar la operación nietzscheana mencionada previamente, trabajaremos tres extractos seleccionados a este propósito, de los múltiples que hay en *Así habló Zaratustra*, donde aparecen la idea del hombre y lo humano como instancias ligadas a la enfermedad, como objeto a ser abordado para su desintegración y por último como una instancia que deviene sólo posible en su propio ocaso. Son imágenes que podrían interpretarse y entenderse como un primer momento negativo y destructivo respecto de lo humano.

En el párrafo *De grandes acontecimientos* se puede encontrar un paralelismo de lo humano ligado a la enfermedad del mundo: “La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene

enfermedades. Una de ellas se llama, por ejemplo: "hombre" (Nietzsche, 2013, p. 224). Aquí se puede observar cómo la forma hombre implica para Nietzsche un modo de ser que enferma, que se afecta a sí mismo pero que trae además consecuencias para el mundo que habita enfermándolo también. Si lo humano enferma, una posible intención nietzscheana será la de ir hacia el objetivo de extirpar esta enfermedad, de realizar una operación quirúrgica sobre lo humano.

Por concebir entonces lo humano como enfermedad es que Nietzsche referirá a lo largo de la obra del Zarathustra, escenas o metáforas donde se permita pensar al hombre como algo a ser extirpado o como mencionamos al principio, superado dentro del pensamiento. En otro de los párrafos, llamado "Del hombre superior", Zarathustra dice:

¡No!, ¡No! ¡Tres veces no! Deben perecer cada vez más, cada vez mejores de vuestra especie,
- pues vosotros debéis tener una vida siempre peor y más dura. Sólo así - sólo así crece el
hombre hasta *aquella* altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos: ¡suficientemente
alto para el rayo! (Nietzsche, 2013, p. 454).

En este pasaje queda explicitado que ese modo de ser humano debe llegar a su fin. Si el hombre es una enfermedad como mencionábamos antes, debe llevarse hasta su término. De esta forma, en este punto más alto, es desde donde puede precipitarse una caída o, como bien menciona este pasaje, una fragmentación o pulverización mediante un rayo. Acá queda explícito que la vida no puede ser vivida bajo las coordenadas de lo humano, por lo que es necesario poder pensar más allá de ella, sin intenciones de conservación.

Otra de las imágenes que refieren a estas instancias de superación y aniquilación de lo humano se pueden observar en varios pasajes de *Así habló Zarathustra* en la relación que se teje entre la idea de hombre y ocaso. Esta idea de ocaso nuevamente viene a expresar que cualquier entramado en relación al hombre sólo puede ser venidero en términos de su superación y por lo tanto de su caída. Para citar un ejemplo en este sentido podemos encontrar en el capítulo "Del hombre superior", a Zarathustra diciendo lo siguiente: "Oh, hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre es un tránsito y un ocaso" (Nietzsche, 2013, p. 452). Aquí queda patente esta idea de lo humano como un pasaje o umbral de algo porvenir mediante la idea de tránsito.

De esta manera podemos observar que en estos ejemplos se evidencia la posición de Nietzsche respecto de cómo concebir a lo humano: como una instancia que debe ser llevada hasta sus límites, siendo puesta en cuestión para realizar las operaciones necesarias y a partir de allí, superarla.

Concretamente, ¿cuál sería esta enfermedad de la cual habla Nietzsche, por qué debe acontecer un ocaso de lo humano y hacia dónde, sobre qué terrenos podría pensarse una forma de vida más allá de lo humano?

La idea que se esboza en el Zarathustra respecto del hombre tiene una vinculación estrecha con la idea de sujeto naciente de la modernidad, que como menciona Cragolini (2006) se organiza en relación a las características de conciencia, razón, libertad, identidad y propiedad. Contra esta idea es que el esfuerzo nietzscheano arremete. Este hombre con dichas características, es la enfermedad de la cual Nietzsche habla.

Retomando la idea de propiedad, Cragolini (2006) menciona puntualmente respecto de esta idea una caracterización basada en el sometimiento. Por eso afirma que "en la

conversión del otro en material dominable, lo que se pierde, justamente, es el carácter de la otredad, esa opacidad que resulta diluida en virtud de la necesidad de comprensión y apropiación de lo diferente.” (p. 41). Esta forma de vinculación del sujeto moderno va estar dada hacia las cosas y hacia lo vivo, incluyendo lo humano y las formas de vida no humanas. La frase que resume este modo de relación es aquella que se menciona en el párrafo “De la virtud que hace regalos”: “Pero un horror es para nosotros el sentido degenerante que dice:” Todo para mí” (Nietzsche, 2013, p.142).

