

Contributi/4

«Animula, vagula, blandula», o sobre el alma perdida de los animales

Mónica B. Cragolini

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 08/06/2015. Accettato il 21/06/2015.

This paper analyses a frame of the history of Western Thought in which the issue of animals soul and feeling arises. This paper shows how in *Antoniana Margarita*, a Gómez Pereira's work, the animal is considered from the point of view of human needs (*too human* needs, as Nietzsche would say). The question is how it became necessary to deprive animals of soul, in order to use them for production, experimentation and performance (in zoos, circuses, etc).

A Vladimir, animula vagula blandula, *in memoriam*

¿Por qué los animales, que al inicio de la historia de la filosofía occidental, tenían alma, la fueron perdiendo? En este artículo sostendré la tesis de que el alma, en un principio vinculada con la vida, fue perdiendo «espesor» vital hasta que, al convertirse en atributo específicamente humano, permitió la expresión del señorío del hombre sobre todo lo viviente, como modo de hacer patente la «espiritualidad» propiamente humana. Era necesario que el animal «perdiera» su alma para que se tornara factible y justificable la utilización indiscriminada de los animales para necesidades humanas, demasiado humanas diría Nietzsche.

Si pensamos en el uso del término «alma» en el vocabulario filosófico actual, pareciera que la «mente» ha tomado su lugar, y si se habla de alma la referencia en general es al cerebro, la mente y sus procesos. Recientemente el físico Michio Kaku ha planteado la idea de las «bibliotecas de almas»¹ para referirse a la posibilidad de reunir en un «conectoma» todas las conexiones cerebrales de una persona². Es decir, el «alma» de esta biblioteca sería el conjunto de recuerdos, emociones, sentimientos y pensamientos de alguien que se pueden conservar.

¹ Michio Kaku, *The future of the Mind. The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower the Mind*, New York 2014.

² El término «conectoma» (paralelo a «genoma»), propuesto por O. Sporns y P. Hagmann, alude al mapa de las conexiones neuronales de un cerebro. Sobre el «Human Connectome Project» véase <http://www.humanconnectomeproject.org/>

Frente a esta conservación de lo «personal»(y por ende, identitario), el «alma de los animales»se ha convertido, en determinados momentos de la cultura, en ánima errante, mariposa, habitante de lugares diversos, alma despersonalizada y des-identificada. Es decir, cuando el alma deja de ser solamente «*vis*»o principio vital, y empieza a remodelarse (y a cargarse) con las marcas de lo personal, de la identidad, y de todo aquello que constituye a la «persona humana», el otrora alma del animal se volatiliza y des-identifica, hasta desaparecer de su «lugar «(el animal), y emigrar a otras entidades, a las que «anima»(«da alma»). Los versos del emperador Adriano antes de morir «Animula, vagula, blandula»³ podrían caracterizar el alma de los animales, alma que una vez expulsada de su cuerpo (en la concepción de la *bête-machine*) empezó a errar –pequeña y tierna- de manera nómada por el mundo, yendo a animar, como diría Benjamin, los juguetes, o las marionetas⁴, como indicaría von Kleist. Tal vez el alma de los animales habite hoy día en el cine, en esa condición espectral que hace que el cine «anime»(dé alma) a lo muerto⁵.

En este artículo me referiré a un pasaje de la historia del pensamiento occidental en torno a la cuestión animal, en el que, junto al planteamiento de la «falta de sentir» en los animales, en un preanuncio de la idea de la *bête-machine*, se produce la reacción que cuestiona esta idea y ubica al animal en otro lugar. Desde la obra de Gómez Pereira de 1554 (*Antoniana Margarita*) se intentará mostrar que los hombres «necesitaron»que el animal perdiera su alma, para justificar el sacrificio y maltrato animal. Sacrificio y maltrato animal que en nuestra época de super-productividad debe ser constantemente señalado y denunciado.

1. De Aristóteles y el alma de los animales a la *bête-machine*

Más allá del alma atribuida a los animales por parte de los pitagóricos y algunos otros filósofos presocráticos, es sin duda Aristóteles quien fundamenta desde un punto de vista metafísico la «necesidad»del alma animal (como alma sensitiva). Cuando se habla de «alma»en Aristóteles hay que tener en cuenta tres conceptos: el alma como principio de vida, como forma del cuerpo organizado, y como acto de los entes que tienen vida en potencia. El alma, en este sentido, recoge aquel elemento presente en muchas lenguas, que remite al hálito, a la

³ «Animula, vagula, blandula/ Hospes comesque corporis/Quae nunc abibis in loca/Pallidula, rigida, nudula,/Nec, ut soles, dabis iocos....».

⁴ Sobre el alma de las muñecas y de los juguetes véase el bellísimo capítulo 2 (*Alma. Por qué las muñecas tienen alma*) del inspirador libro de Guy Hocquenghem y René Scherer, *El alma atómica*, trad. D. Zadunaisky, Barcelona 1987.

