

KAFKA Y EL OCASO DE LA METÁFORA ANIMAL.

NOTAS SOBRE LA VOZ NARRADORA EN “INVESTIGACIONES DE UN PERRO”

Kafka, and the Decline of the Animal Metaphor. Notes on the Narrative Voice in “Investigations of a Dog”

Julieta Yelin

Universidad Nacional de Rosario - CONICET
julieta.yelin@conicet.gov.ar

Resumen: los relatos de animales de Franz Kafka son contemporáneos del surgimiento de los primeros cuestionamientos a la denominada metafísica de la subjetividad. El presente artículo propone explorar esa contemporaneidad a través de un análisis de las formas que asume la voz narradora en el relato “Investigaciones de un perro”. Partimos, por un lado, de la hipótesis de que es posible hallar en él un modo singular de pensar los animales y la animalidad, y de que ese modo está ligado a un trabajo de desarticulación de la metáfora animal; y por otro, de la idea de que dicho pensamiento dialoga con las reflexiones de la filosofía posthumanista, orientada a la creación de una perspectiva teórica no antropocéntrica.

Palabras clave: Metáfora; Animal; Posthumanismo; Franz Kafka; Investigaciones de un perro.

Abstract: Franz Kafka’s animal stories are contemporary with the first philosophical questionings of the so-called metaphysics of subjectivity. This paper proposes an examination of that synchronism through an analysis of the narrative voice in the story “Investigations of a Dog”. We start, on one hand, from the hypothesis that, in this story, it is possible to find a particular way of thinking about animals and animality, one that is linked to the task of taking the animal metaphor apart; and, on the other hand, from the idea that this thought enables a dialogue with the reflections of Post-humanist philosophy, that is oriented towards the creation of a non-anthropocentric theoretical perspective.

Keywords: Metaphor; Animal; Posthumanism; Franz Kafka; Investigations of a dog.

I. Literatura y posthumanismo

En los últimos años, los denominados “estudios animales”, que comprenden diversas disciplinas humanísticas, sociales, biológicas y cognitivas han procurado colocar una serie de inquietudes acerca del estatuto del animal en el centro de los debates filosóficos y políticos. Para ello, toman como marco

histórico-cultural la agudización de la crisis de los discursos humanistas descrita por algunos de los pensadores contemporáneos más interesantes; entre ellos, John Berger (“Animals”, “Vanishing”, “¿Por qué miramos?”), Giorgio Agamben (*Homo sacer, Lo que queda, Lo abierto*), Gilles Deleuze y Felix Guattari (*Kafka, Mil mesetas*), Gilbert Simondon y Jacques Derrida (*El animal, La bestia*). Estos autores, ligados a tradiciones diversas, coinciden sin embargo en señalar la necesidad de volver a pensar el problema de la animalidad, esto es, de revisar los modos en que la tradición filosófica occidental ha asentado su reflexión sobre lo humano en un pensamiento del animal, y en el giro que esa reflexión ha tomado en los últimos tres siglos, encontrando su punto más álgido en los años de la segunda posguerra. Este recorrido contempla un conjunto de transformaciones históricas que afectaron de modo concreto las relaciones entre hombre y animal; algunas de las más relevantes son la migración masiva de la población rural a las grandes urbes; la desaparición del animal doméstico útil y el surgimiento de la mascota sin fines prácticos; el desarrollo de la industria del alimento y la reducción del animal a mera materia prima; la creación y reorganización de jardines zoológicos; la experimentación científica con animales y el desarrollo de disciplinas inéditas, como la etología, la ecología, la ética y el derecho centrados en el animal, y la desaparición de otras, como la historia natural. Todas estas reconfiguraciones han generado una cada vez más intensa y fecunda actividad intelectual, y una reconsideración de las categorías con las que se venía pensando el problema de la animalidad. Tal vez el movimiento más contundente en este sentido sea el que ha generado la corriente crítica denominada posthumanismo, que se propone revisar la historia del pensamiento de lo humano a la luz de estas transformaciones técnicas, ideológicas y culturales. Entre los trabajos más relevantes en este campo de estudio se encuentran los de Neil Badmington (*Posthumanism*), Matthew Calarco (*Zoographies*) y Cary Wolfe (*Animal Rites, What is Posthumanism?*).