Ese “todo para mí” indica esa posición central respecto del sujeto moderno y resalta esa mirada de disponibilidad del mundo para sí. Nos centraremos más adelante en este punto para poder discutir y analizar, cuál es una vía posible que ofrece Nietzsche para poder pensar algún tipo de salida a esta encerrona y que lugar primordial tiene la cuestión animal en este armado. Como se mencionó anteriormente, una de las razones más específicas de por qué el modo de ser humano es una enfermedad es el dominio de lo otro y puntualmente, en lo que abordaremos en este trabajo, de lo otro animal, sin reparar en esa diferencia, en esa distancia que se encuentra frente a la otredad.

Ahora bien, siguiendo este trazado de sentido, por su parte, en Haraway podemos encontrar resonancias nietzscheanas. Al comenzar su libro *Seguir con el problema* se plantea una situación actual sensible: vivimos en un mundo dañado y de tiempos confusos: guerras, catástrofes ambientales, crisis económicas, sociales y subjetivas. Frente a este escenario la tarea urgente se presenta como la capacidad de poder afrontar esos problemas que habitan el mundo y poder dar una respuesta a ellos.

En su desarrollo dejará claro que la articulación de estas respuestas, al igual que se planteó con Nietzsche, serán en la vía de buscar otras formas posibles de vinculación con la vida y con el mundo que dejen de lado la centralidad de lo humano. Este recorrido de abandono estará minado de personas amigas y animales que le permitirán seguir con el problema. Así es como, por ejemplo, en uno de los capítulos llamado “Pensamiento tentacular” la autora menciona que un amigo suyo refiere la idea de “compost en lugar de *posthuman(ismo)*, así como humusidades en lugar de humanidades”. En este sentido es que Haraway (2019) dirá que “Lo humano como humus tiene potencial, si pudiéramos trocear y triturar al humano como Homo, ese proyecto detumesciente de un jefe ejecutivo auto-creado destructor del planeta” (p. 62).

Esta frase posee mucha riqueza y elementos importantes; allí se puede ubicar en primera instancia como queda explícita la postura de querer salir de lo humano, no sólo en términos conceptuales y del lenguaje. El planteo que retoma Haraway, siguiendo las huellas nietzscheanas, aparece como una propuesta ontológica que formula y valida otras formas de relación que se despojen del hombre como centro; lógicas con potencialidad para conservar la vida que hoy está en riesgo. En este sentido queda claro la ligazón que se hace de lo humano como productor de la destrucción del planeta, una idea solidaria con la del “hombre como enfermedad del mundo” propuesta por Nietzsche.

En este escenario, una pregunta realizada por la autora puede ser una guía que oriente planteos consecuentes a las problemáticas actuales: “¿Qué pasa cuando el excepcionalismo humano y el individualismo limitado, esos antiguos clichés de la filosofía y la economía política occidentales, se vuelven impensables en las mejores ciencias, sean naturales o sociales? seriamente impensables: no aptos para pensar con” (Haraway, 2019, p.54).

Al igual que el pasaje anterior, este párrafo vuelve sobre la funcionalidad obturada que condensa seguir pensado dentro de la lógica de lo humano: un “antiguo chicle” que no permite pensar movimientos que vayan en compañía con y de la vida, que la sostengan y la cuiden. Al no ser apta para poder pensar, dicha noción de lo humano no permite articular las respuestas frente a los malestares que habitan nuestro planeta.

Lo humano y el Hombre como disposición universal, quedan entonces en este armado conceptual como pensamientos estériles y peligrosos, cargados de sesgos que, en vez de potenciar la vida, la destruyen y la corroen. La lógica de lo humano impide el pensamiento.

¿Por qué para Haraway, al igual que Nietzsche, esta propuesta de pensar los problemas que acontecen en la actualidad pierden su potencia si se apoyan sobre la noción de lo humano?

Una posible respuesta puede encontrarse en sus desarrollos respecto de la crítica que realiza al concepto de Antropoceno, término acuñado por Eugene Stromeer para nombrar la actividad humana y los efectos de transformación que tuvo ésta sobre el planeta, demarcando de este modo el comienzo de una nueva era geológica sustituyendo a la anterior del Holoceno. Esta postura fue aceptada por muchos actores de la ciencia y la política, en términos de explicar el avance tecnológico y de la globalización en el mundo por medio de las prácticas humanas. Sin embargo, para Haraway, este desarrollo presenta algunas dificultades.

