

El humanismo bestial contra las bestias: Un acercamiento teórico-filosófico al problema de los animales.

Aylen Pérez Hernández¹

Universidad de Concepción, Chile

Recibido 15 octubre 2022 · Aceptado 14 diciembre 2022

Resumen

Desde la tradición humanista occidental se ha instituido una oposición radical entre el ser humano y el animal no-humano en tanto dos regímenes de existencia diferentes e irreconciliables; oposición que ha partido, esencialmente, de una construcción ficcional del hombre y de lo “propiamente humano” como especie superior y dominante respecto al resto de los vivientes. Dicho fenómeno, o fabulación, ha venido aparejado, además, de un proceso de no reconocimiento de la animalidad que habita en el hombre y de la urgencia por suprimir tales rasgos como si se tratase de una dimensión inaceptable de la existencia humana. El artículo examina, entonces, algunos de aquellos rasgos del paradigma humanista occidental que han delineado relaciones binarias y especistas en el mundo contemporáneo y que han negado lo animal en la búsqueda de lo “propiamente humano”. El trabajo hace un breve recorrido por algunas de las hipótesis que han abordado, desde diversos posicionamientos, la problemática de los animales: Berger, Descartes, Sloterdijk, Agamben, Derrida y Bailly son algunos de los aludidos. En ese sentido, el ensayo explora determinados

The bestial humanism against the beasts: A theoretical-philosophical approach to the problem of animals.

Abstract

From the western humanist tradition, a radical opposition has been instituted between the human being and the non-human animal as two different and irreconcilable regimes of existence; opposition that has started, essentially, from a fictional construction of man and the “properly human” as a superior and dominant species with respect to the rest of the living. Said phenomenon, or fabulation, has also been accompanied by a process of non-recognition of the animality that inhabits man and the urgency to suppress such traits as if they were an unacceptable dimension of human existence. The article examines, then, some of those features of the Western humanist paradigm that have outlined binary and speciesist relationships in the contemporary world and that have denied the animal in the search of the “properly human”. The work makes a brief tour of some of the hypotheses that have addressed, from different positions, the problem of animals: Berger, Descartes, Sloterdijk, Agamben, Derrida and Bailly are some of those mentioned. In this sense, the essay explores certain theoretical topics, among which are: the

¹ aylenpereh@gmail.com

tópicos teóricos, entre los que se encuentran: el animal-máquina cartesiano, las civilizaciones como invernaderos antropogénicos, la máquina antropocéntrica y la riqueza de mundo de lo animal.

Palabras claves: Estudios críticos animales; Humanismo; Antropocentrismo; Riqueza de mundo; Heterogeneidades.

Cartesian animal-machine, civilizations as anthropogenic greenhouses, the anthropocentric machine and the richness of the animal world.

Keywords: Critical Animal Studies; Humanism; Anthropocentrism; World Wealth; Heterogeneities.

1 • Introducción

«El hombre es un animal político y es un animal metafísico. Por ser lo uno y lo otro es un animal poético, una metáfora andante»

Octavio Paz

Se sabe que Jacques Derrida fue uno de los teóricos que, a lo largo de toda su obra, otorgó una significativa relevancia al tema de la animalidad: estudios que han sido recibidos, por intelectuales e investigadores del tema, como una valiosa herencia. Y *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en donde el filósofo expone el origen y fundamento de su pensamiento sobre la cuestión de la animalidad, representa uno de aquellos significativos legados. Dicha *insistente presencia*, observa su amiga y prologuista Marie-Louise Mallet, procede, en parte, de una sensibilidad especial y aguda, así como de cierta aptitud para *simpatizar* con los aspectos de la vida animal más denigrados u olvidados por la filosofía (Mallet en Derrida 9). De ahí la permanente preocupación de Derrida frente a la pregunta planteada por Jeremy Bentham, *¿pueden sufrir los animales?*, sobre la cual vuelve, también insistentemente, a lo largo de su obra.

Derrida alude, con acento un tanto denunciatorio, a varios filósofos y teóricos de *cierta época* que, a pesar de haber observado, analizado y reflexionado sobre el animal, nunca se han sentido *vistos* por el animal: “gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su desnudez)” (Derrida 29). Y, aunque se hayan encontrado algún día de manera furtiva con la mirada del animal, no lo han tenido en

cuenta en lo absoluto en lo temático, teórico o filosófico. Estos pensadores, desde Descartes hasta nuestros días pasando por Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas, añade Derrida al inicio de su presentación, no han podido ni querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal, lo que denominan animal, puede mirarlos y dirigirse a ellos desde un origen radicalmente distinto y sin necesidad de palabra alguna.

La primera hipótesis planteada en *El animal...* puntualiza así que, desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y con aceleración alarmante, quienes nos hacemos llamar *hombres* nos encontramos envueltos en una transformación sin precedente. Dicha mutación, explica el filósofo, afecta la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada ocurriese, el animal y/o los animales. Y dicha relación *inaudita* con el animal, lejos de aparecer simplemente en el mundo y la historia, debería obligarnos a perturbar aquellos viejos conceptos y hacer algo más que problematizarlos en esta *experiencia de vida* donde tiemblan las fronteras entre *bíos* o *zoé*.

Bentham es el punto de referencia de un cambio que propuso transformar la forma misma de la cuestión animal, tanto en la argumentación como en el lenguaje: “La cuestión, decía Bentham poco más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc. [...] La cuestión *previa* y *decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?*” (Derrida 43-44). Sí, respondería Derrida de antemano; lo sabemos y nadie puede atreverse a dudarlo, sabemos lo que es el sufrimiento animal: lo experimentamos. Pero la problemática cambia de cimiento cuando apunta a aquellos dos siglos en los que se ha desarrollado una lucha desigual, una *guerra*, entre los que violan la vida animal y los que apelan al testimonio irrecusable de esa piedad: “Es una guerra a propósito de la piedad” (*Ibid.* 45); una guerra que atraviesa una fase crítica y que a todos nos atraviesa como un deber y una necesidad; una guerra de la cual, directa o indirectamente, nadie puede sustraerse: “El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y *pensar* comienza quizás ahí” (*Id.*).