Tal como señala el propio Calarco, estos nuevos abordajes filosóficos tienen sus áreas de interés específicas, pero comparten al menos dos preguntas estructurales; la primera refiere a la especificidad del animal: ¿es posible seguir sosteniendo una definición del animal como “carente”? Ciertamente, el animal es, desde el ‘animal racional’ aristotélico en adelante, todo aquel individuo que carece de las cualidades —alma, palabra, razón— del hombre, es decir, una desviación respecto de la recta trayectoria de lo humano. Esta definición del animal en tanto carente vendría a ocultar, señala Giorgio Agamben (*Lo abierto*), una falta originaria del hombre, el faltarse a sí mismo, su irremediable ausencia de *dignitas*. Jacques Derrida (*El animal*) ha observado que tal vacío constituye el origen de toda construcción filosófica de lo humano, en tanto se trata de una identidad relacional: lo propio del hombre, su superioridad sobre el animal, su mismo devenir-sujeto, su historicidad, su abandono de la naturaleza, su sociabilidad, su acceso al saber y a la técnica, todo ello, y todo lo que constituye —en un número no finito de predicados— lo propio del hombre, vendría de esta falta

original, incluso de esta falta de propiedad, de esto propio del hombre como falta de propiedad. La principal violencia ejercida por el pensamiento contra el animal sería, pues, la transposición de esta falta, su definición como ser carente en pos de una falsa construcción del hombre como ser no-carente. Derrida ha señalado la huella de esta constante del pensamiento occidental en la construcción que Martin Heidegger ha hecho del animal.

El discurso heideggeriano sobre el animal es violento y embarazoso, a veces contradictorio. Heidegger no dice simplemente ‘el animal es pobre en mundo (*weltarm*)’, porque a diferencia de la piedra, él tiene un mundo. Él dice: el animal tiene un mundo en el modo del no-tener. Pero ese no-tener no es tampoco a sus ojos una indigencia, la carencia de un mundo que sería humano. Entonces, ¿por qué esta determinación negativa? ¿De dónde viene ella? No hay categoría de existencia original para el animal: él no es evidentemente *Dasein* (el ser no puede aparecer, ser ni ser interrogado como tal (*als*) por el animal) ni *vorhandene* ni *zubandene*. Su simple existencia introduce un principio de desorden o de limitación en la conceptualidad de *Sein und Zeit* (Derrida “Hay que comer”).

La segunda pregunta estructural del pensamiento posthumanista refiere, según Calarco, a la distinción que separa la esfera animal de la humana: ¿existe una verdadera línea divisoria o debemos comenzar a pensar en múltiples zonas fronterizas, móviles, y en algunos casos inciertas? El propio Derrida ha mostrado cómo la noción de animal oculta la enorme variedad de lo viviente no humano ni vegetal. Hay que afrontar, explica, que no es posible reunir la pluralidad de un vasto conjunto de seres vivientes en una sola figura de animalidad opuesta a la de humanidad. No se trata, agrega, de negar aquello que distingue a los hombres de los otros animales para formar un gran conjunto homogéneo y continuo, sino de tener en cuenta que existe, tal como han mostrado las investigaciones zoológicas en todas sus áreas de conocimiento, una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas (*El animal* 65). Si logramos pensar estas “animalidades” comprenderemos que no existe una línea divisoria única que separa lo humano de lo animal de una vez y para siempre, sino múltiples líneas divisorias en tensión y movimiento constante.

Estos dos interrogantes constituyen, en realidad, aspectos de una misma pregunta, pues, como se desprende de la crítica derrideana, las definiciones dadas por los discursos humanistas han recurrido durante siglos a la oposición entre ambos términos: humano es todo aquello que no es animal, y viceversa, simplificando el problema y recayendo siempre, de modo más o menos voluntario, en caracterizaciones jerárquicas que han promovido la explotación de los animales no humanos y también, en ocasiones, de los humanos ubicados en una posición animal¹. Afortunadamente, comienzan a ser cada vez más numerosos

1 En *Le Zoo des philosophes*, Armelle Le Bras-Chopard estudia los usos históricos del referente animal con el fin de despejar su función ideológica, “aquella que, justificando la servidumbre de las bestias, desde ya discutible, permitió justificar la dominación de los seres humanos”.

los planteamientos que cuestionan la productividad teórica de dicha oposición, sustentándose en una tradición crítica que, si bien no abandonó por completo una perspectiva antropocéntrica, sentó las bases para un nuevo enfoque del problema (en esa tradición son referentes insoslayables las reflexiones de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas). En su interesante ensayo *Zoographies. The Question of The Animal from Heidegger to Derrida*, Calarco reconstruye una posible historia de la crítica de los discursos humanistas, con sus productivas aperturas a nuevas formas de pensamiento y también sus grandes zonas de ceguera: en especial, como hemos dicho, aquella que refiere al antropocentrismo, perspectiva que resiste calladamente tras gran parte de los planteamientos anti-humanistas. Según Calarco, de Heidegger en adelante la filosofía ha desafiado con insistencia la metafísica de la subjetividad, y sin embargo no ha logrado desarrollar, salvo en contadas excepciones, una perspectiva no antropocéntrica, que incluiría la posibilidad –polémica, por cierto– de considerar la existencia de subjetividades no humanas².