La crítica a este concepto estará focalizada en marcar una arrogancia y centralidad humanas respecto del desarrollo del devenir en la tierra y sus modos de vida, remarcando su carácter fuertemente reduccionista. Respecto del conflicto que acarrea pensar los problemas del mundo en términos del Antropoceno la autora menciona:

La historia de la Especie Hombre como agente del Antropoceno es una repetición casi ridícula de la gran Aventura Fálica, humanizadora y modernizadora, en que el hombre, hecho a imagen y semejanza de un dios desvanecido, adquiere superpoderes en su ascensión sagrado-secular, solo para acabar en una trágica detumescencia, una vez más (Haraway, 2019, p. 84).

En esta afirmación se evidencia un intento de querer descentralizar esa posición humana, demasiado humana, quitando el peso omnipresente y omnisciente de lo humano como lugar fundante de todas las posibilidades. Sin desconocer igualmente el grado de impacto de lo humano sobre el mundo, Haraway intenta profanar esa mirada sobre lo humano como totalidad potente. La operación de corte que efectúa se ajusta sobre la excepcionalidad humana, dando lugar a la multiplicidad de factores que entran en juego a lo hora de pensar nuestras problemáticas.

La crítica respecto de la lógica del Antropoceno y su mirada centralizada en lo humano como actor esencial y determinante, permite conmovir esos puntos fijos y estables que impiden el pensamiento en su dinámica rizomática. Para Haraway,

Este discurso no solo es desatinado y de mal corazón, sino que mina nuestra capacidad de imaginar y cuidar otros mundos, tanto los que ya existen de manera precaria – incluyendo lo que llamamos áreas silvestres, con toda la historia contaminada que conlleva este término en el colonialismo racista colonial- como los que necesitamos traer a la existencia en alianza con

otros bichos, en aras de pasados, presentes y futuros de recuperación aún posibles (Haraway, 2019, p. 87).

Es claro que la imposibilidad y la esterilidad que venimos remarcando por parte de lo humano va de la mano, tanto en Haraway como en Nietzsche, de la clausura que produce este constructo a la hora de poder imaginar y ficcionar otras realidades posibles. Esta encerrona de la dinámica humana es la que imprime un desasosiego y un desánimo generalizado que impide realizar alianzas vitales con otros, puntualmente el otro animal, para recuperar la vida en su multiplicidad.

Una relación animal: potencias de otras formas de vinculación

La cuestión animal recorre de principio a fin *Así habló Zaratustra*. Hay un atravesamiento a lo largo de la obra respecto de esta temática que tiene una gran importancia para Nietzsche. Esta presencia de lo otro animal, de lo otro extraño de lo humano, y la posibilidad de otro vínculo posible con él, puede pensarse como este nuevo modo de relación distinto de lo humano establecido en Zaratustra. Así como al comienzo del libro se menciona al águila y la serpiente siendo compañeras de Zaratustra a lo largo de muchos años, al final del libro, en el capítulo "El signo", Zaratustra también se va a encontrar acompañado de animales. Al principio y al final, no es sin los animales. Pero estás presencias que acompañan a Zaratustra, como bien indica el título del apartado, serán el signo, el anuncio de que esa nueva modalidad de vinculación está cerca, por venir.

En este último pasaje, las presencias que acompañan a Zaratustra son una bandada de palomas y un león. Es con estos animales donde puede pensarse un cambio de posición, un dejar caer la figura de lo humano para establecer un vínculo con lo otro animal por fuera de la brutalidad y del dominio. Uno de los extractos del capítulo menciona

Así habló Zaratustra; y entonces ocurrió que de repente se sintió como rodeado por bandadas y revoloteos de innumerables pájaros, -el rumor de tantas alas y el tropel en torno a su cabeza era tan grandes que cerró los ojos. Y, en verdad, sobre él había caído algo semejante a una nube, semejante a una nube de flechas que descargase sobre un nuevo enemigo. Pero he aquí que se trataba de una nube de amor, y caía sobre un nuevo amigo (Nietzsche, 2013, p. 507).

El cambio de signo aquí puede notarse evidentemente: lo que antes era enemigo del animal, ahora mediante esa nube de amor y de ese encuentro puede leerse como un amigo; amigo nuevo, que no estaba antes, que solo es posible realizar por el proceso de entrega de sí, entrega que invoca la renuncia a la formulación del "Todo para mí" de lo humano. Siguiendo a Cragnolini (2016) se puede pensar que "en su «nube de amor» Zaratustra hace patente la comunidad con lo viviente, ese otro modo de ser-con que anuncia la llegada del ultrahombre, como modo de ser ya no humano, tal vez «posthumano», que puede vincularse con la vida de otra manera" (p. 24).

Este afecto de amor que envuelve a Zaratustra es el anuncio y la manifestación de la ruptura de la violencia hacia el otro animal. Se puede pensar esta lógica de la bandada como la multiplicidad que envuelve a Zaratustra, multiplicidad que marca ese viraje hacia el ultrahombre, anunciando el abandono de lo humano como centro.

