



TESIS DOCTORAL

AÑO 2015

PENSAR LOS ANIMALES EN JACQUES DERRIDA

ENRIQUE GONZÁLEZ GALLINAS  
LICENCIADO EN BIOLOGÍA Y EN FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DIRECTORA DE LA TESIS: D<sup>a</sup> CRISTINA DE PERETTI PEÑARANDA



TESIS DOCTORAL

AÑO 2015

PENSAR LOS ANIMALES EN JACQUES DERRIDA

ENRIQUE GONZÁLEZ GALLINAS  
LICENCIADO EN BIOLOGÍA Y EN FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DIRECTORA DE LA TESIS: D<sup>a</sup> CRISTINA DE PERETTI PEÑARANDA

## **Agradecimientos**

A Nuria, por todo su apoyo, por su paciencia, por estar siempre ahí, por todo lo que he aprendido de su profunda empatía con los otros animales. A Maripili, nuestra gata, por su compañía durante tantas madrugadas en la elaboración de esta tesis, por haberme mirado.

A Charo, mi madre, por haberme enseñado a ver a los animales de otra manera en un entorno tan difícil para ellos. A Carla, Inés y Dunia, mis sobrinas.

A mi grupo de consumo LLuviasmil y a la Red Agroecológica de Lavapiés, por dejarme compartir con ellos el aprendizaje de la Soberanía Alimentaria. A la gente del Faro Crítico, por su estímulo intelectual. A Julio y a Natalia, por tantas buenas conversaciones. A los profesores de la UNED Teresa Oñate, Jacinto Rivera de Rosales, José M<sup>a</sup> Ripalda, y Fco. José Martínez, por todo lo que me han enseñado.

A quienes durante este tiempo se mostraron interesados en esta investigación cuando les hablé de ella, su interés ha sido mi energía.

Y especialmente quiero resaltar mi agradecimiento a Cristina de Peretti, por su amabilidad y disponibilidad en todo momento, por sus consejos, sus sugerencias, por todas sus aportaciones y recomendaciones para que esta investigación pudiese salir adelante, por su ayuda y paciencia en las correcciones, y por su supuesto por todo su trabajo para dar a conocer la obra de Derrida. Sin ella esta investigación sencillamente no hubiese visto la luz.

A todas ellas y ellos se debe lo que de interés pueda haber en este trabajo, de lo contrario la responsabilidad es exclusiva de su autor.

## Contenido

<b>0. Introducción</b> .....	<b>6</b>
<b>Capítulo 1. Pensamiento vivo y ser vivo. Elementos en la filosofía de Derrida para otro pensamiento de los animales.</b> .....	<b>11</b>
1.1 Deconstrucciones .....	12
1.2 Gramatología .....	14
1.3 Genética y escritura .....	18
1.4 Programa .....	20
1.5 Genlogocentrismo .....	23
1.6 Deconstrucción del programa.....	27
1.7 La <i>différance</i> .....	31
1.8 Entre la máquina y el acontecimiento.....	37
1.9 La huella.....	41
1.10 Dificultades de traducción .....	45
1.11 Deseo de idioma .....	49
1.12 Espectros.....	50
<b>Capítulo 2 . El lugar estratégico de la cuestión animal en el pensamiento de Derrida .....</b>	<b>57</b>
2.1 De los animales a “el animal” en el discurso hegemónico de la filosofía.....	59
2.2 La palabra “animal” y el animal sin palabra.....	61
2.3 El último confín metafísico.....	64
2.4 Filosofía de animales .....	67
2.5 Lo propio del hombre.....	70
2.6 Lo propio del animal.....	74
2.7 Limitrofia: merodeando en los límites de lo humano y lo animal.....	78
2.8 “Hombre versus animal” o la dificultad de superar el traumatismo darwiniano.....	86
2.9 Grietas en el soberano: apertura al acontecimiento.....	95
<b>Capítulo 3 . Pensar(se) con los animales.....</b>	<b>99</b>
3.1 Respuesta y/o reacción a las preguntas sobre la ipseidad.....	99
3.2 La desnudez (ante el) animal o el comienzo del pensar .....	103
3.3 Vergüenzas animales.....	105
3.4 Pero yo, ¿quién soy? .....	109
3.5 Ser y seguir: <i>différance</i> de la ipseidad.....	112
3.6 Ecce animote: autobiografía, entre lo inmunitario y lo autoinmunitario .....	118
3.7 El “yo” y el “animal” .....	123