⁵ Jacques Derrida ha señalado esta condición del cine, que pone en escena fantasmas, en J. Derrida, *Le cinéma et ses fantômes. Entretien avec A. de Baecque et T. Jousse*, en *Penser à ne pas voir. Ecrits sur les arts du visible 1979-2004*, textes réunis et édités par G. Michaud, J. Masó et J. Bassas, Ljubljana 2014, pp. 315-335. Akira Mizutata Lippit ha trabajado este tema en relación al animal en *Electric animal: toward a rhetoric of wildlife*, Minneapolis 2000, y en (entre otros lugares) *La muerte de un animal*, trad. G. Di Iorio y A. Sorin, en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Nro 13, 2013, disponible en http://www.instantesyazares.com.ar/#!_numero-actual/vstc1=animales-y-cine:-el-animal...

respiración, a ese instante en que se insufla, por el aire, vida a un ente. La palabra latina «*anima*» (vinculada con el término griego «*anemos*», viento) remite a la *psyché* griega, que se deriva del verbo *psycho*, (soplar). El sustantivo *psyché* aludía a ese aliento que el muerto exhala. En muchas religiones y mitos la divinidad «sopla» sobre la materia para darle vida, y como ese «aliento» permanece en lo viviente hasta la muerte, *psyché* pasó a designar el «alma». El «animal» es el que tiene «ánima», entonces, animal es el que tiene vida. En latín, *anima* designaba el aspecto más pasional y sensible del alma (identificado con lo femenino), mientras que *animus* se utilizó para referirse al carácter del valor, del coraje, que se vinculaba con lo masculino. Esta raíz de las lenguas indoeuropeas (*an*) está presente en esta idea de hálito en las lenguas latina, española, francesa, e inglesa, lenguas en las que la palabra «animal» se emparenta con el término «alma»⁶.

Para Aristóteles, el alma sensitiva, que comparten hombres y animales, implica percepción, movimiento y deseos vinculados con el cuerpo, mientras que el alma racional supone conocimiento superior y voluntad (aquello a lo que los animales no podrían acceder). Es importante tener en cuenta el lugar que tiene el deseo en esta idea de alma, ya que «En efecto, el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo (*órexis*)».⁷ Con lo cual, hombres y animales comparten un deseo, una *órexis*, que se manifiesta en diversos ámbitos, y esos ámbitos son los que permiten establecer las diferencias entre humanos y animales. Creo que en esa *órexis* se halla el aspecto más interesante del alma como principio vital, ya que la *órexis* es tensión hacia el *télos*. El alma es, entonces, aquello que permite el movimiento en lo vital, y ese movimiento tiende a la forma propia de cada tipo de alma. Lo que caracteriza al alma no es entonces una cierta atribución, sino más bien la posibilidad de la tensión, el movimiento al que alude el soplo. En *Movimiento de los animales*, Aristóteles señala:

Es evidente que todos los animales tienen un soplo innato y que son fuertes por él. Cómo se preserva el soplo innato, se ha expuesto en otro lugar; por lo que respecta a la relación de este soplo con el principio del alma, parece ser semejante a la del punto en las articulaciones, que mueve y es movido, con lo inmóvil⁸.

En los entes vivientes, el alma vegetativa es la que tiene el deseo de nutrición y crecimiento, y el alma sensitiva siente placer y dolor, y es propia de los entes que pueden moverse. Y el alma racional es la que puede pensar y deliberar (el animal no puede responder, sino que reacciona, mientras que el hombre puede elegir). En la medida en que todo ente tiende a su perfección⁹, lo propio del

⁶Véase «ani-ane» en R. Grandsaignes d'Hauterive, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris 1948, p. 7.

⁷Aristóteles, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid 1978, 414 b, p. 175.

⁸No hay acuerdo acerca del posible carácter apócrifo de la obra, pero la cito porque (sea o no sea de Aristóteles) se evidencia ese vínculo entre el soplo y el alma antes indicado. Aristóteles, *Movimiento de los animales*, introducción, traducción y notas de E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel, Madrid 2000, 703 a 9-14, pp. 324-315.

⁹En *Metafísica*, Aristóteles indica que: «El fin es el bien de cada una [de cada cosa], y el bien supremo en la naturaleza toda», véase *Metafísica* 982 b., edición trilingüe de V. García Yebra,

hombre consistirá en aquello que lo diferencia de vegetales y animales, es decir, la función intelectual (que constituye su diferencia específica con los animales), y en la adecuación de su vida vegetativa y sensitiva a ésta. En este punto se patentiza por qué es posible el dominio del animal, en el mismo hombre o fuera del hombre: es por alcanzar lo «propiamente humano» que la animalidad debe ser puesta al servicio de esta causa. Es importante tener en cuenta que Aristóteles atribuye al animal capacidad estimativa, lo que le permite establecer distinciones, pero la diferencia específica con el humano se encuentra en que el animal no puede alcanzar lo universal (siglos más tarde, Heidegger dirá que el animal no capta el «en tanto tal»¹⁰).

Sin embargo, más allá de las cuestiones que atañen a lo propiamente humano, me interesa destacar que en la concepción aristotélica el alma está pensada como tensión, como movimiento, que comparten, de algún modo, los entes vivientes. Hay «algo» que los acomuna, y que es ese soplo vital que es el alma, al que remite también Aristóteles cuando indica que los poemas órficos reconocen que el alma nace de los vientos: «los poemas conocidos como órficos dicen que el alma nace de los vientos, entra con el aire en los animales cuando respiran»¹¹.