El objetivo general que se plantea este artículo es, entonces, examinar algunos de los rasgos esenciales del paradigma humanista occidental que han delineado estas relaciones binarias y especistas en el mundo contemporáneo y que han desplazado y negado *lo animal* en búsqueda de lo “propriadamente

humano”. Para ello se hará un breve recorrido por algunas de las hipótesis centrales que han abordado, desde diversos posicionamientos, la problemática de los animales. Berger, Descartes, La Mettrie, Sloterdijk, Agamben, Derrida y Bailly, entre otros, serán algunos de los aludidos. En ese sentido, el artículo se plantea desarrollar, a lo largo de los subtemas, determinados tópicos específicos a partir de los presupuestos teóricos de varios pensadores: el funcionamiento de la ontología binaria (en lugar de la dual), las bases del especismo planteadas por Richard Ryder, el antropomorfismo a partir de John Berger, el animal-máquina cartesiano y el hombre-máquina teorizado por La Mettrie, las civilizaciones como invernaderos antropogénicos de Sloterdijk, la máquina antropocéntrica agambeana y la presencia de lo animal y su riqueza de mundo a partir de Bailly.

Ocupa, así, un lugar central en nuestro estudio la tesis discutida por tantos teóricos acerca de la ontología² binaria como base sobre la que se asientan las violencias del colonial-sistema mundo que habitamos; violencias que no solamente abarcan niveles estructurales, sino que traspasan las *corporalidades otras* determinando, errada y brutalmente, la mirada del ser humano. Se privilegia en este caso el concepto de ontología binaria en lugar de ontología dualista ya que, en el mundo de la modernidad, a partir de lo planteado por la antropóloga argentina Rita Laura Segato, no hay dualidad sino binarismo:

Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna “universal”, es decir, de representatividad general, lo que

² Giorgio Agamben plantea, como una de sus lecturas acerca de la máquina antropológica de la filosofía occidental (a la que se aludirá en detalle más adelante), que la ontología o filosofía primera no es una inocua disciplina académica, sino la operación en todo sentido fundamental en la que se lleva a cabo la *antropogénesis*, el devenir humano de lo viviente: “La metafísica está atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un evento en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte” (Agamben 145).

era jerarquía se transforma en abismo y el segundo término se vuelve resto: esto es la estructura binaria, diferente de la dual. (Segato 89)

La ontología binaria funciona, entonces, en base a categorías dicotómicas en donde se privilegia siempre a una de las partes. Son esos binarismos (humano/animal, hombre/mujer, blanco/negro, Occidente/Oriente, razón/emoción, cultura/civilización) los que organizan el mundo e impiden pensarlo y estructurarlo desde una base no binaria. Y el proyecto globalizador, unitario, celular, de un solo mundo, es el que ha estimulado y ha hecho eclosionar ese aparato separatista que es el binarismo ontológico. Estas interacciones deformes, dispares, y catalogadas también como especistas, han provocado, además, prácticas relacionales sustentadas en la hegemonía, la autoridad y la opresión; no solamente del hombre hacia el animal no-humano, sino también hacia *corporalidades otras* humanas receptoras de violencia al ser animalizadas, negadas y desplazadas³.

Por otra parte, el especismo —término acuñado por Richard Ryder en 1970 y popularizado por el profesor australiano de Bioética Peter Singer, en *Animal Liberation* (1975)— ha sido el motivo principal por el cual se ha rechazado el otorgamiento de una personalidad legal (sujetos del derecho) a los animales⁴. Singer entiende por especismo la forma de discriminación que origina un tratamiento desventajoso respecto a los intereses de los animales al no pertenecer estos a la especie considerada más importante o moralmente superior. Por ello, el también filósofo se manifiesta a favor de pensar la problemática animal desde una perspectiva ética que proporcione herramientas

³ Ya lo había señalado acertadamente, por ejemplo, el teórico y académico Cary Wolfe cuando observa que “the humanist concept of subjectivity is inseparable from the discourse and institution of speciesism, which relies on the tacit acceptance [...] that the full transcendence of the ‘human’ requires the sacrifice of the ‘animal’ and the animalistic, which in turn makes possible a symbolic economy in which we can engage in a ‘noncriminal putting to death’ [...] not only of animals, but other humans as well by marking them as animal” (Wolfe 43).

⁴ Para una explicación más completa sobre esta idea véase el artículo “La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana”, de Óscar Horta, en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del derecho*, 2011 (No. 34).

privilegiadas para examinar aquellas prácticas morales que permiten y justifican el maltrato indiscriminado hacia los animales.

2 · Sociedades antropomorfas

Hasta el siglo XIX, sin embargo, el antropomorfismo formaba parte integrante de la relación entre el hombre y el animal; “constituía una expresión de su proximidad; era la huella de un uso ininterrumpido de la metáfora animal” (Berger 16). Y, si la primera metáfora fue el animal, explica el escritor inglés John Berger, era porque la relación esencial entre el hombre y el animal era metafórica. En dicha relación se revelaba no solo lo que ambos términos (hombre-animal) tenían en común, sino también lo que los diferenciaba: a pesar de que el hombre se experimentaba originariamente idéntico a todos sus semejantes (entre los cuales se incluye explícitamente a los animales), posteriormente llegó a adquirir la capacidad para diferenciarse del mismo modo que los distinguía a ellos. De esta manera, el hombre aprendió a usar la diversidad de las especies como respaldo conceptual de la diferenciación social.