3.8 <i>La fábula humana</i> .....	125
3.9 <i>Huella y différence en la configuración de la subjetividad</i> .....	128
3.10 <i>Insularidad del hombre</i> .....	132
3.11 <i>Metafísica de la soledad</i> .....	140
<b>Capítulo 4 : Filosofías confrontadas a la prueba de la animalidad</b> .....	<b>146</b>
4.1 <i>Descartes</i> .....	147
4.1.1 <i>Origen e influencia de la teoría del animal máquina</i> .....	149
4.1.2 <i>Abismo entre cuerpo y alma</i> .....	151
4.1.3 <i>Recusación de la definición del hombre como animal racional</i> .....	152
4.1.4 <i>Automatismo físico del animal</i> .....	156
4.1.5 <i>Incapacidad del animal de responder</i> .....	158
4.2 <i>Vigencia del límite abisal entre “el hombre” y “el animal” en la filosofía post-cartesiana</i> .....	163
4.3 <i>Kant</i> .....	166
4.3.1 <i>Impotencia del Yo en los animales</i> .....	167
4.3.2 <i>Domesticación y sociabilidad</i> .....	170
4.3.3 <i>Dignidad humana y precio animal</i> .....	174
4.3.4 <i>Cubrirse la desnudez</i> .....	179
4.4 <i>Lévinas</i> .....	182
4.4.1 <i>Sin rostro</i> .....	183
4.4.2 <i>Animales sin “heme aquí”</i> .....	187
4.5 <i>Lacan</i> .....	190
4.5.1 <i>Perfección/imperfección</i> .....	190
4.5.2 <i>Imaginario y simbólico / Reacción y respuesta</i> .....	191
4.5.3 <i>Diferenciación entre fingimiento y engaño. Incapacidad de borrar las huellas</i> .....	196
4.5.4 <i>El yo</i> .....	204
4.5.5 <i>Crueldad restringida a lo semejante</i> .....	207
4.6 <i>Heidegger</i> .....	212
4.6.1 <i>El abismo entre “el hombre” y “el animal” en su relación con la muerte</i> .....	213
4.6.2 <i>Inmortalidad del hombre, mortalidad del animal</i> .....	222
4.6.3 <i>La muerte como posibilidad de lo imposible</i> .....	229
4.6.4 <i>Posibilidad de la imposibilidad o vida eterna</i> .....	236
4.6.5 <i>La pobreza del mundo animal o la imposibilidad de relacionarse con el ente “en cuanto tal” fenomenológico</i> .....	238
4.6.8 <i>Vértigo del cuestionamiento animal</i> .....	254
4.6.9 <i>Carta sobre el animal</i> .....	256
4.6.10 <i>Negar la mano al animal</i> .....	262
4.7 <i>Deleuze</i> .....	268
4.8 <i>El error de Descartes</i> .....	277
<b>Capítulo 5 . Filosofía política: de la fabulación animal a la fabulación política</b> .....	<b>280</b>
5.1 <i>Injertos hombre animal</i> .....	285
5.2 <i>Hombre-lobo</i> .....	289
5.3 <i>Política de los animales y el riesgo sociobiológico</i> .....	296
5.4 <i>Prótesis animales en el discurso político de la soberanía</i> .....	300
5.5 <i>La recusación del lenguaje en los animales en el discurso político de la soberanía</i> .....	305
5.6 <i>De la animalización del animal a la animalización del hombre en el humanismo actual</i> .....	312
5.7 <i>El soberano frente a la bestia vencida</i> .....	318