Otro extracto de este pasaje parece ser también significativo respecto de esta nueva ligazón (im) posible:

Y las palomas se pusieron a volar de un lado para otro y se le posaban sobre los hombros y acariciaban su blanco cabello y no se cansaban de manifestar su cariño y su júbilo. El fuerte león, en cambio, lamía siempre las lágrimas que caían sobre las manos de Zaratustra y rugía y gruñía tímidamente. Así se comportaban aquellos animales (Nietzsche, 2013, p. 508).

Este gesto de ternura que marca Nietzsche, resalta que ese nuevo modo de relación no es posible sin afecto; efectiviza esa otra forma que abole la captura de quien es diferente. Esta escena insta a dejar de lado el sometimiento humano sobre los animales. El león que besa las lágrimas es la metáfora de cómo aquello que se construye históricamente como hostil y salvaje, puede devenir en un encuentro que conserve la diferencia y aun así haga concreta la relación de amor. Este amor es marca de un abandono de la crueldad y la violencia que porta el sujeto moderno y forja así un vínculo posible en su imposibilidad, sin dominar la irreductibilidad de la otredad animal.

Todo este intento de escritura nietzscheano a lo largo del libro *Así habló Zaratustra*, pero puntualmente del pasaje “El signo”, donde lo humano y los animales confluyen para devenir cualitativamente otros, puede ser ofrecido como una ficción útil en favor de la vida. Si bien el carácter ficcional en Nietzsche (2010) está asociado a coagular momentáneamente la multiplicidad del devenir, por ejemplo, en la noción de “yo”, “substancia” o “sujeto” también puede ser entendida como la capacidad inventiva, una máquina creadora de otras ficciones, que se realizan en este caso mediante su composición escritural, alojando allí esos otros modos que no desconozcan la multiplicidad ni la cercenen. Veremos en el siguiente apartado, cómo esta idea de ficción puede ser solidaria con los planteos que realiza Haraway en torno también a la cuestión animal y su propuesta filosófica.

La SF: vínculos y animalidad en Haraway

Por su parte, en Haraway también encontraremos la propuesta de una vinculación respecto del otro animal que va a ser significativa para realizar un movimiento de apertura respecto de la articulación de lo humano como centro.

Una de las herramientas que brindará en su libro para pensar un camino diferente posible a lo humano serán las SF, sigla que corresponde a una variedad de conceptualizaciones. Como menciona Haraway (2019) la “SF es un signo para ciencia ficción, feminismo especulativo, ciencia fantasía, fabulación especulativa, hecho científico y también figuras de cuerdas” (p. 32). En este abanico de posibilidades del pensamiento, Haraway encontrará posibles líneas de sentido que armen pensares, tejan historias y relatos que le permitan crear ficciones para abandonar lo humano.

Desde este lugar, si Nietzsche pudo pensar otro modo de ser proponiendo un trabajo para la llegada del ultrahombre, Haraway también tendrá una propuesta para salirse de esta lógica predominantemente humana. La SF encarnan la posibilidad de pensar un mundo distinto al actual. La autora propondrá “un espacio nicho n-dimensional llamado Terrapolis” (Haraway, 2019, p. 33), un espacio abierto, múltiple, habitado por diferentes formas de vida.

Una ficción para poder seguir pensando el problema de vivir y de morir en el mundo. Quienes habitarán esta nueva tierra, lejos del signo de lo humano, serán seres extraños, plurales, con miríadas de corporalidades, pensamientos y sentimientos. Estos seres serán llamados Chthónicos, a quienes la autora refiere de la siguiente manera

Los chthónicos son seres de la tierra, antiguos y de última hora a la vez. Los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy enmarañados. Los chthónicos reposan en un humus multibichos, pero no quieren tener nada que ver con el Homo que mira al Cielo. Los chthónicos son monstruos en el mejor de los sentidos (Haraway, 2019, p. 20).

Estos seres que fueron, están siendo y están a la vez por venir, son la expresión de esta mutación radical que se da por fuera del pensamiento *Homocentrado*. Sus multiplicidades y sus conexiones hacen posible esa existencia, que al igual que se mencionó en Nietzsche, tenga una relación no opresiva con la animalidad. Ese "humus multi bichos" solo pareciera ser posible en términos de la descomposición de lo humano. Solo al calor de sus restos pueden advenir estos modos monstruosos; monstruosos porque dan cuenta de la alteridad irreductible y extraña que nos habita y con la cual podemos tejer un lazo; esa otredad que también nos compone pero que no se puede lograr reducir ni capturar.