En este contexto, y en diálogo con otros discursos, los estudios literarios comienzan a trazar su propio camino. A ellos corresponde, creemos, un análisis de las modalidades y procedimientos con los que la literatura aborda la representación de los animales y de la animalidad, un estudio de las formas específicas en que los textos incorporan y reelaboran el devenir del pensamiento sobre el animal –un análisis que, evidentemente, debe contemplar su dimensión diacrónica y las relaciones con otros modos de representación, de los que la literatura también se alimenta, como las artes plásticas o el cine–. La tarea de la crítica sería, pues, indagar la especificidad del discurso literario en la deconstrucción de la oposición humano/animal –y de todas aquellas que ésta trae consigo, como cultura/naturaleza, razón/instinto, respuesta/reacción, etc.–, pues así como la filosofía se sirve de tropos para desplegar y dar cuerpo a sus argumentos, para

Para ello, utiliza la metáfora del *zoo*, con la cual figura “el lugar real o simbólico en el que grupos de individuos han sido encerrados contra su voluntad, en nombre de una definición arbitraria”. Dicha definición depende en gran medida del señalamiento de una falta, que es siempre formulada en relación con un modelo de valor ‘universal’: el de sujeto masculino-blanco-occidental. Le Bras-Chopard muestra cómo las definiciones de sujetos animalizados, carentes de ciertas propiedades, son herederas directas de las definiciones filosóficas del animal, construidas como un negativo de la concepción de lo humano.

- 2 En esa dirección se orientan, señala Anne Sauvagnargues, las teorizaciones de Gilles Deleuze sobre la noción de subjetividad: “La individuación indica en qué condiciones cierta suma de compuestos materiales adquiere la consistencia de un sujeto; la subjetividad indica en qué condiciones cierta individuación se experimenta a sí misma, no reflejándose en el orden de la conciencia (hipótesis idealista y antropocéntrica), sino constituyéndose como una fuerza que se afecta a sí misma, fórmula esta que es, según Deleuze, la más profunda del vitalismo (*Qu'est-ce que la philosophie*, pág. 201) Una fuerza es siempre plural, relación y composición de fuerzas, y su pasividad viene de su composición. (*Nietzsche et la philosophie*, pág. 7 y *Foucault*, pág. 131). Entender la subjetividad como un asunto de fuerzas, según lo quería Nietzsche, implica reformular considerablemente su estatuto. Ni unitaria, ni identitaria, ni personal, ella no es patrimonio exclusivo de los sistemas psíquicos humanos ni de las almas animales, sino que debe ser distribuida por todo el tejido viviente [...]” (22-23).

narrar el devenir del pensamiento³, así también la literatura elabora imágenes que configuran un pensamiento del animal.

Pero ¿cómo es ese pensamiento, cómo piensa la narración y por qué el pensar de la literatura es diferente del narrar de la filosofía? No pretendemos dar respuesta aquí a interrogantes tan ambiciosos; nos interesa apenas abordar un texto literario desde esta perspectiva; partiendo, por un lado, de la hipótesis de que la literatura tiene un modo singular de pensar la animalidad, y de que ese modo está íntimamente ligado al trabajo con la metáfora animal; y por otro, de la idea de que dicho pensamiento establece un fecundo diálogo con el discurso de la filosofía sin mimetizarse con él ni reproducirlo. Un diálogo que cuestiona la concepción oposicional –es decir, exterior– del animal, y que permite pensarlo en su relación de interioridad respecto de lo humano, de perturbadora intimidad: “como aquello que excede, rompe, hace estallar los límites del sujeto y de lo personal”, y también como interrupción, desarticulación, “alter-ación en lo humano (una extrañeza, una otredad que desarma la mismidad y la propiedad de sí)” (Cragolini, “Animales kafkianos” 103, 107).