5.8 Deconstruir la soberanía para otra relación con los animales.....	324
5.9 Interiorización del límite abisal .....	328
5.10 Cuestión de trato .....	331
<b>Capítulo 6 : Animaladas de soberano. Violencias contra el animal que estoy si(gui)endo</b>	<b>334</b>
6.1 Sometimiento general de la naturaleza: padecimiento del nombre .....	335
6.2 Incremento del sometimiento animal en la Modernidad .....	338
6.3 ¿Pueden sufrir? .....	342
6.4 Holocausto .....	346
6.5 Filosofía de la alimentación.....	351
6.6 Carne-falogocentrismo o razón sacrificial .....	357
6.7 De “Los derechos de los animales” a una nueva relación con los animales.....	361
6.8 Los fines del hombre, los fines de los animales.....	369
<b>7. Conclusiones.....</b>	<b>373</b>
<b>8. Apéndice: réplica a Malabou.....</b>	<b>379</b>
<b>9. Bibliografía.....</b>	<b>385</b>

## **0. Introducción**

Nos planteamos en la presente tesis abordar el pensamiento de los animales en Jacques Derrida. La enorme presencia de los animales en nuestras vidas puede contrastarse con la escasa y unívoca consideración que mayoritariamente estos tienen en los discursos filosóficos modernos y contemporáneos. Puede sostenerse que los animales son los grandes olvidados de la filosofía, y sin embargo, si nos detenemos a reflexionar sobre su diversidad, complejidad, y su presencia en nuestras vidas no podemos sino extrañarnos de este olvido.

Los zoólogos ya han descrito más de un millón y medio de especies con las que compartimos el planeta, descubriéndose miles nuevas cada año. Entre ellas pueden presentarse diferencias tan acusadas como las que se dan entre un porífero o esponja y un bonobo. Nadie puede obviar la extensa e intensa presencia de los animales en nuestra cotidianidad, ni los extremos contrastes con los que nos relacionamos con ellos. Por un lado algunos animales son receptores de nuestras mayores atenciones, convivimos con ellos, los cuidamos, dedicamos una gran parte de nuestra vida a procurarles alimento, vivienda y atenciones veterinarias. En definitiva compartimos nuestro mundo con ellos, incluso pueden ser considerados como pertenecientes al más estrecho círculo familiar. Pero por otro lado millones son criados anualmente con destino a la producción de alimentos, o por motivos más banales como vinculados al entretenimiento humano, o simplemente son víctimas colaterales de la expansión desarrollista de nuestro modelo de vida. A pesar de que de entre aquellos que les abren las puertas de sus hogares pocos dudarían en afirmar que sus perros y gatos, por poner algún ejemplo, son sintientes, que sufren, que establecen algún tipo de comunicación con ellos, que tienen comportamientos impredecibles, y que a pesar de convivir con ellos a diario no dejan de ser unos grandes desconocidos, lo cierto es que mayoritariamente el tipo de relación que el hombre establece con ellos más bien presupone que continúan anclados en el paradigma del animal máquina cartesiano. Tras estos dos casos extremos, que podríamos clasificar dentro del antropomorfismo y antroponegacionismo respectivamente, lo que aflora es la complejidad de sus estatus ontológicos, lo cual tiene su repercusión en la complejidad de las normas éticas que

guían nuestro trato hacia ellos, y cuyo mejor testigo podemos encontrarlo en el desarrollo de una legislación que va siendo más favorable a los animales, al regular nuestro trato con ellos bajo criterios de bienestar, de prohibición del daño innecesario, etc. En los últimos meses se han dictado sentencias judiciales condenatorias con penas de cárcel a maltratadores de animales, incluso sentencias que obligaban a poner en libertad a primates para los que se había solicitado el *habeas corpus*. Pero el que estas sentencias encuentren acomodo en el mismo corpus legislativo que ampara el sacrificio de millones de animales cada año, no da cuenta sino de la enorme complejidad y de los problemas que se nos presentan al pensarlos.