Al igual que en *Así habló Zaratustra* la animalidad también recorre de principio a fin todo el libro de Haraway: palomas, arañas, pulpos, líquenes, arrecifes de coral y mariposas monarcas son las criaturas que acompañan su escritura y también la realizan. Sin todas ellas no hay posibilidad de contar ninguna historia. Estas criaturas compañeras son las vidas y las vías que permitirán seguir pensando el problema. En este sentido es que el vínculo que se dará con los animales en su singularidad será el terreno fértil de una nueva mirada y disposición del mundo. La lógica de Terrapolis, escenario que propone Haraway, es de seres tentaculares, habilitantes de flujos diversos, fuera de determinaciones duras e inamovibles. Seres abiertos a encuentros inusitados y plurales.

Quizás el ejemplo paradigmático que ofrece Haraway sea el relato final del libro, una ficción especulativa: la historia de Camile. Surgido del encuentro con otros compañeros humanos, Vinciane Despret y Fabrizio Terranova, esta ficción permite pensar ofreciendo la punta de un hilo, funcionando como un esbozo que permita ensayar esta nueva forma de practicar la existencia. No podremos abarcar todos los puntos de importancia que recorre esta historia, donde se expresan desde armados comunitarios entre humanos que están dejando de serlo y distintos bichos, hasta la alerta del colapso tanto ambiental como habitacional del mundo, instando a dejar atrás lógicas reproductivas y alentando la generación de parentescos diversos, donde, como venimos mencionando, lo humano no es centro organizador.

En la historia de Camile, personas y animales tejerán otra vida posible: quienes serán los partícipes de este relato saben que el daño del planeta no será pasible de ser reducido a un grado cero originario; sabrán habitar las ruinas del mundo, alineándose con la parcialidad, siendo conscientes del dolor de saberse vivo. Un elemento central en esta historia es aquel que marca, como dice la autora, que

Todos los nuevos miembros humanos del grupo que nacen en el contexto de la toma de decisiones comunitarias nacen como simbioses con bichos de especies activamente

amenazadas, y, por tanto, con todo el estampado de vivir y morir de esos seres en particular y de todos sus asociados, para quienes la posibilidad de vivir es muy frágil (Haraway, 2019, p. 213)

La vida dentro del mundo que habita Camile, ficción que nos puede abrir caminos para pensar nuestro mundo actual, no será sin aquellos compañeros animales que se sabe corren peligro. El término simbionte, mencionado anteriormente, refiere a ese anudamiento novedoso, dado que las personas se encuentran modificadas genéticamente con relación a determinados animales. Aquí, los bichos, y puntualmente en la historia de Camile, las mariposas monarcas, forman parte del cuerpo y se llevan consigo, pero aun así, ese llevar consigo es particular, dado que no aplasta el saber de esa diferencia radical. El cuerpo se torna memoria. El vínculo persona - animal no es sin entender la fragilidad, tanto de la vida humana como la de los animales y otros bichos. Esta historia realiza de una manera cargada de afecto y ternura, las posibilidades pequeñas de articular otros mundos posibles donde se reconoce que vivir y morir son parte de un proceso, proceso que puede propiciar un campo fértil de existencia para toda la vida en la tierra.

Diálogos entre posthumanismo y animalidad

Antes de comenzar el último apartado abocado a pensar la noción de violencia estructural, es necesario situar los desarrollos que se han realizado tanto en Nietzsche como de Haraway dentro de dos perspectivas que el último tiempo han tomado relevancia dentro del campo filosófico: el posthumanismo y los estudios sobre la animalidad. Estos conceptos no son cerrados y se encuentran aún hoy abiertos a debate y en disputa. Sin embargo es posible realizar una serie de comentarios al respecto.

Los desarrollos realizados en este trabajo respecto de Nietzsche podrían llegar a ser pensados como un antecedente que entrecruza esas dos perspectivas, dado que sus propuestas de pensamiento puntualizan la necesidad de poder pensar un más allá de lo humano que no reduzca a otras existencias, en este caso a los animales, a meros objetos disponibles para uso de explotación. Por su parte, Haraway (1985) desde su libro *El manifiesto cyborg*, ya plantea una ruptura entre las fronteras que dividen linealmente lo humano de lo animal. Uno de los objetivos de elaborar esta ruptura tiene como efecto correr el foco de lo humano como centro y única agencia organizadora. En este sentido podríamos decir que tanto el giro animal como los estudios sobre lo posthumano, encuentran parte de sus antecedentes en estos dos autores y profundizan elementos que ya participan y cobran relevancia tanto en la teoría nietzscheana como en el pensamiento de Haraway.