Cuando el alma se «platoniza» con el cristianismo¹², se transforma, de movimiento y tensión que era, en propiedad y atributo de lo específicamente humano. Con esto no estoy señalando que el alma se haya desvinculado de lo vital, pero sí se puede indicar que, al privilegiarse un «tipo de vida» (la espiritual humana) frente a otra (la del resto de los vivientes) el alma «propiamente humana» se caracteriza por sus «propiedades» o atribuciones que, con el tiempo, tendrán el sello de lo «personal» o identitario. Derrida ha señalado de qué manera casi todas las religiones, que parecieran defender la vida «en general», en rigor preservan «algún tipo de vida» frente a otra. Ese tipo de vida que preservan es la que se considera indemne o «propia»¹³: en este sentido, la vida del alma espiritual pasó a ser, con el cristianismo, lo «más propio» del hombre. Lo más propio se transformó en elemento de diferenciación con el resto de lo vivo, sobre todo con el animal. Un ejemplo paradigmático de esta desvinculación del alma con respecto a lo viviente se encuentra en la figura de Branca Doria en *La divina*

Madrid 1998, p. 13.

¹⁰ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe 29/30*, V., Frankfurt a. M., 1992, § 60 (el animal, dirá Heidegger, no puede conocer ni dejar ser al ente en cuanto tal).

¹¹ Aristóteles, *Acerca del alma* 401 26-30, ed.cit., p. 162. Allí señala también que los órficos no tuvieron en cuenta que algunos animales no respiran.

¹² Me refiero, claro está, a la expresión de Nietzsche «El cristianismo es platonismo para el pueblo» en *Jenseits von Gut und Böse*, «Vorrede», KSA 5, p.12 (las obras de F. Nietzsche se citan como KSA a partir de las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín-New York, 1980).

¹³ J. Derrida, *Fe y saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón*, en J. Derrida y G. Vattimo, *La religión (Seminario de Capri)*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires 1997, pp. 7-106, la referencia a lo indemne está en los párrafos 13 y 18, y desarrollada en el párrafo 27, pp. 37 ss.

comedia, ya que Dante encuentra el alma de Branca que es castigada en el noveno círculo del infierno, mientras su cuerpo sigue vivo en la tierra¹⁴.

2. Animales que no sienten (animales sin alma): Gómez Pereira

¿Qué consecuencias supone la pérdida del alma por parte de los animales? Indicamos rápidamente que el cristianismo le quita espesor «vital» al alma al espiritualizarla, y además la reserva para el ámbito de lo «propiamente» humano. En la filosofía moderna, la noción del animal como autómatas significa un paso más en la consideración del alma como característica específicamente humana, que no atañe al mundo animal.

Se suele considerar que la concepción de la *bête-machine* se inicia con Descartes, quien, en la Quinta parte del *Discurso del método*, se refiere a la teoría del animal como autómatas. Sin embargo, en el siglo anterior, un médico español, Gómez Pereira, había sostenido una postura más radical (sin referirse a los animales como mecanismos). En su texto *Antoniana Margarita, obra no menos útil que necesaria, que trata sobre temas físicos, médicos y teológicos*, que se editó en 1554 en Medina del Campo¹⁵, Gómez Pereira había planteado como locura, impiedad y absurdo el afirmar que los animales sienten. Porque todo sentir se halla relacionado con la reflexión: entonces, aquello que parece sentir no es en el animal más que «reacción». Las «reacciones animales» se explican por hábitos, memoria e instintos naturales, porque si se les atribuyera sentir ocurre que «concedida la sensibilidad a los brutos, hay que concederles la conciencia»¹⁶. La conciencia supone el conocimiento de que se ve, se oye, y eso implicaría conceder que los animales tienen alma. Y éste es el punto nodal de toda la argumentación de Pereira: sostener y defender la inmortalidad del alma humana, lo que implica que los animales no pueden tenerla.

Todos los argumentos de *Antoniana Margarita* giran en torno a la metáfora del imán: el animal es movido de manera automática, como las partículas atraídas por los imanes: no hay aquí decisión, deliberación o elección alguna. Ese movimiento automático implica ciertos mediadores: especies y fantasmas, que operan como elementos de un engranaje que impide considerar que el animal tenga representaciones.

Cuando Benito Jerónimo Feijoo quiere diferenciar el pensamiento de Descartes del de Gómez Pereira, señala que

Entrambos negaron alma sensitiva a los brutos; pero Descartes redujo todos sus movimientos a puro mecanismo: Pereira los atribuyó a simpatías, y antipatías, con los

¹⁴ Dante Alighieri, *Divina Commedia, Inferno*, Canto XXXIII, 155-157, «per sua opra in anima in Cocito già si bagna, e in corpo par vivo ancor di sopra».

¹⁵ Descartes rechaza conocer la obra de Gómez Pereira en su Carta a Mersenne del 23 de junio de 1641; *A. T.*, (Adam, Ch.-Tannery, P., *Oeuvres de Descartes, vols. I-XII*, Paris 1988, t. III, p. 386.

¹⁶ Gómez Pereira, *Antoniana Margarita*, reproducción facsimilar de la ed. de 1749, estudio preliminar y versión al español de J. L. Barreiro Barreiro, Compostela-Oviedo 2000.

objetos ocurrentes; de modo que, según este Filósofo, no por otro principio el Perro (pongo por ejemplo) viene al llamamiento del amo, que aquel mismo por el cual, según la vulgar Filosofía, el hierro se acerca al imán, y el azogue al oro¹⁷.