Como tesis de la presente investigación, por tanto, sostenemos que las propuestas deconstructivas de Jacques Derrida permiten avanzar en el pensamiento de los animales. En paralelo se removerán las certezas sobre nosotros mismos, afectando especialmente al ámbito de la responsabilidad, tanto la ética como la política. Todo ello resultará de sumo interés para replantear nuestra diversa y compleja relación con los otros animales.

En la investigación abordaremos principalmente los textos de Derrida recogidos en su libro póstumo *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en los seminarios que llevaron por título *La bestia y el soberano*, en *Aporías, morir o esperar (se) en los límites de la verdad*, así como en la entrevista que le realizó Jean-Luc Nancy, recogida en un texto con título “Hay que comer o el cálculo del sujeto”, y en el diálogo mantenido con Élisabeth Roudinesco, titulado “Violencia contra los animales” y recogido en el libro de entrevistas con esta pensadora *Y mañana qué...* No obstante, y como Derrida declaró, la cuestión de la animalidad será un tema que no le habría dejado indiferente a lo largo de su recorrido intelectual, no siendo difícil encontrarse en otras partes de sus obras con textos profusamente ricos en “figuras animales”, como él las denominaba.

En el primer capítulo investigaremos si, aparte de las ocasiones en las que explícitamente este filósofo declaró que la cuestión animal es una de las que más ha determinado su discurso, el propio discurso derridiano presenta los elementos que hacen posible ese otro pensamiento. Para ello analizaremos algunas de las nociones características de su pensamiento, como gramatología, *différance*, huella, hospitalidad, etc., a la vez que las confrontaremos con algunas nociones básicas de genética y biología. Estableceremos una especie de paralelismo entre la crítica derridiana de la metafísica, entendida como proceso idealizante, y la crítica que desde dentro de la biología se desarrolla contra el sobrepajamiento



de la importancia de la genética en el desarrollo de los organismos a costa de otros factores igualmente importantes, como el medio ambiente.

En el segundo capítulo nos centraremos en investigar por qué la cuestión animal fue crucial para Derrida en el desarrollo de su discurso, como él tantas veces declaró. Especialmente nos detendremos en intentar identificar los motivos por los que para Derrida el pensamiento filosófico de los animales sigue siendo tributario del pensar más metafísico, más homogeneizador, más idealizante, más antropocéntrico, y por lo tanto más supeditado al cálculo y a la instrumentalización, en definitiva al dominio. Uno de los principales aspectos que analizaremos es la función que ha tenido esta oposición del hombre al animal, a los otros animales, en el propio pensamiento del hombre, que se ha visto de esta forma reforzado al esgrimir diferencias radicales con el resto de los otros animales. La deconstrucción de la lógica binaria hombre-animal, veremos cómo trasciende desde el propio ámbito ontológico al de la ética y la política, siendo una de las razones por las que Derrida subrayará su importancia. Por otro lado, el que se deconstruya el límite entre el hombre y los animales no quiere decir que se disuelva y acabemos todos confundidos. El pensar la relación del hombre con los otros animales negando la existencia de una frontera única, pura, y dada de una vez por todas, debe hacerse sin que el potencial al pensar que ofrece se elimine al borrar cualquier tipo de límite abogando por una continuidad sin más del hombre dentro de los animales, como ocurriría en los biologismos. Este aspecto es algo a lo que Derrida nos insta a mantenernos en máxima alerta.