Lo que distinguía al hombre del animal, observa Berger, era la aptitud humana para el pensamiento simbólico; aptitud que era inseparable del propio desenvolvimiento del lenguaje donde las palabras, en lugar de simples signos, eran significantes de algo distinto de ellas mismas. La falta de lenguaje común del animal, su silencio, siempre garantizaba su distancia, su diferencia respecto al hombre. Y gracias a esta diferencia, concluye Berger, se puede considerar que la vida de los animales, que no debe confundirse nunca con la de los hombres, corre paralela a la de estos. La muerte es donde ambas líneas paralelas convergen para después de ella, tal vez, cruzarse y volver a hacerse paralelas: “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” (*Ibid.* 12). Esta modalidad de compañía muda se consideraba tan simétrica que no era raro encontrar la creencia de que era el hombre quien carecía de la facultad de hablar con los animales en su propia lengua.

Los animales nacen, sienten y mueren. Y, en ese sentido, eran considerados semejantes al hombre. En la anatomía superficial (no así en la pro-

funda), en las costumbres, tiempos y capacidades físicas, ambas especies se lograban diferenciar. Eran, al mismo tiempo, parecidos y distintos. Y, ¿cuáles eran los secretos del parecido y de la diferencia del animal con respecto al hombre? Se trataría, en esencia, de aquellos secretos detectados por el propio hombre al momento de encontrarse con la mirada de un animal:

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 tiene secretos que, a diferencia de los que guardan las cuevas, las montañas y los mares, están específicamente dirigidos al hombre. (Ibid. 11)

El dualismo que existía entonces era probablemente el primer dualismo existencial y se reflejaba en el trato que se daba a los animales. Las relaciones entre hombres y animales no marcaban binarismos ontológicos o límites especistas, sino que se establecían en base a un dualismo que aceptaba las diferencias de vidas paralelas:

Porque así como señalábamos parecidos en los órganos físicos, así también en ciertos animales observamos mansedumbre y ferocidad, bondad o maldad, valor o cobardía, temor o confianza, alegría o tristeza, y, en lo que se refiere a la inteligencia, algo semejante a la sagacidad. (Ibid. 15)

Hasta el siglo XIX, el antropomorfismo —que en la actualidad ya se percibe de un modo diferente, es decir, con una connotación negativa que expresa una forma de tiranización— constituía así un elemento esencial en las relaciones del hombre y el animal al manifestar la proximidad entre ambos. Pero en los dos últimos siglos los animales comenzaron a desaparecer: “Hoy vivimos sin ellos. Y en esta nueva soledad, el antropomorfismo nos hace sentir doblemente incómodos” (Ibid. 16). Frente a esta desaparición de los animales de la vida cotidiana de los hombres, aparecen entonces los

zoológicos como esperanza de que ambos encuentren, allí, sus miradas. El zoológico, sin embargo, no puede más que desilusionar ya que la mirada del visitante (del *intruso*, dice Berger) no podrá encontrar jamás la mirada del animal en todo el zoológico:

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 central en su interés [...] 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. (*Ibid.* 31)

De ahí que, en su asignada marginalidad⁵, los animales “se apropien de una actitud por lo demás exclusivamente humana: la indiferencia” (*Ibid.* 29). Los actos repetitivos, la dependencia, el aislamiento y las precarias condiciones de subsistencia terminan condicionando, así, las respuestas de los animales frente a la mirada de los otros; animales cada vez más alejados de nosotros y ya convertidos en “objetos de nuestra insaciable sed de conocimientos” (*Ibid.* 21).

La ruptura teórica decisiva se produce, no obstante, cuando René Descartes integra en el hombre un dualismo que era natural en la relación hombre-animal; un corte radical donde el cuerpo de los animales es reducido al estricto modelo de una máquina. En el *Discurso del Método* (1637) Descartes presentaba las ideas esenciales de un proyecto filosófico que resultaría primordial en la fundación de la modernidad occidental: la tentativa por considerar al hombre y al animal (no humano) como dos regímenes de existencia diferentes y, junto con ello, la teoría del animal-máquina. El filósofo francés

⁵ “Se los mire como se los mire, aun cuando el animal esté de pie contra los barrotes, a veinte centímetros de nosotros, mirando hacia el 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 volverlo a poner en el centro” (Berger 27).

establece una línea divisoria entre aquello que está regido por leyes mecánicas y aquello que escapa de dicha realidad. Por ello divide alma y cuerpo: el primero como sustancia pensante y el segundo como sustancia extensa. En esta división de lo espiritual y lo mecánico ocuparía un lugar central el acceso al lenguaje que poseen o no los regímenes de existencia aludidos. Para Descartes, el lenguaje está reservado solamente a aquellos dotados de alma, es decir, a los seres humanos. Los animales, por tanto, al no poseer lenguaje, no poseen más que automatismo, según dicha tradición:

El alma es, ante todo, conciencia, es decir, que conoce lo que al cuerpo ocurre y se da cuenta de este conocimiento. Mas siendo el cuerpo un mecanismo, si no hay alma no habrá conciencia, ni voluntad, ni razón. Así los animales son puros autómatas, máquinas maravillosamente ensambladas, pero carentes en absoluto de todo lo que de cerca o de lejos pueda llamarse espíritu. (Descartes 22)

El cuerpo del animal constituye así, para el filósofo, una máquina que posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que puedan inventar los hombres; aunque, no obstante, ambas son para él de la misma naturaleza. Tal seriedad otorga Descartes a sus teorías que llega a creer imposible el poder distinguir diferencias entre el animal y aquellas máquinas creadas por el hombre. Si, por el contrario, estas máquinas semejasen a los cuerpos humanos e “imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible” (*Ibid.* 79), siempre habría medios para reconocer que no son por ello hombres verdaderos. Y uno de estos medios sería que aquellas máquinas nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, como hacemos nosotros, para declarar los pensamientos a los demás.