II. La sospecha

Los relatos de animales de Franz Kafka son contemporáneos del surgimiento de aquellos primeros cuestionamientos filosóficos a la denominada metafísica de la subjetividad, asociados hoy por la crítica posthumanista a la lectura heideggeriana de las conceptualizaciones del sujeto y de la subjetividad formuladas por el pensamiento moderno. En tiempos, pues, en que la filosofía comenzaba a cuestionar las raíces metafísicas de los discursos humanistas, Kafka escribió una serie de relatos que abordan lúcidamente la cuestión animal, y que no lo hacen a través de fábulas pobladas de estereotipos morales, ni de la elaboración de bestiarios que acumulan, una tras otra, descripciones de criaturas fantásticas o remotas, como se había hecho durante siglos en la tradición literaria de representación teriomorfa. Kafka pone en escena por primera vez, hasta donde tenemos noticia, un pensamiento no antropocéntrico del animal que problematiza las nociones que sostenían el andamiaje teórico del humanismo.

Uno de los rasgos más ostensibles, si uno lee narraciones como *La transformación*, “Investigaciones de un perro”, “Informe para una academia” o “La madriguera” desde esta perspectiva, es que no hay en ellos un discurrir sobre la animalidad, sino que el discurso mismo ha sido tomado por una voz descentrada, ni humana ni animal, que se auto examina e intenta narrar una experiencia de transformación. Esa voz ha sido desprendida de todo anclaje en una identidad: no es médium de una voz trascendente, como sucede en las parábolas bíblicas –recuérdese el episodio de Balaam y la burra, por ejemplo–, ni es expresión de un

3 Un buen ejemplo en este sentido lo constituye el análisis que Jacques Derrida realiza de las figuras teriomorfas de la filosofía política en su seminario *La bestia y el soberano*.

sujeto, como en el caso de los animales humanizados de la fábula clásica; no hay aquí prosopopeya, nadie habla por nadie, no hay ninguna forma de ventriloquia ni de hibridismo. A diferencia de la fábula, en la que el habla animal acontece sin explicación previa, sin causa ni justificación, y las bestias parecen simplemente ser atravesadas por un lenguaje que las habla, aquí siempre ha sucedido algo, se ha producido un cambio de situación que desencadena la pérdida de identidad y una consecuente búsqueda de eso que en el “Informe para una academia” Kafka llama una “salida”. “Temo que no se comprenda bien lo que yo entiendo por ‘salida’”, dice el ex-mono, “Empleo la palabra en su sentido más cabal y más común. Intencionadamente no digo libertad. No hablo de esa gran sensación hacia todos los ámbitos. Como mono posiblemente la conocí y he visto hombres que la añoran” (“Informe” 43). Para que el discurso animal tenga lugar, algo propio se tiene que haber perdido, y no por un acto subjetivo voluntario sino como un acontecimiento de despotenciación inevitable⁴.

La pregunta adecuada para leer estas historias de animales, como el propio Kafka las quiso llamar, no sería, pues, qué piensan o dicen esas criaturas sobre la animalidad, sino más bien quién es el que piensa y dice: ¿quién reflexiona en las “Investigaciones de un perro”? –Y también: ¿quién diserta en “Informe para una academia”, quién piensa y balbucea en *La transformación*, quién elucubra en “La madriguera”?-. Puede que la respuesta más rigurosa sea *nadie*. Las criaturas que protagonizan los relatos no son nada ni nadie en particular; encarnan, más bien, la voz de lo viviente entendido como indeterminación, virtualidad, diferencia pura que se resiste a ser aprehendida como un “yo”. Cualquier precisión en torno a la identidad de esas criaturas forma parte del pasado o del futuro, jamás del presente; en el presente solo hay un discurrir inasignable, una voz arrancada del dominio del cogito y arraigada en el terreno incierto de la vida, de una vida desustancializada y neutra que, en palabras de Agamben, “es esencialmente errancia”, apertura a una “zona preindividual e impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia” (“La inmanencia” 61-67)⁵. Un discurrir de una conciencia entendida no como acontecimiento mental que se reserva al organismo humano, sino como acto vital, o más bien, siguiendo a Deleuze, como “pasión” vital, como la pasividad de la repetición: “Hay que atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contempla-

4 “[...] la paradoja de la despotenciación es que no hay que desearla ni realizarla, la misma ‘acontece’. Como señala Deleuze, si la literatura comienza cuando surge en nosotros una tercera persona que nos despoja del poder de decir ‘Yo’, no podemos realizar un ejercicio yoico para alcanzar el no-poder (así como el devenir animal no puede ser el objeto de un propósito)” (Cragolini 117).