Si el propio discurso filosófico del hombre sobre sí mismo, se ha apuntalado sobre la recusación sistemática a los otros animales de aquello que él se atribuía en exclusividad, a efectos de prescribir una diferenciación meridiana y sin ambages, parece necesario detenerse, en esta investigación sobre los animales en Derrida, en lo que le ocurre al propio animal humano en esa deconstrucción. Este pensarse con los animales, una vez reconocida la necesidad de replantearse las fronteras entre el hombre y el animal, que no de disolverlas, será el objetivo del tercer capítulo.

En el cuarto capítulo se analizarán los fundamentos que llevan a Derrida a sostener que los animales han quedado atrapados en la metafísica, es decir en el discurso filosófico dominante, especialmente desde los inicios de la Modernidad con Descartes. Abordamos la paradoja de que a pesar de que los animales no forman parte del objeto propio del pensamiento considerado como más insigne y elevado del hombre, es decir el pensamiento filosófico,

quedando relegados a otras disciplinas que se ajustan a su abordaje con mejores criterios, sin embargo su presencia es notoria en sus momentos más cruciales. Allí donde un filósofo parece llegar al punto álgido de su pensamiento, sobre todo después de Descartes, raro es que antes o después no convoque a un animal, de una u otra especie, o todas a la vez, pero con un factor común: negarles lo que supuestamente su discurso atribuye al hombre como esencial. Analizaremos en este sentido, junto a Derrida, las filosofías de Descartes, Kant, Lévinas, Lacan, Heidegger y Deleuze. Durante la investigación hemos analizado otros textos de algunos de estos autores para completar el trabajo de Derrida. Además se aportarán informaciones procedentes del ámbito científico, principalmente de la ecología, la etología y la primatología, en apoyo del cuestionamiento que plantea Derrida de los criterios con los que estos filósofos pretenden establecer una diferenciación esencial entre el hombre y los otros animales.

Si en el capítulo cuarto analizamos lo que desde la filosofía se ha predicado de los animales, así como la función que lo que se haya pensado de ellos o no pensado ha desempeñado en la construcción de los discursos filosóficos, en el quinto abordaremos el estudio de la presencia y de la función de los animales en la filosofía política. En este caso nos detendremos principalmente en los seminarios que impartió Derrida durante sus dos últimos años de docencia, intitulados *La bestia y el soberano*. Se investigará la importancia que ha podido tener el discurso interesado del hombre respecto a los otros animales en el desarrollo de las teorías sobre lo político y sobre la soberanía en la Modernidad, de las que destacaremos su arraigado trasfondo onto-teológico. El objetivo será ver si otro pensamiento de los animales puede relacionarse con otro pensamiento de la política y de la soberanía.

Finalmente, en el sexto y último capítulo de esta tesis, nos centraremos en cómo Derrida ha abordado el segundo de los ejes que ha marcado su interés por la cuestión animal, la sensibilidad que siempre ha mostrado por los más indefensos, los que han quedado subyugados por el discurso dominante y dominador, entre los que obviamente se encuentran los animales. Lejos de cualquier especulación filosófica, para Derrida el interrogante clave no es si los animales pueden razonar, si pueden hablar, etc. sino que hará suya la cuestión ya planteada por Jeremy Bentham: *Can they suffer?*

Aunque el trabajo se encuadra dentro de la disciplina de la filosofía, recurriremos a algunas consideraciones procedentes de la etología, la genética, la paleontología, la ecología, la primatología, etc. saberes que en su desarrollo aportan conocimientos que cada vez hacen más difícil que puedan sostenerse algunas de las cuestiones que desde la filosofía se niegan a los

animales. Porque bien es cierto que no toda ciencia es positivista e instrumentalista, sino que también debe resonar la apreciación de Freud respecto a la perplejidad en la que nos sume la ciencia a veces, allí donde se rebela respecto a su papel de sustituta secular del mito y de la religión, es decir cuanto más se sustrae a su destino de ser el mito de los mitos. Y es que efectivamente, una vez superadas las iniciales euforias fundacionales como ramas autónomas de las ciencias en base a un supuesto meridiano recorte de su parte de la naturaleza, de su propia región ontológica, finalmente desde las ciencias de la vida se ha reconocido la amplitud y complejidad de eso de lo que pretenden hablar, y superado el trauma sin complejos, estas aportarán una importante ayuda al merodear las fronteras entre el hombre y los animales.