Según Salzani (2017) son los estudios preocupados respecto de la animalidad los que permiten profundizar y expandir de manera propositiva los desarrollos elaborados por el posthumanismo. Según este autor el cruce de los estudios animales con el posthumanismo, no sólo tiene efectos teóricos que, por sí solos serían insuficientes; el plus de valor que traen los estudios animales al posthumanismo reposa en aquella posición que impulsa el poder volver a revalorizar el cuerpo y los afectos. Para Salzani esta mirada “no solo constituye la materialidad compartida que revela lo común entre los animales y humanos y no humanos, sino que también se convierte en el vehículo para una nueva comprensión, una nueva ética y una nueva política” (p. 103). Como mencionamos anteriormente, esta nueva posición

ético-política puede ser pensada y elaborada a la luz de los autores abordados en este trabajo, es decir, en su propuesta patente de pensar nuevos modos de relación y vinculación con lo otro animal, desfondado la supremacía de lo humano como centro de jerarquía organizacional. En este sentido, pueden leerse las propuestas de Nietzsche y Haraway como una afrenta a aquello que Derrida (2008) define como una filosofía que funciona solamente en el olvido calculado del animal. Siguiendo este desarrollo Vignale (2020), indica que “la filosofía como olvido calculado del animal es otra forma de mencionar ese malentendido del cuerpo, la reducción del pensamiento a la interpretación y a una función intelectual, rehuyendo a sus funciones afectivas, corporales” (p. 71). Aquí nuevamente puede encontrarse que la invitación de los autores que se fueron trabajando va en la vía de poder pensar otro modo de establecer entramados con las distintas agencias que conforman y se entrelazan en aquello que llamamos mundo.

El problema de la violencia estructural

Hasta aquí se ha intentado poner en relación esa necesidad tanto en Nietzsche como en Haraway de pensar más allá de lo humano. Esa disposición, como también se marcó, no es posible de realizarse ni de llevarse a cabo sin tomar en cuenta la posición que ocupa, en relación con lo humano, lo otro animal; tanto en el texto de Nietzsche como en el de Haraway, los vínculos que se tejen con lo otro animal deshacen el modo clásico del dominio y la propiedad que se tiene respecto de los animales. En este sentido, puede ser pertinente retomar algunos desarrollos propuestos por Mónica Cragolini respecto de la noción de violencia estructural, dado que allí podremos articular que tanto en Nietzsche como en Haraway, hay un intento de poder pensar por fuera de esos modos instituidos de la violencia.

En el texto *Vivir de la sangre de otros. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales*, Cragolini presenta la idea de violencia estructural como

la arquitectura de organización del mundo de la cultura (en contraposición al mundo no humano, a veces llamado “natural”); organización que no es violenta por exceso, sino porque “necesita” ser violenta para poder estructurarse y ordenar las distintas formas de vida en una escala de jerarquía (Cragolini, 2011, p. 4).

Para Cragolini, el modo de operar de esta violencia estructural, se ejerce tanto en existencias humanas como así también en animales. En este sentido, lo que importa destacar aquí es que cualquier forma de existencia que escape a la constitución del hombre blanco, varón, heterosexual y generalmente europeo, es vista desde un punto de vista degradado; el Hombre aparece como pináculo y centro valorativo. De hecho, las vidas humanas que no se engloban entre estas características (como los son las mujeres, niñas y personas racializadas) suelen ser objetivadas o nombradas muchas veces como vidas animales, se “animalizan” y por lo tanto entran dentro de una lógica sacrificable y comercializable. Por este motivo para la autora las lógicas del sexismo, el racismo y el especismo deben ser consideradas bajo la misma lente de dominación. Desde esta perspectiva, para Cragolini (2011) la cultura se funda “sobre la idea de «domesticidad» de la animalidad, pero también sobre el sacrificio (que es el sacrificio de la sangre y de la carne) tanto de lo humano como del animal” (p. 6).

Dentro del esquema que presenta la violencia estructural, serán tres los elementos que la conforman y sostienen para su funcionamiento: la crueldad, la sarcofagia y, producto de la conjunción entre ambas, la virilidad carnívora. Desarrollaremos cada uno de estos elementos de manera sintética para comprender cómo es que opera el entramado de esta violencia estructural.