Esto significa que si bien Pereira no pensó en términos de máquinas, sí lo hizo en términos de «reacciones» que suponen siempre un cierto automatismo. Para explicar estas reacciones es que recurrió a las «especies» que generan movimientos en el animal, y los «fantasmas», especies guardadas en la memoria. Lo interesante del trabajo de Gómez Pereira es que toda la disquisición en torno a los animales y su carencia de sentir se vincula con «necesidades humanas»: es siempre desde la «propia naturaleza del hombre» y sus necesidades que se desarrollan las argumentaciones que niegan el alma animal. El argumento extremo de estas necesidades se encuentra en la afirmación de que hay que negarles el sentir a los animales, porque si no deberíamos admitir que los hombres que los utilizan como fuerza de trabajo (por ejemplo, cargando inhumanamente a las mulas que transportan pesadas cargas en los bordes de los precipicios) y los someten a torturas al hacerlos objeto de espectáculos (como en la tauromaquia), carecen de bondad:

el tormento de los toros perseguidos alcanza la cima de lo cruel cuando son heridos por pértigas, espadas y piedras -ya que no hay otra práctica humana con la que la vista del hombre se deleite tanto como con estas acciones tan vergonzosas, incluso pareciendo que la bestia pide la libertad con mugidos suplicantes¹⁸.

Este párrafo se encuentra bajo el título «Si los brutos sintieran desaparecería toda la bondad de la naturaleza», e intenta justificar que los animales, que han sido puestos al servicio del hombre (y en la medida en que este servicio siempre implica sufrimiento para ellos) no pueden sentir el sufrimiento, porque si no la creación, y los hombres, no serían bondadosos. Otro ejemplo de este modo de argumentar se patentiza cuando se considera que dado que sólo el hombre puede poseer libre albedrío («Bruta enim electionem non habent»), los movimientos vitales de los animales no obedecen a ninguna elección, sino a la ejecución de sus actos de un «modo natural»: esa es la razón por la cual «naturalmente» (y no por sentido ni entendimiento) las aves emigran en el otoño, o construyen sus nidos en determinados lugares. Pereira sabe que sus argumentos parecen contrarios a la evidencia (los animales «parecen» sentir), pero hay una razón de peso que obliga a negar esta evidencia, y es la primacía del hombre y su alma inmortal frente al animal. Como señala Teófilo González Vila¹⁹, el supuesto fundamental de toda la antropología pereirana es la superioridad del hombre con respecto a los animales, y por ello es que, como hemos indicado, todo gira en torno al hombre

¹⁷ Benito J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1777, Real tomo III, Discurso noveno, «Racionalidad de los brutos», § II, 11, pp. 187-223.

¹⁸ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 8.

¹⁹ Teófilo González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, Madrid 1974, disponible en <http://www.filosofia.org/cla/per/1974tgv0.htm>. Acceso 02/03/2015.

y sus necesidades. Era necesario, entonces, que el animal no sintiera, para no avergonzar al humano que se deleita con el sufrimiento animal.

Uno de los adversarios de Pereira en esta cruzada negadora del sentir animal es un teólogo salmantino, Miguel de Palacios, que había recibido la obra de Gómez Pereira, quien se la había enviado para solicitarle su opinión, y contesta con una serie de objeciones, e insta al autor a corregir una serie de errores (amenazando con una denuncia por herejía). Por su parte, Gómez Pereira responde a esas objeciones en una segunda edición de la *Antoniana Margarita*, y allí afirma:

Es una locura pensar que el común de los hombres cree que es verdad que el perro mueve la cola al ver a su señor...Hablar de la sensibilidad de los brutos es una decisión más propia de locos que de imprudentes, porque es tan inútil la ficción de los que afirman que los brutos sienten, como vana la de los que dijieran que la licuación de la cera o el endurecimiento del lodo no se deben a la acción del sol²⁰.

Pero, además de estas objeciones del teólogo, en 1556 otro médico, Francisco de Sosa, publicó el *Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el cual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueba, que los brutos sienten y por sí se mueven*²¹.

He trabajado en otro lugar la contraposición Gómez Pereira-Francisco de Sosa como una expresión de la «ciencia jovial»nietzscheana²², ya que de Sosa responde a las argumentaciones pereiranas de manera jocosa y «performativizando» aquello que Pereira niega: el sentir (y razonar) animal. Quisiera indicar ahora por qué esta obra representa un momento importante de la historia del pensamiento en cuanto al tema del alma de los animales y a la denuncia de las «necesidades humanas, demasiado humanas» de negación de dicha alma.

El *Endecálogo* se constituye como un diálogo entre diversos animales («Jimio» [sic], «Murciégalo» [sic], Cocodrilo, León, Águila, Ballena, Elefante, el lobo), Mercurio, Momo y Júpiter. Los animales (esos mismos que para Pereira

²⁰ Josep Lluís Barona Vilar, en *Sobre medicina y filosofía natural en el Renacimiento*, Seminari D'Estudis sobre la Ciència, Universitat de València 1993, hace referencia a que fueron dos las respuestas más cercanas temporalmente a la obra de Gómez Pereira, además de la de Sosa, que aquí comentaremos, se refiere a la respuesta del mismo Palacios, véase p. 123. La obra de Palacios es *Objetiones Michaelis de Palacios adversus nonnulla e multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae et apologia earundem*, Medina del Campo: Guillermo de Milis, 1555. 18 fols. Están recogidas en una segunda edición de la *Antoniana Margarita*, en la ed.cit. véanse en pp. 304-318, seguidas de la Defensa de Gómez Pereira.