La incapacidad de expresar ese *yo soy, yo pienso*, es uno de los elementos cartesianos por los cuales se consideraba al animal como una máquina incapaz, incluso, de sentir dolor, alegría o tristeza; y cuyas respuestas a estímulos externos eran simples actos mecanicistas y no resultado de emociones internas. De ahí el concepto cartesiano de animal-máquina y de ahí, también, la célebre frase cartesiana, y siempre mal traducida, “Pienso, luego existo” (*Cogito ergo sum*). Estos principios desarrollados por el filósofo francés en

pos de establecer y fijar líneas divisorias entre lo humano y lo animal, lo racional y lo irracional, lo existencial y lo autómatas, lo llevaron a considerar que “no hay nada que más aparte a los espíritus endeblés del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra” (*Ibid.* 82); creencia que le costó, posteriormente, severas críticas e impugnaciones.

El modelo de Descartes sobre el animal-máquina finalmente fue superado, pero no precisamente de la mejor manera. Con el inicio de la Revolución Industrial (1760) los animales se convirtieron en máquinas, pero también los niños. El modelo se iba superando en tanto se difuminaba la línea separatista entre hombres y animales no-humanos; pero, al mismo tiempo, el modelo se expandía al incluir a la especie humana, en contra del propósito teórico cartesiano, en el principio del funcionamiento mecanicista de los animales. Es decir, el concepto mecanicista sobre el animal se aplicaba ahora al ser humano igualmente tratado. F. W. Taylor, desarrollador del *taylorismo* a partir del estudio de los ritmos y la organización del trabajo industrial, llegó a considerar que los trabajos físicos realizados entonces eran tan *estúpidos* y *flemáticos* que el obrero lograba parecerse, en su constitución mental, más al buey que a ninguna otra especie (en Berger 18). Solo pasado un largo tiempo comenzarían a notarse aún más las terribles consecuencias de las tesis cartesianas que han sido consideradas, además de una ruptura teórica decisiva, como el punto de partida de la puesta en marcha y el funcionamiento de la máquina antropológica de los modernos.

3 · El hombre-máquina de La Mettrie

Resulta importante reiterar, en este punto, que la consecuencia negativa que produjo el principio cartesiano no es precisamente la que resultó en una comparación de hombres y animales no-humanos, sino la reducción mecanicista del animal que llevó a su desvalorización como ente moral de derechos y que provocó, imprevisiblemente, los mismos resultados en los hombres. Sin embargo, el barón Julien Offray de La Mettrie fue uno de los filósofos que sí avizó y predijo, de cierta manera, aquellos resultados a partir de una sencilla consideración: si los seres humanos somos animales y

los animales son simples máquinas, ¿qué nos impide pensar que los humanos somos también máquinas?:

Entre el hombre y los animales se da sólo una diferencia de grado, y no absolutamente una diferencia de naturaleza. Como los animales, según lo ha demostrado Descartes, sólo son mecanismos más o menos complejos, máquinas más o menos sutilmente montadas, resulta evidente que el hombre tampoco puede ser sino una máquina. (La Mettrie 14)

Esta conclusión se puede leer explícitamente desde el propio título de la obra que aúna las investigaciones del médico francés: *El hombre máquina* (1747). Para La Mettrie, el cuerpo humano es, en efecto, una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos. Pero, lejos de plantearse y establecer jerarquías entre los hombres y los animales a partir de las diferencias que poseen, el filósofo dedica su estudio a la búsqueda de aquellas semejanzas que lo hacen incluir al hombre en el reino animal. Después de sus primeras observaciones, La Mettrie llega entonces a determinadas conclusiones en las cuales involucra tanto al animal humano como al no-humano, nombrándolos a ambos, indistintamente, como *animal*: 1) Cuanto más salvajes son los animales menos cerebro tienen; 2) Esa víscera parece agrandarse de alguna manera en proporción directa a la docilidad de aquellos; 3) Existe una singular condición impuesta eternamente por la naturaleza, a saber, que cuanto más se gana del lado del espíritu más se pierde del lado del instinto (*Ibid.* 17).

De esta manera, a lo largo de su obra aludida La Mettrie deja en claro su posición respecto a la superioridad en la que históricamente ha sido colocado el hombre con relación al resto de los animales y demuestra su fiel creencia de que, “a pesar de todas esas prerrogativas del hombre sobre los animales, se le hace un honor el colocarlo en la misma clase” (*Ibid.* 61). Para el teórico, algunos *ingratos* del género humano no han sabido respetar la ley natural que permite al hombre un conocimiento del bien y del mal. Dicho conocimiento, supuestamente no colocado en el corazón de los animales, ha sido denigrado por hombres que no han sabido distinguir los vicios de las virtudes. Sin embargo, los hechos le permiten comprobar que la ley natural les ha tocado a todos por igual:

El perro que ha mordido a su dueño mientras éste lo provocaba parece arrepentirse al momento; se lo ve triste, afligido, sin atreverse a aparecer y se confiesa culpable por su aspecto deprimido y humillado. La historia nos ofrece el ejemplo célebre de un león que no quiso destrozar a un hombre abandonado a su furia, porque lo reconoció como su benefactor. ¡Cuán deseable sería que aun el hombre mostrase siempre el mismo reconocimiento por los beneficios y el mismo respeto por la humanidad! Ferocidad hay en nuestra especie como en la de aquéllos. (Ibid. 63)

¿Cómo se define entonces esa ley natural según La Mettrie? Sin pretender establecer afirmaciones absolutas, el filósofo se conforma con señalar una conjetura que ha surgido de sus propias observaciones cotidianas: la ley natural es un sentimiento que nos enseña aquello que no debemos hacer porque no quisiéramos que se nos hiciese a nosotros. Pero, a pesar de lo novedosas que resultaron en su momento estas propuestas, La Mettrie igualmente fue criticado y juzgado al ser considerada su obra como una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación en el centro de las cuales domina la noción de docilidad que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Asimismo, a lo largo del tiempo fueron rechazadas por varios estudiosos del tema estas teorías que nunca reconocieron la singularidad e individualidad de todo lo viviente y que planteaban la sola existencia de una diferencia de grado entre hombres y animales.