En primer término, de la crueldad debe mencionarse que no hay que entenderla como un efecto episódico o circunstancial sino más bien “como «necesaria» para comprender los procesos de la vida cultural. Esto implica la idea de que la cultura (el mundo humano en general) es sacrificial: sacrifica la carne (humana y no humana) y la sangre a la que invisibiliza” (Cragolini, 2011, p. 16). Para poder articular de manera más concreta esta idea sobre la crueldad, el texto refiere a las elaboraciones realizadas por Nietzsche en su libro *La genealogía de la moral* donde trabaja la idea de ideal ascético; este ideal puede ser entendido “en términos de “necesidad” de la vida (necesidad que parece autocontradictoria) de volverse “contra sí misma”. (Cragolini, 2011, p.17). Para Cragolini lo que esta conceptualización nietzscheana intenta exponer es el desborde de las fuerzas vitales que, para su propia conservación, deben limitarse. Esta idea de conservación tiene como efecto sostener una idea de propiedad y mismidad, que neutraliza lo diferente, ficcionalizando de este modo la unicidad. Es por este motivo que

Buscando la preservación de un tipo de vida (la así llamada humana, espiritual, superior), se sacrifican ciertos modos de vida: la carne humana que debe ser sometida para que funcione la cultura, y la carne del animal que es usufrutuada para la alimentación, como fuerza de trabajo, como motivo de entretenimiento, etc. (Cragolini, 2011. p. 19).

En este punto pueden señalarse las reflexiones de Derrida (2008) en su trabajo *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde también se ubica un basamento de la crueldad que no puede sino leerse dirigida hacia el otro animal. Para él no es posible negar y ocultar los grados de “violencia industrial, mecánica, química, hormonal, genética a la que el hombre somete desde hace dos siglos a la vida animal” (p. 42). Esta reflexión guarda en su seno la enunciación de una continuidad respecto de estos modos de la violencia a lo largo del tiempo.

Un segundo elemento que se puede ubicar dentro del entramado de la violencia estructural es el de la sarcofagia, término que refiere específicamente a la ingesta de cadáveres de animales. Según Cragolini (2011) “lo que se quiere ocultar es que quien es carnívoro, es un consumidor de cadáveres (y por lo tanto un sarcófago)” (p. 20). El señalamiento de esta lógica de consumo, no implica solo el asesinato de los animales, sino toda una lógica de producción que se efectúa con su consumo: problemáticas ambientales dado el uso indiscriminado de los suelos, la utilización de herbicidas cancerígenos, entre otras problemáticas. En este sentido no existe solo un lavado de la sangre, sino una operación generalizada de borrado a las prácticas concomitantes de ese lavamiento.

Por último, se puede mencionar la virilidad carnívora, concepto que Cragolini retoma de Derrida, para mencionar cómo las dos primeras elaboraciones conceptuales se reúnen en este punto. Aquí, los señalamientos realizados previamente con Nietzsche y Haraway respecto del excepcionalismo humano, se rectifican, dado que, al proponer la idea de virilidad carnívora, se sostiene la figura del soberano que trabaja Derrida. El soberano en este sentido es aquel que tiene “la posibilidad de disponer de la vida y de la muerte de los

otros, su poder se visibiliza de manera pregnante en el modo en que se naturaliza el sacrificio de animales como «derecho» del existente humano” (Cranolini, 2011, p. 23).

Como se mencionó en este último punto, es importante resaltar una misma posición diagnóstica en lxs autorxs trabajados respecto de lo humano como problema para pensar la otredad animal. Esa posición humana dominante ejecuta su poderío por medio del sometimiento y la crueldad hacia otras formas de existencia no humanas o humanas pero consideradas inferiores, animalizadas.

Lo que este trabajo intenta poner de relieve tomando las elaboraciones respecto de la violencia estructural, es que tanto la propuesta de Nietzsche como el modo de trabajo en Haraway respecto del otro animal, promueve un deslindamiento de esa forma instituida de la violencia, generando de esta forma vínculos diferentes y por fuera de la lógica de la dominación.

En el caso de Nietzsche, pudimos ver que la figura del ultrahombre ofrece una disposición de no sometimiento de lo otro animal. Hay un despojo de esa figura demasiado humana que sólo reúne para sí la diferencia como propiedad de uso. Respecto de Haraway pudimos ubicar que lo humano se descentra y se deshace bajo la lógica del compost. Este modo descompuesto de lo humano, abre la posibilidad de tejer modos diversos con lo otro animal; modos que se alejan de la mirada soberana y jerárquica.

Conclusiones

Luego de haber analizado y desarrollado las posturas tanto de Nietzsche como de Haraway y, de haber realizado un análisis del concepto de violencia estructural propuesto por Cranolini, queda puesto de relieve la importancia que tiene para estxs autorxs poder pensar más allá de lo humano. Esta mecánica de lo humano y su modo de ser condensa prácticas y posicionamientos hostiles y crueles, que, en vez de acompañar la vida, terminan por sofocarla. En los textos trabajados, se insiste en la importancia de romper con la centralidad de lo humano, dado que es ella la que obtura toda posibilidad de poder crear otras formas de vida que se alejen del sesgo del dominio y la destrucción.