5 En “La inmanencia: una vida...”, Gilles Deleuze ha formulado su propia definición de la vida como virtualidad: “Una vida solo contiene entidades virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que se denomina virtual no es algo que carece de realidad sino que, siguiendo el plan que le da su propia realidad, se compromete en un proceso de actualización” (40).

tiva cuyo papel es contraer un hábito. ‘Hasta cuando somos una rata, sólo por ‘contemplación’, contraemos un hábito’” (Sauvagnargues 23).

Es precisamente la capacidad de encontrar un lenguaje que exponga una teoría de la conciencia como pasión vital y de la vida como potencialidad, error, errar y anomalía, la que hace de los relatos de Kafka interlocutores excepcionales de los discursos posthumanistas, capaces de exponer algo que para éstos últimos es inaprensible, que solo parece dejarse asir por los lenguajes estéticos. Y esa exposición se realiza mediante un procedimiento de descomposición metafórica, de ruptura de la relación de equivalencia entre hombre, portador de una voz, y animal, portador de un cuerpo, cuyo efecto más ostensible es el quiebre de la continuidad entre el hablante y lo hablado. Acaso no es casual que las “Investigaciones de un perro” –texto en el que nos detendremos aquí en particular, aunque las reflexiones partan de una lectura del conjunto de los relatos de animales de Kafka– se inicien con una inquietud sobre la identidad que tiene como trasfondo la incertidumbre respecto del origen:

He abrigado desde siempre cierta sospecha hacia mi persona, una sospecha, para poner un ejemplo, similar a la que tiene un niño adoptado hacia sus padres adoptivos, aunque se le haga creer y se lo mantenga escrupulosamente en la fe de que son sus padres biológicos. Existe ahí una sospecha, por mucho que los padres adoptivos quieran al niño como si fuese el suyo propio y no escatimen ni cariño ni paciencia, existe una sospecha que quizá se manifiesta solo esporádicamente, solo después de largos intervalos, solo en ocasiones insignificantes y casuales, pero que aún así permanece muy viva; una sospecha que, cuando descansa, no desaparece, sino que hace acopio de fuerzas; en un momento favorable, un minúsculo malestar puede convertirse de golpe en una sospecha enorme, maligna y feroz que no tolera traba alguna y que lo destruye todo, tanto al sujeto como al objeto de la sospecha (265).

La sospecha destruye a un tiempo a su sujeto y a su objeto porque no son aquí sino la misma cosa: la identidad, eso que pregunta y aquello por lo que se pregunta. Lo que el ex-perro pone en duda es la existencia de una sustancia que explique la vida en su comunidad, su comunión con la especie, sustentada apenas en un acto de fe. Por eso el recelo se alza enseguida también contra el nombre, esa palabra que enlaza individuo y grupo: “Me llamo Kalmus, no es un nombre corriente y, sin embargo, resulta bastante absurdo. Siempre me ha dado que pensar. ‘¿Cómo es que te llamas Kalmus?’, me pregunto, ‘¿Será verdad?’” A lo que agrega, sospechando también de cualquier verdad que se afirme en la repetición: “Aún limitándonos a tu extensa parentela, veremos que existen muchas personas que se llaman Kalmus y que, mediante su existencia, dan un sentido bastante positivo a este nombre en sí absurdo” (265). Mónica Cragolini recuerda que en *La transformación* Grete Samsa confiesa que ya ni siquiera puede nombrar a su hermano: “‘Ante este monstruo, no quiero ni siquiera pronunciar el nombre de mi hermano’ y Gregorio es mencionado como ‘el bicho este’ que

no puede sino desaparecer, para aliviar a la familia del dolor y la molestia de su visión” (108). La percepción de la inadecuación del nombre es otro modo de señalar los límites del lenguaje frente a esa experiencia de lo impropio –esa “pequeña grieta”, ese “ligero malestar”, en palabras de Kalmus–, que se vuelve muy pronto innombrable.

III. La condición perruna

Las “Investigaciones de un perro” tematizan también el problema de la identidad como verdad instituida a través de un conjunto de preguntas sobre la condición perruna; una de ellas, la más recurrente, es ¿de dónde proviene el alimento de los perros? La pregunta remite al corazón del problema planteado por el relato, es decir, el de la relación entre identidad y origen. Recordemos que precisamente sobre el principio de la nutrición se asienta la definición aristotélica de la vida, concepto que, como señala Agamben (*Lo abierto*) pese a ser crucial para la filosofía, ha permanecido indeterminado a lo largo de los siglos. El propio Aristóteles no dio una definición de la vida, sino que se limitó a descomponerla aislando la función nutritiva, la más elemental, para luego tomarla como base compartida de una serie de potencias o de facultades distintas y correlativas. Según Agamben, el aislamiento de la vida nutritiva constituye un acontecimiento fundamental para la ciencia de Occidente, ya que permitirá más tarde establecer una separación entre “vida interior” (orgánica) y “vida exterior” (animal), sin la cual sería imposible decidir qué es humano y qué no lo es. La imposibilidad de definir el concepto de vida más que a través de la clasificación de sus innumerables manifestaciones preanuncia de algún modo la dificultad del humanismo para definir lo humano más allá de su escisión. Lo humano sólo se define, tradicionalmente, por la inevitable existencia de una frontera entre animal interior y animal exterior, entre vida orgánica y vida de relación. En las “Investigaciones...” Kalmus se pregunta cuál es la relación entre el alimento (vida interior) y la especificidad perruna (vida de relación), y este vínculo es tan estrecho que un interrogante aparece en realidad como coartada del otro:

Cuando preguntaba, por ejemplo, de dónde saca la tierra tal alimento, ¿me importaba la tierra, como acaso podía parecer, me importaban las preocupaciones de la tierra? En absoluto, aquello resultaba, como no tardé en darme cuenta, ajeno del todo a mí, puesto que solo me importaban los perros, única y exclusivamente los perros. Pues ¿qué existe aparte de los perros? ¿A quién se puede invocar, si no, en el mundo ancho y vacío? Todo el saber, la totalidad de las preguntas y respuestas, está contenido en los perros. ¡Si este saber pudiese ponerse en práctica, si pudiese sacarse a la luz del día, si no supiesen infinitamente más de lo que confiesan, de lo que se confiesan incluso a sí mismos! (272-273).

El aspecto más perturbador de este narrador es su declarada inadecuación a la comunidad perruna, claro motor de su investigación. “¿Por qué no actuó

como los otros, por qué no vivo en armonía con mi pueblo y acepto sin chistar aquello que perturba la armonía, por qué no lo ignoro cual si fuese un insignificante error en el gran cálculo?” (267), se pregunta, volviendo a la idea de la vida como error, como anomalía. Y esa inadecuación que declama es asimismo una refutación de la idea de especie como categoría natural, una denuncia de la arbitrariedad de sus principios de distinción.

El pensamiento posthumanista en su vertiente filosófica, pero también en sus manifestaciones artísticas, culturales y científicas⁶, ha cuestionado con insistencia los criterios con los cuales las especies son diferenciadas, en especial los que distinguen la especie humana de las demás especies animales, indispensables para la definición política del viviente. El “discurso de la especie”, afirma Cary Wolfe (*Animal Rites*), remite precisamente a ese conjunto de estrategias por las cuales la especie humana aparece bajo el signo de una especificidad absoluta que se resuelve como jerarquía y superioridad sobre las otras especies; tal discurso no puede tener lugar sin una distinción fundante, axiomática, unívoca e incontestable entre lo humano y el resto de lo viviente. Una distinción que, según Felipe Martínez Marzoa, se apoya en malas lecturas de la tradición. En el caso del discurso aristotélico sobre la vida, ha mostrado cómo las interpretaciones sucesivas han pretendido establecer principios de distinción que no estaban presentes en su pensamiento. Dice en su *Historia de la filosofía*: “Aristóteles busca: una ontología de la *phúsis*, una ontología del ser vivo; pero no se le ocurre buscar una ontología particular del hombre o, como se dice hoy, una ‘antropología filosófica’; no hay una delimitable filosofía del hombre porque no hay nada aquí que delimitar” (200). En efecto, el concepto de vida en Aristóteles (*bíos*) es caracterizado por la existencia del principio de movimiento en sí (*kinesis kat’ hautó*), y es la base común, el continuo sobre el cual se recortan las diferencias que otorgan la especificidad de género (*génos*) y de especie (*eídos*). Desde la nutrición, principio general básico válido para todos los vivientes, hasta la racionalidad (*lógos*) –especificidad del hombre–, todas las potencias (sensitiva, imaginativa, de movimiento, etc.) van señalando puntos de encuentro y características distintivas de cada uno de los seres animados, es decir, de todos los seres que participan del alma (*psukhé*). La noción de alma, como la de vida, no puede ser definida, pues, más que por las diferentes formas en que se manifiesta. El alma no es para Aristóteles un atributo privativo del hombre sino un ámbito del que participan todos los vivientes; y la racionalidad humana, por tanto, no es una atribución específica del alma, sino un modo particular de manifestarse en el hombre. La facultad del lenguaje no constituye una cualidad diferente de todas las demás; es por ello que su posibilidad, la posibilidad de un salto entre el silencio y el habla, no señala una diferencia ontológica, sino

6 Véase, por ejemplo, *Les origines animales de la culture*, ensayo en el que el etólogo Dominique Lestel analiza la enorme diversidad de las habilidades y competencias de los animales, que incluyen formas sumamente complejas de comunicación.

que puede ser explicada en términos anatómicos: la facultad lingüística es una potencia que se realiza a través de la articulación de la voz por la lengua, de modo que, de acuerdo a sus características específicas, hay animales que pueden y otros que no pueden hablar⁷.