4 · Las civilizaciones como invernaderos antropogénicos

Lo que más ha destacado es que, a lo largo de la historia de las humanidades, el hombre se ha fundado a partir del desconocimiento y la negación de lo animal; delimitación que constituyó un detalle de extrema relevancia en la definición de la máquina antropológica de los modernos de la cultura Occidental al avalarse la construcción del sujeto moderno en un discurso precedente basado, esencialmente, en la *carencia*. Aquellos límites se han vinculado, así, a un posicionamiento jerárquico y absoluto del hombre avocado, exclusiva-

mente, a la preservación de lo “propiaamente humano” desde la superación de la animalidad (de sí mismo y del exterior). Este fenómeno especista se fue consolidando con el desarrollo de las humanidades tanto en el Renacimiento como en la época moderna, donde se redescubre la filosofía griega clásica y se considera que *el hombre es la medida de todas las cosas* (Protágoras).

El teórico cultural y filósofo alemán, Peter Sloterdijk, es uno de los pensadores que ha desarrollado interesantes críticas a las teorías humanistas al considerar que de las interacciones entre los vivientes se erigen realidades híbridas y no binarias. El ensayo *Normas para el parque humano* (1999), producto de un simposio que realizara el teórico sobre la filosofía a finales del siglo, es uno de sus trabajos que habría generado muchísimas controversias. Tales debates emergieron, entre otras razones, a causa de la declaración (melancólica dicen algunos) que realizara Sloterdijk sobre el fracaso del humanismo como utopía de la domesticación humana, ya que el potencial de la civilización para la barbarie y la bestialización cotidiana del hombre iban en aumento. No obstante, el escrito, considerado como la respuesta que diera Sloterdijk a la *Carta sobre el humanismo* del filósofo alemán Martin Heidegger, posee valiosas observaciones que resultan interesantes mencionar de manera breve.

Sloterdijk considera que las civilizaciones son como *invernaderos antropogénicos* que se establecen para el cultivo del hombre. Se hace imprescindible, apunta el teórico, que entendamos al hombre desde la conciencia que es un producto, un resultado pragmático y programático del humanismo que supone rescatar a los hombres de la barbarie; de ahí que el humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tenga siempre un *contra qué* (Sloterdijk 12). Pero paradójicamente, observa Sloterdijk, justamente aquellas épocas (refiriéndose específicamente a la II Guerra Mundial y al exterminio judío) cuyas experiencias determinantes han tenido que ver con el potencial de barbarie que se libera en las interacciones humanas, suelen coincidir con los tiempos en que más alta y apremiante es la voz reclamando humanismo: “Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización, lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre” (*Id.*).

Y en este punto decisivo, siguiendo las ideas del autor, resulta inquietante que dichos retornos al estado salvaje del ser humano acostumbren a

desencadenarse en situaciones de alto desarrollo del poder, ya sea directamente como atrocidad bélica o bien como embrutecimiento cotidiano de los hombres a través de medios destinados a la diversión desinhibida: “De ambas cosas han proporcionado los romanos modelos decisivos para Europa: por una parte, con su militarismo que lo impregna todo, y por otra, con una industria del ocio a base de juegos sangrientos que anticipaba ya el futuro” (*Id.*). Por mucho que se presente *velado* y *tímido*, el fenómeno del humanismo interesa especialmente en la actualidad porque nos recuerda que en la civilización de la alta cultura los hombres se encuentran permanentemente reclamados por dos grandes poderes formativos: influencias inhibitoras y desinhibidoras. Y corresponde al credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son *animales sometidos a influencias*, por lo cual resulta indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos:

Respecto a las influencias embrutecedoras, los romanos, con sus anfiteatros, sus peleas de animales, sus juegos de lucha a muerte y sus espectáculos de ejecución, tenían montada la red de medios para el entretenimiento de masas más exitosa del mundo antiguo. En los rugientes estadios de toda el área mediterránea, el desinhibido *Homo Inhumanus* lo pasaba tan a lo grande como prácticamente jamás antes y raras veces después. Durante la época del imperio, la provisión de fascinaciones embrutecedoras a las masas romanas había llegado a ser una técnica imprescindible de gobierno cuya estructura se ampliaba y se perfeccionaba de manera rutinaria. (*Ibid.* 13-14)

Los *humanitas* hubiesen sido impensables sin la propia exigencia de abstenerse de consumir la cultura de masas en aquellos *teatros de la brutalidad*, como les denominara Sloterdijk: “Si alguna vez hasta el propio humanista se pierde por error entre la multitud vociferante, ello sólo sirve para constatar que también él es un ser humano y, en consecuencia, puede verse infectado por el embrutecimiento” (*Ibid.* 14). Cuando vuelve del teatro, el humanista se siente avergonzado por su “involuntaria” participación en las contagiosas sensaciones (en realidad, nada humano le es ajeno). A partir de entonces, lo humano consiste en elegir los medios inhibitoros y renunciar

—para el desarrollo de la propia naturaleza— a los medios desinhibidores. Dicha elección reside en mantener las distancias con “la escalada de deshumanización de la jauría vociferante del teatro” (*Id.*).