En Haraway y en Nietzsche, el concepto de ficción, si bien desde miradas distintas, puede ser pensado con un grado de importancia significativo, dado que habilita el pensar. Este ejercicio del pensamiento, se da en estos autores, al menos en parte, a través de la escritura. La escritura como poder de ficcionar y como arma creativa entra en el campo de disputa que hoy día vivimos respecto de poder imaginar otros posibles que no se figuren solamente en el fin del mundo como único destino. Las ficciones creadoras, apoyadas en la escritura, permiten desplegar una capacidad que abre así la multiplicidad que nos rodea en nuestros escenarios vitales. En este sentido es que sus textos funcionan como resistencias, como disposiciones que articulan y maquinan aperturas posibles de cambio. Estas ficciones son una incitación a seguir pensando el vivir y el morir en este mundo que habitamos. Aquí el problema de la violencia estructural cobra relevancia. Si esa lógica se presenta como modo dominante de entramar la existencia, las elaboraciones que tanto Haraway como Nietzsche proponen, son una manera de poder horadar dicha composición para así generar otras derivas posibles. Tanto en Haraway como en Nietzsche algo de lo humano impide una lógica diferente, y, de hecho, imposibilita pensar. Ficcionar otros posibles, alimenta de esta forma otras dinámicas que estén lejos de la angustia, la tristeza

y la violencia como afectos y prácticas predominantes. Son la instauración de un (im)pulso diferente, para poder posicionarnos desde otro lugar.

El título de la obra de Haraway, *Seguir con el problema*, alude en parte a lo dilemático que puede ser la existencia si lo humano no se descompone, si no es puesto a crítica. Puede pensarse que, en parte, este es el problema que Nietzsche ya había elaborado, al menos en Zaratustra, mucho tiempo atrás. El problema continúa, pero la producción de respuestas, de posicionamiento posibles, aún persiste y es necesaria. Como se expuso en este trabajo, para lxs autorxs se entiende que no es posible realizar este descentramiento humano sin cuestionar el vínculo que éste tiene respecto del animal. Este eje sobre la cuestión animal, es tan solo una de las aristas problemáticas sobre cómo construir otras formas de vivir. En los armados ficcionales propuestos, los animales dejan de ser utilizados como meros objetos, dejan de ser reducidos y dominados para devenir en otro tipo de vinculación con lo humano. Es con ellos que debemos pensar cómo vivir sin una supremacía que los violenta.

Si bien este trabajo puso énfasis en que parte de esta lógica humana predominante se basa en el sometimiento que se desarrolla respecto de los animales y otros bichos, no desconoce que esas opresiones también se realicen, con sus diferencias, como se dejó entrever, sobre lo propio humano. En este sentido, las miradas interseccionales, entendidas estas como un enfoque metodológico y epistemológico para abordar y comprender el carácter múltiple de las variables que pueden afectar la vida de unx sujetx y por lo tanto sus prácticas y posibilidades en contextos situados (Perez, 2021), son también necesarias para un análisis más fecundo a la hora de pensar este descentramiento humano como norma y modelo de todo existir.

El objetivo de este trabajo fue rescatar esos modos del pensamiento que ponen el acento en el carácter sensible respecto de lo otro animal, indispensable para poder armar relatos y condiciones que abracen la vida.

Bibliografía

Braidotti, R. (2013). *Lo posthumano*. Gedisa.

Cragolini, M. B. (2016). Esa enfermedad en la piel de la tierra que es “el hombre”, en *Estudios Nietzsche*. SEDEN.

Cragolini, M. B. (2006). “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche” en *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. La cebra.

Cragolini, M. B. (2011), *Vivir de la sangre de otro. La violencia estructural en el tratamiento de humanos y animales*. Vera Cartonera.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.

Ferrando, F. (2023). *Posthumanismo Filosófico*. Materia Oscura.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema*. Consonni.

Haraway, D. J. (2018). *Manifiesto para cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Letra Sudaca.

Nietzsche, F. (2013). *Así habló Zaratustra*. Alianza.

Peréz, M. (2021). “Interseccionalidad” en *Nuevo diccionario de Estudios de Género*. Biblos.

Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos Póstumos 1883-1885, VOL III*. Tecnos.

Salzani, C. (2017) “From Post-Human to Post-Animal: Posthumanism and the ‘Animal Turn’”; *Limits and Boundaries of the Posthuman*, *Lo sguardo – rivista di filosofia* XXIV/17.2 (September 2017): 97-109.

Vignale, S., (2020). *Filosofía profana. Hacia un pensamiento de lo no humano*. Nido de vacas.