La recuperación de esta noción aristotélica del alma –que, como la de vida, no se define más que por sus manifestaciones– recuerda que bajo las distinciones y clasificaciones, bajo las fronteras instituidas por los sucesivos humanismos, late la vida como inmanencia, virtualidad y variación continua. Y eso es lo que los relatos de Kafka logran iluminar de un modo asombroso por medio del procedimiento de la metamorfosis, que es mucho más que una puesta en escena de transformaciones de humanos en animales y viceversa: es la transformación misma arrastrando todas las identidades –especialmente la de hombre y la de animal– hacia un espacio de indiferenciación, hacia, en palabras de Clarice Lispector, ese magma *neutro, inexplicable y vivo* (*A paixão* 102).

Se borran así todas aquellas distinciones epistemológicas que propiciaban el éxito de la metáfora animal: que hombres y animales tuvieran naturalezas opuestas permitía que uno pudiera ocupar el lugar del otro sin ningún tipo de interferencia; del mismo modo, la existencia de una clara distinción entre cuerpo y alma hacía posible, como hemos señalado, que un perro hablara sin que eso cuestionara la separación entre las esferas de lo humano y lo animal. Así, las figuras elaboradas por las fábulas clásicas, en las que los animales prestaban su forma a los hombres, no tenían consecuencias filosóficas ni biopolíticas. Los únicos efectos de la fábula se constatan en el campo del discurso moral en un sentido amplio –que incluye, evidentemente, el de una moral literaria: el escribir bien, la erudición, el buen gusto, etc.–, y esta evidencia es muy útil para distinguir en la contemporaneidad la literatura que se inscribe en la tradición de representación clásica de los animales de aquella que adhiere a esta ‘tradición de la crisis’ inaugurada por los relatos de Kafka. Lo que separa, para dar un ejemplo concreto, las fábulas de Augusto Monterroso (*La oveja*) o el bestiario de Jorge Luis Borges y Margarita Guerrero (*Manual*) de los perturbadores relatos de animales de Juan José Arreola (*Confabulario, Bestiario*), Antonio Di Benedetto (*Mundo animal*), Silvina Ocampo (*La furia, Las invitadas*), João Guimarães Rosa (*Estas Estórias*) o Clarice Lispector (*Laços, A paixão, A legião*). En los textos de estos últimos, como en los de Kafka, lo humano y lo animal comparten un espacio de representación que no es organizado espacial (cuerpo animal, mente humana), sino temporalmente. Y el efecto de esa transformación de la relación marca el inicio de la caída del imperio de la metáfora animal: ya no hay perro ni hombre, sino una voz que, atrapada en el proceso de transformación, da cuenta de esa pérdida.

7 “La voz, con la ayuda de la lengua, emite los sonidos vocálicos y la lengua, con los labios, las consonantes, y ambos constituyen el lenguaje. Por eso todos los animales desprovistos de lengua o cuya lengua no es suelta no hablan” (Aristóteles 164).

“Investigaciones de un perro” es, en este sentido, un relato ejemplar. ¿Cómo, si no negando los conceptos basales de la ideología antropocéntrica, es posible que un individuo no sea, en palabras de Kafka, “del todo ajeno” a su especie? El concepto de especie es una fatalidad, no admite deserciones parciales. Kafka encuentra el modo más eficaz de dar cuenta de ese dislocamiento: lo hace, como ha dicho Virgilio Piñera (“El secreto”), “por medios puramente literarios” (42), logrando que el lenguaje exponga el límite de lo representable, creando un vínculo entre la voz articulada y un origen indeterminado, oscilante entre el imaginario de lo humano y el de lo animal, y hallando así un modo de expresión para lo desconocido que rige las relaciones entre ambos territorios. El efecto más desconcertante de este procedimiento es la aparición de un habla impersonal, exterior, no sujeta. Mónica Cragnolini lo sintetiza lúcidamente:

La literatura en torno de la animalidad en Kafka da cuenta de algo que no es un fondo originario a ser recordado en un ejercicio de una subjetividad que ‘sujeta’ lo vital, sino, por el contrario, lo que acontece cuando, como dice Esposito retomando a Foucault⁸, aparece la tercera persona, porque la literatura es el ámbito que refleja más que ningún otro la actitud exteriorizada de los enunciados. A diferencia del ‘yo pienso’, el ‘yo hablo’ se vuelca a una exterioridad, en la que el lenguaje se manifiesta en la forma de un murmullo anónimo (119).