Pero el tema latente del humanismo ha sido siempre la domesticación del hombre. De ahí que el “humanismo” nos recuerde, en su *falsa candidez*, la salvaje e inhumana batalla contra, precisamente, el salvajismo y lo inhumano: la paradójica coincidencia. Entonces, “¿para qué volver a ensalzar al hombre y a su autorrepresentación ejemplar filosófica en el humanismo como la solución, si precisamente en la catástrofe presente se ha demostrado que el propio hombre, con todos sus sistemas de autosobreelevación y autoexplicación metafísica, es el verdadero problema?” (*Ibid.* 18). La pregunta, coincidimos con Sloterdijk, no tomará un rumbo acertado hasta que no se distancie de la práctica occidental más vieja y funesta de definir al hombre como un animal racional.

5 · La máquina antropocéntrica agambeana

Resulta inevitable, y obligatorio, mencionar en este punto un texto posterior al ensayo de Sloterdijk que ha sido fundamental en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre los hombres y los animales. Se trata de *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), del filósofo italiano Giorgio Agamben. El autor señala que el hombre no es, en efecto, una especie biológicamente definida ni una sustancia dada de una vez y para siempre, sino un campo de tensiones dialécticas cortado por cesuras que separan siempre en él (al menos virtualmente) la animalidad “antropófora” y la humanidad que se encarna en ella. El hombre, por tanto, existe históricamente solo en esa tensión y es mediante ella que es capaz de dominar y, eventualmente, destruir la animalidad que lo habita: “El hombre es entonces, irónicamente, el animal que tiene que reconocerse humano para serlo” (Agamben 28).

Al parecer, solo es posible organizar la compleja economía de las relaciones entre hombres y animales cuando se separa la vida animal en el interior del hombre. Y si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, es necesario, asegura Agamben, reformular en nuevos términos la cuestión del hombre y del humanismo: “En nuestra

cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un lógos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino” (*Ibid.* 35). Pero hay que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de aquellos binomios; no investigar el misterio metafísico de la conjunción, propone Agamben, sino el misterio práctico y político de la separación que también involucra los terrenos de la ética y la jurisprudencia. Trabajar sobre estas divisiones y cesuras incesantes, preguntarse por cómo el hombre ha sido separado (en el propio hombre) de lo animal, de lo no-humano, es más urgente y arrojaría más luces sobre el tema, asegura Agamben, que las cuestiones sobre los valores y derechos humanos.

La máquina antropogénica o antropológica es descrita, entonces, como una máquina óptica constituida por una serie de espejos en los que el hombre ve su propia imagen siempre deformada en rasgos de mono (*Ibid.* 58–59). Dicha máquina, considera Agamben, se constituye en un dispositivo irónico que verifica la ausencia para *Homo* de una naturaleza propia y lo mantiene suspendido entre una naturaleza *celestes* y una *terrena*, es decir, entre lo animal y lo humano: “El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*” (Agamben 64). La máquina antropológica, en la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, funciona entonces en base a una contradicción fundamental: “la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión)” (*Ibid.* 75).

Lo que la máquina produce entonces es, en realidad, un estado de excepción, una zona de indeterminación donde el afuera resulta de la exclusión de un adentro y el adentro resulta, a su vez, la inclusión de un afuera. Funciona así la máquina antropológica de los modernos: “Ella funciona —lo hemos visto— excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-simio” (*Id.*). Solo es suficiente desplazar algunos decenios la investigación, dice Agamben, para, en lugar de llegar a ese inocuo hallazgo paleontológico, llegar al judío, al no-hombre producido en el hombre.

De igual manera, pero a la inversa, funciona la máquina de los antiguos. Mientras que en la moderna el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro (se animaliza lo humano), en la antigua el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera (se humaniza lo animal: “el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas” (*Id.*)). Para que ambas máquinas funcionen es necesario instituir en su centro una zona de indiferencia, una zona de excepción, en la que debe producirse la articulación entre lo humano y lo animal; pero, como todo espacio de excepción, esa zona en verdad está vacía. Lo humano que debe producirse allí es solo “el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas” (*Ibid.* 76). Agamben considera imprescindible comprender el funcionamiento de estas dos variantes de la máquina antropológica para, más allá de preguntarnos cuál es mejor o más eficaz (o más bien menos sangrienta y letal), poder eventualmente detenerla.

El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es así, como bien asegurara el filósofo italiano, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. El paradigma humanista occidental funciona en base a una máquina que decide entre lo humano y lo no-humano y, junto con ello, asume el modelo de un binarismo antropocéntrico que legitima la explotación de ciertas formas de vida. Este fenómeno descrito por Agamben no es un hecho biológico ni naturalmente dado, sino que representa una construcción histórica propia del hombre político. El hombre, en tanto producción humana, produce lo humano y produce lo no-humano en el propio hombre. Por ende, lo que se ha denominado como humanización o deshumanización no es más que el resultado de las mediaciones políticas de la sociedad. El filósofo francés Michel Foucault ya lo habría descrito ejemplarmente cuando, en *Las palabras y las cosas*, señala que:

Por extraño que parezca, el hombre —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión

general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva. (Foucault 8-9)

6 · Con todos sus ojos ve la criatura lo abierto

Se hace imprescindible, por tanto, replantear la relación de distanciamiento y negación que se ha tenido con la animalidad y con el mundo animal de manera general. Una relación que, a decir del ensayista francés Jean-Christophe Bailly, está atravesada por el afecto y es confusa, está confundida (19). Contra esa *potencia de afecto* que provoca *lo animal*, dice Bailly, el pensamiento humanista del mundo occidental ha creído que es bueno armarse. Para ello, el hombre no ha alzado murallas a su alrededor, sino que ha encerrado a los animales en espacios-conceptos de donde no han podido salir del todo. Mientras que el hombre, “¡así tan simple!” (*Id.*), se define por haber podido escapar de aquel cerco dejando bien lejos (lo más lejos posible) la *bestialidad*, humillada, y la *animalidad*, como malos (pero acosadores) recuerdos:

Pero sea cual sea la dominante — en saberes y comportamientos — de esta estructuración jerarquizada de las existencias, lo que sin cesar se ha visto es que los animales no se han quedado quietos jamás, ni por sí mismos ni en el pensamiento y los sueños de los hombres. Lo que se ha visto es que, sin esfuerzo, libremente, los animales no han dejado de volver vacilante ese límite-frontera entre el hombre y la bestia. (*Ibid.* 19)

El filósofo alude a Descartes cuando recurre a su idea sobre la imposibilidad del espíritu humano para penetrar en el corazón de los animales. Pero hay ese corazón, objeta Bailly, hay esas existencias, hay el torbellino de todas esas vidas y el latido de cada una de ellas: “Una presencia que es como una inmanencia, que no tiene necesidad de mostrarse para ser, que por el contrario se manifiesta mejor cuando mejor se esconde, se retira. O sobreviene”

(*Ibid.* 21). Y es en ese sistema complejo de evitaciones y tensiones, sobre todo, donde el francés detecta el rasgo principal del acompañamiento del hombre y de los animales; un acompañamiento singular y hecho de toques que es, entre ambas especies, el *mundo regular de la ligazón* siempre aconteciendo, “un inmenso ovillo de redes inquietas que se disimulan, y del que a veces no es permitido arrancar un hilo” (*Id.*).

Por otra parte, no existe nada que sustituya la falta de lenguaje en los animales; de ahí que la mirada de los mismos sea tan *desarmante* para los hombres: “Frente a eso que no es y que no puede ser para nosotros ni pregunta ni respuesta, experimentamos el sentimiento de estar frente a una fuerza desconocida, a la vez calmada y suplicante que, en efecto, nos atraviesa” (*Ibid.* 31). En donde se ejerce esa fuerza nos podemos encontrar frente a otra forma de pensamiento. El animal se vuelve él mismo pensamiento, “no en tanto que piensa o pensaría (¡finalmente nos importa un comino!), sino porque lo es” (*Ibid.* 77). Pero lo que busca designar y apuntar Bailly respecto a la *pensatividad* de los animales no es ni un divertimento ni una curiosidad, sino la aceptación de que el mundo en que vivimos es mirado por otros seres, que hay un reparto de lo visible entre las criaturas y que una política podría ser inventada a partir de allí. La mirada animal nos atraviesa y va más allá de nosotros que miramos hacia atrás, mientras que *con todos sus ojos ve la criatura lo abierto*:

Mirar hacia atrás es ser engañado por uno mismo, es mirar el presente de manera siempre sesgada, es estar constantemente con la preocupación de un pasado o de un futuro, en la carnada de la interpretación, es vivir en el mundo de las formas al que lo abierto se opone menos como algo informal que como lo que es libre de toda preocupación por la formación. Los animales están en lo abierto porque son seres sin *Bildung*. La *Bildung* que es lo propio del hombre y el medio por el cual se constituye a sí mismo como libertad, es al mismo tiempo aquello por lo que ha debido decir adiós para siempre a esa otra libertad, resplandeciente, que es la de lo abierto. (35)

La posibilidad de la formación, explica el autor, está ligada al sentido de la muerte. Los animales, al no poseer dicha formación (*Bildung*), se integran a lo abierto como la eterna presentación del presente sin pasado ni porvenir. La *pobreza de mundo* que apuntara Heidegger es pensada por Bailly como la *riqueza de mundo* de los animales: “lo abierto es el espacio mismo de esa riqueza infinita de la que estaríamos nosotros privados: la carencia de categorías del tiempo, del lenguaje y de la muerte” (36). De ahí que aquella *pobreza de mundo* se transforme, casi imperceptiblemente, en una *riqueza incomparable*.

7 • Conclusiones

Se vuelve necesario y urgente, entonces, comenzar por suspender la común definición del animal razonable cartesiano ya que, en su pureza intuitiva y pensante, el *yo soy* excluye cualquier animalidad por razonable que esta sea. Derrida destaca, así, la idea del animal como un constructo del hombre quien, “habiendo sabido fabricar de manera ficticia unos autómatas (Derrida 102)”, concluye al final que los animales son en verdad unos autómatas de carne y hueso. Derrida interpreta esta cartesiana *criminalización* de la razón práctica en varias direcciones. Por una parte, considera que ese odio belicoso en nombre de los derechos humanos, lejos de sustraer al hombre de la animalidad sobre la cual pretende elevarse, confirma que hay ahí una cierta guerra entre las especies. El hombre de la razón práctica, por tanto, no deja de ser bestial en su agresividad defensiva frente al animal. Por otra parte, ese *mal* y esa malignidad no lo porta el animal ni *dentro* de sí, ni *sobre* sí, sino que va dirigido desde el propio hombre *contra* el animal.

Derrida se alarma por lo que continúa siendo un antropocentrismo y un humanismo profundo en su originalidad misma. Un pensamiento del *otro* que me mira y me concierne debería privilegiar, por el contrario, el requerimiento del animal. No se trata de que la cuestión animal pase antes que la del hombre, sino de pensar la cuestión del hombre a partir de la posibilidad de una cuestión y de un requerimiento animales. Lo quieran o no, lo sepan o no, Descartes, Heidegger, Kant, Lévinas hablan siempre de los animales; pero lo hacen por medio de la exclusión y el sacrificio del animal que hay dentro de ellos mismos, “al borde del vértigo infinito del *yo soy*” (*Ibid.* 136). Y esta

denegación resulta igual de poderosa cuando no se habla de ella o cuando se hace para negarle a los animales lo que se le concede al *hombre*.