²¹ La obra se encuentra en Ana Vian Herrero (ed.), *Diálogos españoles del renacimiento*, Edición general, estudio preliminar y cronología de A. Vian Herrero, Almuzara, Toledo 2010, y el *Endecálogo* (pp. 523-582) tiene introducción, edición y notas de P. Cátedra García.

²² Véase M. B. Cragolini, *Amamos la vida, no por hábito de vivir sino por hábito de amar. Hacia una ciencia «jovial»del animal*, en Esther Díaz (ed.), *Nietzsche y la ciencia. Modulaciones epistemológicas III*, Editorial Biblos Filosofía Coedición UNLa, 2015 (e.p.). Sobre la idea de la ciencia jovial nietzscheana en relación al tema de los animales, remito a M. B. Cragolini, *La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la «guerra santa» contra el animal*, en «Nómadas, Revista de la Universidad Central», 37 (octubre 2012), pp. 146-155, ISSN 0121-7550, http://www.ucecentral.edu.co/index.php?option=com_content&view=article&id=2779&Itemid=5159

están movidos «naturalmente») se reúnen en asamblea para denunciar al hombre que ha osado, con argumentos presuntamente filosóficos, señalar que ellos no se mueven por sí mismos²³. Frente a esto, los animales afirman categóricamente que tienen «ánima viviente» y piden a Júpiter la condena de Gómez Pereira, porque, como señala el Murciélago, es «no menos perjudicial que falso cuanto dice»²⁴. El Cocodrilo es quien se encarga de llevar la petición a Júpiter, y en su indignación indica que podría comerse al tal presunto filósofo que les ha provocado tanto daño, y que se movería, para hacerlo, sin necesidad de que las especies muevan sus miembros²⁵. Cuando presenta su acusación contra Pereira, señala que «todos los brutos fueron criados con ánima viviente», «que todo animal es substancia animada y sensitiva, claro está, pues los brutos son animales, que son sensitivos»²⁶, entre otras afirmaciones. La petición de los animales apunta a que Pereira rectifique lo que ha postulado en su obra, para no producir de ese modo más perjuicio a los animales. Mercurio es el encargado por Júpiter de averiguar si existe semejante hombre que se haya atrevido a afirmar que los animales no sienten, y lo auxilia en sus tarea Momo, convertido en zorro para probar si eran ciertas las afirmaciones de la *Antoniana Margarita*. Siendo animal, Momo advierte que los animales sienten y que se mueven por sí mismos, y se burla ante Mercurio de las «especies» de Pereira, que parecen más inteligentes que el alma racional²⁷, ya que cada una debe saber en qué nervio colocarse para producir movimiento en el animal. A Momo, transformado en zorro, lo mueven a risa todos los argumentos de Pereira para mostrar que los animales no sienten: las especies, los fantasmas, los instintos naturales, los hábitos, conceptos todos que nunca se aclaran en la obra (y que, más bien., se exponen de modo confuso).

Con estos datos de la experiencia animal de Momo, Mercurio retorna a Júpiter, quien sentencia que «restituyendo a los brutos en su honra, pronunciamos que tienen ánima viviente y que son más que plantas y árboles, y que apetecen y conocen lo que los es dañoso o provechoso, y que sienten y que se mueven por sí»²⁸.

Mercurio declara también que los animales tienen alma sensitiva, y que muchas veces parecen entender mejor que los hombres y que pueden aprender. Y se afirma asimismo que el argumento que dice que los brutos no sienten no es adecuado para demostrar la inmortalidad del alma, sería mejor, dice la sentencia, que un cristiano crea eso por fe, sin necesidad de buscar otros argumentos. La sentencia condena entonces a silencio a Pereira, y considera que el papel que

²³ F. de Sosa, *Endecálogo...*, en Ana Vian Herrero (ed.), *Diálogos españoles del renacimiento*, cit., p. 544.

²⁴ p. 538.

²⁵ *Ibid.*, p. 540. Se refiere a la teoría de Gómez Pereira del movimiento de los animales a partir de las especies y fantasmas.

²⁶ *Ibid.*, p. 545.

²⁷ *Ibid.*, p. 570.

²⁸ *Ibid.*, p. 575.

usó para imprimir sus libros debe ser usado por los especieros para colocar las «especias», ya que tan interesado se hallaba en las «especies»²⁹.

Pero cuando Mercurio debe ir a la tierra a anoticiarlo de la sentencia, se hace evidente que más allá de los argumentos, el interés en negar el sentir a los animales es otro. Mercurio señala que tiene conocimiento de que Pereira ha tenido «ásperas palabras» contra quienes defienden a los animales³⁰. El argumento antes indicado con respecto a la tauromaquia y al uso de los animales como fuerza de trabajo evidencia que lo que está en juego en la argumentación es, más allá de cualquier posición metafísica, una cuestión política. O bien, podríamos decir, la argumentación metafísica muestra lo que se pretende desde el punto de vista político: la justificación de lo injustificable, es decir, del sufrimiento animal mediante negación del mismo. Por esas épocas en que Gómez Pereira escribía esto, otros españoles se encontraban en América sojuzgando a los pueblos originarios en virtud de la consideración de éstos como «animales». Era conveniente, entonces, que los animales no sintieran, para evitar la vergüenza de aquellos que los explotaban. Es por eso, también, que el animal ha sido puesto siempre en la situación de «ser mirado» y no de aquel «que mira»³¹.