Con su murmullo anónimo los animales kafkianos han contribuido de modo crucial a desideologizar, es decir, a denunciar la ideología que operaba en la mayoría de las fabulaciones teriomorfas de la tradición literaria occidental, y lo hicieron precisamente en un momento en que las certezas sobre las que se asentaban los discursos humanistas comenzaban a resquebrajarse. Kafka no se apropia de los animales; por el contrario, deja que la animalidad tome la voz en su escritura y la lleve lejos de cualquier origen, donde no hay “yo” en el que arraigarse y, en consecuencia, no puede cristalizar ninguna relación metafórica, ninguna afirmación de sentido. A cambio, estas parábolas vacías ofrecen la apertura de una nueva vía de pensamiento que no se somete a las exigencias discursivas de la filosofía pero que dialoga con ella para llevarla más lejos, desnudando cegueras y prejuicios. El ex-perro capaz de investigar a la comunidad perruna desde afuera es el resultado de una experiencia con el lenguaje que no dará, es cierto, ninguna clave ni revelación sobre la condición humana, pero sí, al menos, un testimonio de su precariedad. O en palabras del propio Kalmus: “es cierto que así no se manifiesta la verdad –nunca se llegará tan lejos–, pero sí algo del profundo arraigo de la mentira” (“Investigaciones” 275).

8 Roberto Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Esposito se refiere a *L'archéologie du savoir*, y al análisis del enunciado sin referencia a un cogito.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- . *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- . *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- . “La inmanencia absoluta”. En Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007. 59-92.
- Aristóteles. *Investigación sobre los animales*. Barcelona: Círculo de lectores, 1996.
- Arreola, Juan José. *Confabulario y Bestiario. Narrativa completa*. México: Alfabeta, 1997.
- Badmington, Neil (comp.). *Posthumanism*. New York: Palgrave, 2000.
- Berger, John. “Animals as metaphor”. *New Society* (10/03). London (1977): 504-5.
- . “Vanishing animals”. *New Society* (31/03). London (1977): 664-5.
- . “¿Por qué miramos a los animales?”. *Mirar*. Barcelona: Gustavo Gili, 2001. 9-31.
- Borges, Jorge Luis y Guerrero, Margarita. *Manual de zoología fantástica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Calarco, Matthew. *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Cragolini, Mónica. “Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo”. *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*. Buenos Aires: La Cebra, 2010. 99-120.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era, 1983.
- . “1730. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1988. 239-315.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- . “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, Jacques Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy. *Derrida en castellano*, 2005. Web. 20 de Abril de 2011.
- . Seminario *La bestia y el soberano*. Tomo I (2001-2002). Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Di Benedetto, Antonio. *Mundo animal y El cariño de los tontos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2000.
- Esposito, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Giorgi, Gabriel. “La vida impropia. Historias de mataderos”. *Boletín 16 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario*. En prensa.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín. “Prólogo”. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Comps. Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2007. 9-34.

- Kafka, Franz. "Un informe para una academia". *Bestiario*. Barcelona: Anagrama, 2000. 39-50.
- . "Investigaciones de un perro". *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Aguilar, 2004. 265-288.
- . "La madriguera". *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Aguilar, 2004. 320-342.
- . *La transformación*. *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Aguilar, 2002. 599-630.
- Le Bras-Chopard. *Le Zoo des philosophes*. Paris: Plon, 2000.
- Lestel, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion, 2001.
- Lispector, Clarice. *Laços de família*. Lisboa: Relógio D'Água, 1990.
- . *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro, Rocco, 1998.
- . *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía*. Tomo I. Madrid: Istmo, 2000.
- Monterroso, Augusto. *La oveja negra y demás fábulas*. México: Joaquín Mortiz, 1969.
- Ocampo, Silvina. *La furia y Las invitadas. Cuentos Completos I*. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- Piñera, Virgilio. "El secreto de Kafka". *Orígenes* 8 (La Habana, 1945): 42-45.
- Rosa, João Guimarães. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editôra, 1969.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Simondon, George. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- Wolfe, Cary. *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- . *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Fecha de recepción: 08/04/2011 / Fecha de aprobación: 01/06/2011