Aquellos filósofos de discursos *sólidos y profundos* (*Id.*) desarrollaron sus hipótesis como si nunca hubiesen sido mirados por un animal que, además, se dirigía a ellos sin palabras. La *experiencia turbadora* (*Id.*) frente al animal no era teóricamente grabada y el animal era convertido solo en un teorema, una cosa vista y no vidente: el animal era aplazado a un lugar fijo y predeterminado del cual no podría moverse. El concepto heideggeriano del animal como “pobre de mundo” es uno de los que ha manifestado aquella lógica implacable de la indiferencia hacia la mirada del animal; percibiéndolo, de esta forma, como un animal-máquina (cartesiano o no) vacío de espíritu: *lectura perversa* de Heidegger, diría Derrida (*Id.*).

Kant, por su parte, reafirmaría la diferencia entre el hombre, como animal razonable, y el resto de la especie animal no-humana a partir del *yo*. Este antropocentrismo se declara egológico, tautológico y autográfico y define al hombre como aquel que puede tener el *Yo* en su representación; se trata, así, de un poder. Este poder, observaría Derrida, adquiere relevancia cuando “erige, eleva al hombre infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra” (*Ibid.* 113). El hombre como poseedor de tal poder es quien será, por consiguiente, el sujeto de la razón, de la moral y del derecho.

La presencia de ese *Yo* en singular —condición de la respuesta y de la responsabilidad del sujeto teórico, práctico, ético, jurídico, político— es un poder que Kant (ya sea por prudencia u osadía) no identifica en realidad con el poder decir ni con la enunciación literal. Este sujeto, en cambio, puede hacer valer tal presencia con su egoidad sin necesidad de decirla, de expresarla; puede afirmarse en su egoidad, en su dignidad y responsabilidad para responder ante los demás y ante la ley. También Adorno comprobaría que Kant no deja lugar a compasión alguna entre el hombre y el animal: “Nada es más detestable ” —dice Adorno—, más aborrecible, más odioso para el hombre kantiano que el recuerdo de una semejanza o de una afinidad entre el hombre y la animalidad. El kantiano sólo siente odio hacia la animalidad del hombre” (*Ibid.* 124).

Asimismo, Lévinas sigue considerando al animal —en consonancia con toda la tradición cartesiana— como una máquina no hablante que solo puede imitar significantes sin significado, una especie de mono con un hablar

simiesco; aquello a lo que precisamente los nazis hubiesen querido reducir a los prisioneros judíos. Para romper con esta tradición no bastaría, entonces, con que una ética le recordase al sujeto su *ser-sujeto*, es decir, su *estar sometido al otro*, al Radicalmente-Otro o a cualquier *otro*: “esto no basta ni siquiera en una lógica o en una ética del inconsciente que, sin renunciar al concepto de sujeto, aspirase a cierta *subversión del sujeto*” (Derrida 143); pasando, además, con ese título lacaniano (subversión del sujeto), de una denegación ética a otra. Y es en tal contexto que Derrida prefiere y elige rastrear las pistas que se abren en torno al *otro* y la de esos *significantes sin significado* que Lévinas asocia a lo *simiesco*.

Frente a dichos discursos teóricos inscritos en la más poderosa tradición filosófica —que ha establecido y profundizado límites y binarismos entre los animales y los hombres— Derrida sugiere deconstruir la secular oposición binaria imponente de una jerarquización absoluta con la que se ha privilegiado al hombre respecto al resto de los animales. Pero dicho propósito no se dirige a la deconstrucción de aquella línea divisoria apostando por la *continuidad* biológica entre el hombre y el animal, tampoco debe pretenderse borrar dicho límite: esto sería una *tontería*, consideraba Derrida; sería *absurdo y poco serio* caer en la tentación de igualar al hombre con el animal aceptando que solo existe una diferencia de grado (48). Y concordamos con Derrida cuando señala que ese supuesto continuismo solo resulta en una sospecha simplista y aberrante que ni siquiera merecería alguna discusión directa: “Todo el mundo está de acuerdo en esto, la discusión está cerrada de antemano y habría que ser más animal que los animales para dudar de esto. Los propios animales lo saben” (*Ibid.* 47). Hay que exponer, más bien, la multiplicidad de límites y de bordes que componen la división, es decir, su *heterogeneidad*, su multiplicidad, también su hibridez. Por nuestra parte, nos adscribimos a dicha hipótesis y vamos de lleno contra el *mazazo* (*Id.*) de todo binarismo y continuismo por lo que, como magistralmente explicara Derrida, puedan tener de falso.

8 · Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2006): *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo Editora S.A. Buenos Aires.
- Bailly, Jean-Christophe (2014): *El animal como pensamiento*. Ediciones metales pesados. Santiago de Chile.
- Berger, John (2003): *¿Por qué miramos a los animales?* Editorial Gustavo Gili, SA. Barcelona.
- Derrida, Jacques (2008): *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta. Madrid.
- Descartes, René (2010): *Discurso del Método*. FGS. Madrid.
- Foucault, Michel (1968): *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Offray de La Mettrie, Julien (1961): *El hombre-máquina*. Editorial Universitaria. Buenos Aires.
- Segato, Rita Laura (2015): *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Sloterdijk, Peter (2015): *Normas para el parque humano*. Mentidora Ediciones. Valparaíso.
- Wolfe, Cary (2003): *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. University of Chicago Press. Chicago.
- Weinstein, J. I. (2018). *Plato's Threefold City and Soul*. New York, U.S.: Cambridge University Press.