A veces se presenta el *Endecálogo* como perteneciente al género de la fábula³², y, más allá de los recursos utilizados, se podría decir que no es una fábula, justamente porque aquí no se trata de «usar» a los animales como ejemplo para los humanos y el fomento de sus virtudes, sino que los animales tienen entidad por sí mismos y, si bien con los modos humanos, quieren mostrar aspectos del mundo animal, y no servir de metáfora para cuestiones humanas. El *Endecálogo* es una defensa del «sentir» de los animales, defensa que si bien no desarrolla las consecuencias a nivel ético y político de la negación de ese sentir, sin embargo señala repetidas veces que ese tipo de argumentos resulta «perjudicial» para los animales.

3. Alma y sufrimiento

Este breve pasaje de la «pérdida del alma animal» que hemos señalado apunta a señalar, como se indicaba al inicio, que era conveniente y necesario,

²⁹ Ya lo indiqué antes, pero vuelvo a recordar que toda la obra de Francisco de Sosa performativiza de manera irónica todo aquello que Pereira niega en su obra.

³⁰ F. de Sosa, *Endecálogo*, cit., p. 581.

³¹ El trabajo de J. Derrida en *L'animal que donc je suis*, Paris 2006, parte precisamente de la mirada del animal (la gata) que lo mira desnudo, y de la negación de la mirada del animal, que en el *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris 2008, p. 376 ss., se desarrolla en torno a la mirada de la *curiositas* de la ciencia en la autopsia del elefante en la *menagerie* de Luis XIV. Para un trabajo en relación a este punto de la imagen de la autopsia del elefante y lo que ella implica, véase M. B. Cragolini, *Hospitalidad (con el) animal*, en «Escritura e imagen», *Vol. extra: Herencias de Derrida*, Universidad Complutense de Madrid (2011): 313-324, ISSN 1885-5687, disponible en http://dx.doi.org/10.5209/rev_ESIM.2011.37741

³² En su introducción a la edición citada del *Endecálogo*, Pedro Cátedra García señala, en pp. 532 ss., los dos motivos de la asamblea de animales y de la *eris*, la disputa entre cocodrilo y murciélago, como uso de las formas de la fabulística.

para que el hombre se constituyera como *autos*, sujeto soberano y dueño de todo lo viviente³³, que el animal no tuviera alma. Hoy en día ya no se habla de alma, y su lugar lo ocupa la mente. Pero aquello que estaba presente en la negación del sentir como algo propio de los animales, negación que ejercitó con múltiples argumentos Gómez Pereira a lo largo de su *Antoniana Margarita*, sigue presente en el olvido del sufrimiento animal.

Es cierto que nadie negaría hoy en día que los animales sienten y sufren, sin embargo la maquinaria productiva obliga a no mirar y a no reconocer ese sufrimiento. Existe una forclusión del sufrimiento animal, porque este sufrimiento es continuamente «presupuesto» pero negado (en la industria alimenticia y cosmética, en la experimentación científica, en los zoológicos, circos y espectáculos con animales). De los sufrimientos de los animales en los tambos, granjas, *feed-lots*, mataderos, etc., no se habla o se los presupone como «sacrificios necesarios» para las «necesidades humanas alimenticias». La presencia de animales en circos y zoológicos se aprueba por «necesidades de esparcimiento o educativas». El uso de animales en experimentación científica se considera «necesario» para salvar vidas humanas³⁴.

Stefano Cagno ha propuesto referirse siempre a la experimentación animal como «vivisección»³⁵, para hacer evidente esa crueldad de todo «tratamiento» del animal en la experimentación. Frente al uso reservado del término «vivisección» para el seccionamiento «en vivo» del animal (por ejemplo, con fines didácticos), Cagno aboga por el uso de dicho término para toda experimentación con animales, como un modo de patentizar ese sufrimiento (que señalé como forcluido) que implica siempre, de algún modo, como diría Nietzsche, «sajar» la vida³⁶. La vida, el tiempo, las energías del animal³⁷ sometido a experimentación son sajas durante todo el proceso de la experiencia, antes de sacrificio final. Continuo sacrificio de una vida que se considera producida «para salvar otras vidas», las vidas de los humanos que, presuntamente, se «beneficiarán» con los resultados de las experiencias. Más allá de la discusión acerca del valor de los resultados de dichas experiencias en relación a lo humano³⁸, la pregunta a realizarse es por

³³ Para el desarrollo de esta idea, remito a M. B. Cragnolini, *Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente*, «Revista Científica de UCES, Universidad de Ciencias empresariales y sociales» 16 (2012), pp. 45-51, (también en <http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/handle/123456789/1460>)

³⁴ No discutiré aquí la obviedad de lo fementido de tales necesidades, existen múltiples textos que muestran que la carne no es necesaria para la alimentación humana y es sustituible, otros tantos textos que cuestionan el carácter educativo de los zoológicos, y ni qué decir del cuestionamiento al uso de animales en espectáculos. Asimismo, montones de trabajos muestran lo innecesario del uso de animales en pruebas de laboratorio y los métodos alternativos para la investigación científica.

³⁵ S. Cagno, *Gli animali e la ricerca, Viaggio nel mondo della vivisezione*, Roma 1997.

³⁶ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, «Vor den Wissenschaft», *KSA* 4, pp. 375-378.

³⁷ La captación de la vida, el tiempo y las energías del animal responden a la idea de «tratamiento», tal como la desarrolla J. Derrida en el *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, cit., especialmente *Onzième séance*, pp. 371 ss.

³⁸ Se puede afirmar que los resultados de las experiencias con animales prácticamente no tienen posibilidad de ser trasladados al ámbito de lo humano: medicamentos probados en animales fueron desastrosos en humanos (por ejemplo, la talidomida, que no había resultado teratogena

qué, independientemente de los resultados, la ciencia no cuestiona el sacrificio constante de vidas que ella exige.

Nietzsche había caracterizado esta tendencia de la ciencia como exacerbación del ideal ascético: esa necesidad de la vida a negarse a sí misma (para poder seguir siendo vida) es la que el científico utiliza para poner «vida contra vida» en el ejercicio diario de sus investigaciones³⁹. Se entiende que esta contraposición es la que se produce entre las vidas que se consideran únicas y valiosas por sí mismas frente a las vidas «producidas» y generales de montones de animales, que nacen en laboratorios, viven y sufren en laboratorios (o empresas) y mueren en laboratorios. A esos animales, para colocarlos en tales condiciones, fue necesario quitarles el alma.

Mencioné al inicio los versos que -se dice- compuso el emperador Adriano antes de morir⁴⁰, y que Marguerite Yourcenar recoge en la redacción de sus *Memorias de Adriano*. Julio Cortázar, al traducir al español la obra de Yourcenar, escribe los versos de esta manera «Mínima alma mía, tierna y flotante/ huésped y compañera de mi cuerpo...»⁴¹.

El alma de los animales es alma mínima, tierna y flotante, errando forcluida en la conciencia de los hombres. A veces reaparece, como «alma» de los animales de compañía (o también llamadas «mascotas»). A estos animales se les concede «alma» personalizándolos y acercándolos al mundo de las «personas», es decir, identificándolos. Mientras tanto, a miles de millones de animales se les niega alma porque, a pesar de que se sabe que sufren, se niega ese sufrimiento.

En nuestra sociedad, los animales de compañía cumplen una función cuasidenegatoria del sufrimiento animal: por un lado, «reconcilian» al hombre con el mundo animal, permitiéndole vivir una parte de ese mundo en su propia casa, pero, por otro lado, evidencian ese tipo de especismo que tan bien supo retratar Pawel Kuczynski en la imagen del granjero que acaricia a su gato -dispuesto a esperar su comida- con una mano, mientras que en la otra sostiene una cuchilla

en animales), medicamentos útiles en humanos son dañinos en animales (por ejemplo, el ácido acetilsalicílico), con lo cual no se puede acordar un valor «objetivo» a estas experiencias. Si es así, ¿por qué se siguen haciendo, más allá de que lo indiquen los protocolos de probación y uso de los medicamentos?

³⁹ He trabajado este tema en M. Cragolini, *An 'Other Way of Being'. The Nietzschean Animal: Contributions to the Question of Biopolitics*, en V. Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York 2014, pp. 214-230.

⁴⁰ «Animula, vagula, blandula / Hospes comesque corporis / Quae nunc abibis in loca / Pallidula, rigida, nudula, / Nec, ut soles, dabis iocos...», *Historiae Augustae*, Loeb Classical Library, MCMXXI, Hadrianus, Pars II, 25.9, accesible en http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Historia_Augusta/Hadrian/2*.html (acceso 22/3/2015). Uso la imagen en relación al alma de los animales más allá de la explícita referencia de Adriano a su propia alma, y a su relación con los animales. En su historia se cuenta que amaba a perros y caballos, a los que les levantaba altares en sus tumbas, pero que también era un gran aficionado a la caza.

⁴¹ M. Yourcenar, *Memorias de Adriano*, trad. J. Cortázar, Barcelona 1994, p. 163. Cortázar también recoge el inicio del poema «Animula, vagula, blandula» en el capítulo 3 de *Rayuela*, para plantearse la pregunta «¿qué hacer?», en el contexto de un párrafo sobre Oblomov, Hamlet, y otros indecisos (Julio Cortázar, *Rayuela*, Buenos Aires 1963.)

ante los animales que lo miran desde el establo: caballo, vaca, mula, oveja, cerdo, gallinas, pavo y patos⁴².

Mondher Kilani ha evidenciado esta «doble moral» con respecto a los animales de compañía y el resto de los animales⁴³. La crisis de la «vaca loca» patentizó el carácter que se adjudica a las vacas, de meros engranajes de una cadena productiva, frente a otro tipo de animales (como perros y gatos) que forman parte del mundo humano. Las vacas que fueron sacrificadas durante la epidemia no pesan en la conciencia de nadie (salvo en la conciencia económica) en la medida en que son «anónimas», sin alma, diríamos, en el sentido personal del alma que hoy en día se atribuye a los animales de compañía⁴⁴.

Pero el *animula vagula blandula* de los animales no es personal, es un alma errante y desidentificada, porque la personalidad y la identificación son lo «propio» del humano, que a través de ese «ser persona» puede enseñorearse sobre todo lo viviente. En el marco de los debates biopolíticos, se ha insistido en los últimos años en la «tercera persona»⁴⁵ o en el concepto de impersonal, en parte para plantear la pregunta en torno a la vida y al modo de «cuidarla» cuando el modo de ser «personal» parece generar siempre mecanismos inmunitarios que devienen tanatológicos⁴⁶. Ser «persona», ser identidad, supone «separarse» del modo de ser-que-somos con el resto de lo viviente para, en nombre propio, poder ser diferente y superior al resto de lo vivo. Esto es lo que permite la existencia de mecanismos de apropiación de la realidad, modos de la soberanía que en la filosofía moderna implican apropiarse del viviente animal como objeto disponible.

Podríamos pensar la comunidad de lo viviente en términos de «tercera persona» o de lo neutro, aquello que Derrida ha caracterizado en términos del «tránsito del quién al qué»⁴⁷. Tal vez ese sea el desafío para el pensar contemporáneo en relación al animal: deconstruir la historia de la «persona», del tránsito por el cual el hombre se enseñorea sobre todo lo viviente para poder dominarlo y utilizarlo, y pensar un pasaje al «qué» que permita considerar que el modo de ser que somos supone al animal (en nosotros y «fuera»de nosotros) como un modo

⁴² Véase la imagen aquí: <http://www.pictorem.com/2099/Pawel%20Kuczynski17.html> (no se encuentra en la selección de obras que figura en la página personal del artista).

⁴³ M. Kilani, en *Crise de la «vache folle» et déclin de la raison sacrificielle*, «Terrain» 38 (mars 2002), pp. 113-126, traducción de M. B. Cragolini, «La crisis de la vaca loca y la decadencia de la razón sacrificial», en «Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas» 13 (2013), disponible en http://www.instantesyazares.com.ar/#!_numero-actual/vstc2=mondher-kilani/vstc1=del-animal,-de-la-carne...

⁴⁴ J.-P. Digard, en *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris 1990, señala en pp. 2231 ss. cómo a la hiperdomesticación y sobreprotección que se da a los animales de compañía se opone el maltrato que reciben los animales de producción, y cómo estas dos actitudes implican que los animales familiares cada vez son más pequeños, mientras que los animales que sirven de alimentación son cada vez más grandes.

⁴⁵ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007.

⁴⁶ Véase R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

⁴⁷ Derrida se refiere a la relevancia del «tránsito del quién al qué» como temática de sus obras en torno a la hospitalidad, el don, el perdón, en J. Derrida, *Como si fuese posible. Within such limits. Within such limits*, en *Papel Máquina*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid 2003, pp. 27-258.

del *ser-con* (el *Mit-sein* heideggeriano). Somos-con ese otro que es el animal, y que es, tal vez, más «otro» que cualquier otro humano.⁴⁸

La disputa en torno al sentir de los animales, y la concepción de la *bête-machine* se halla vinculada con una cuestión de «privilegio» de lo humano. En efecto, buena parte de todas las discusiones en torno al animal como autómatas se vinculan con la idea de la inmortalidad del alma humana, y esto también se hace visible en el texto de Gómez Pereira. Luego de la *Antoniana Margarita*, en 1595 Jean de Champaignac señala en su *Traité de l'immortalité de l'âme* que no es adecuado atribuir razón a los animales, porque de ellos se derivaría la incorruptibilidad de su alma⁴⁹. También Jean de Silhon escribe en 1634 *De l'immortalité de l'âme* y ofrece un modelo mecanicista para explicar la vida animal. Se trata siempre de preservar el modo de ser humano y los caracteres incorruptibles del alma humana frente al modo de ser animal.

Frente a la «vida que pasa y desaparece» del animal pareciera que el modo de ser-hombre siempre debe instaurarse por un carácter de lo que perdura: la cultura, la escritura, es decir, todo aquello que no se pierde en el olvido. El modo de ser-animal, por el contrario, no perdura, y es por eso que se puede atentar contra el animal utilizándolo para alimentación y vestimenta, experimentando con él, convirtiéndolo en objeto de espectáculos. Pero el *animula vagula blandula* del animal, alma frágil, tierna y pasajera, merece cuidado y respeto.

En esta época en la que ya no estamos empeñados en diferenciar el alma humana del alma animal, porque ya no se habla de almas, tal vez sea un buen ejercicio para el pensar el considerar una comunidad de lo viviente en la que humanos y animales nos amparamos en nuestra fragilidad, en lo que pasa y acontece, en la huella que compartimos, más que en poner el acento en la cultura perdurable, la historia y el monumento que dejamos (cultura, historia y monumento que nos hacen creer que somos superiores, y por lo tanto, «dueños» del resto de lo viviente).

⁴⁸ Me refiero al animal en este sentido en M. B. Cragolini, *Los más extraños de los extranjeros: los animales*, en «Actuel Marx/Intervenciones» 12 (2012), pp. 139-145.

⁴⁹ Véase T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux: Montaigne et Descartes*, Paris 1998, pp. 105 ss.