## **Capítulo 1. *Pensamiento vivo y ser vivo. Elementos en la filosofía de Derrida para otro pensamiento de los animales.***

Fueron numerosas las ocasiones en las que Derrida declaró la importancia en su pensamiento de los otros animales, de la cuestión animal en general, como se constata por lo demás comprobando la diversidad de figuras animales que podemos encontrar en su obra, pero sobre todo por las numerosas ocasiones en las que durante el desarrollo de su discurso se remite a la vida y a los seres vivos. Junto a una rica fauna existen en su complejo e irreductible discurso elementos que destacamos aquí por apuntar a la nervadura de otro pensamiento de los animales. En esta primera parte intentaremos aproximarnos a la que quizá podría ser considerada una de las características que mejor resume el complejo trabajo discursivo derridiano, la de ser un pensamiento vivo<sup>1</sup>, y cómo este pensamiento así caracterizado permite abrir las puertas a otro pensamiento de los seres vivos, y muy especialmente de los animales.

Rastreamos un pensamiento vivo que intenta alumbrar a lo que se agita por lo bajo y en su propio existir, resistiéndose a ser reducido a pura presencia presente, se rebela contra determinado programa de conceptualización, de fijación. Un pensamiento que antes de ser un pensamiento del ser, una ontología desde y para el hombre, más bien atiende a lo que se disemina, a lo que sigue, a lo que se espacia, a aquello que no nos es dado encontrarlo sino pujando en las lindes de la filosofía, allí donde se levantan fronteras, donde se intenta cerrar el paso a lo vivo, donde se juega el saber y el poder. Un pensamiento que va tomando cuerpo mediante diferentes campos de intensidad más o menos recurrentes, que surgen derivados de “una especie de estrategia general de la deconstrucción”<sup>2</sup>. Una estrategia que en primer lugar pasa por invertir la jerarquía entre los conceptos binarios en torno a los cuales se “construye” el edificio del saber en el marco de la metafísica occidental, inversión necesaria por la “estructura conflictiva y subordinada de la oposición”<sup>3</sup>, para a continuación “mediante esta escritura doble, estratificada, desfasada y desfasante”<sup>4</sup>, “marcar la distancia entre la inversión que pone abajo lo que está arriba y deconstruye la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que ya no se deja, no se ha dejado jamás,

---

<sup>1</sup> de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*. Madrid, Del Orto, 1998, p. 14.

<sup>2</sup> Derrida, J.: *Posiciones*. Trad. castellana de M. Arranz. Valencia, Pre-Textos, 2014, p. 66.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 68.

comprender en el régimen anterior”<sup>5</sup>. A estos nuevos conceptos, Derrida se refiere en ocasiones como indecibles, para subrayar su contraste con los conceptos clásicos.

Por tanto, para marcar mejor este distanciamiento [...] ha sido necesario analizar, hacer trabajar, *en* el texto de la historia de la filosofía lo mismo que *en* el texto llamado “literario” [...], determinadas marcas, digámoslo así [...], que he llamado por *analogía* (lo subrayo) indecibles, es decir, unidades de simulacro, “falsas” propiedades verbales, nominales o semánticas, que no pueden entenderse ya en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo residen en ella, le oponen resistencia, la desorganizan pero sin jamás llegar a construir un tercer término, sin jamás dar lugar a una solución.<sup>6</sup>

Analizaremos en esta parte aquellas marcas que nos parecen más significativas en el (o para el) pensamiento derridiano de los animales, injertando algunos textos científicos entre medias que vendrían a reforzarlas, o que permitirían pensarlas desde otros enfoques, del mismo modo que dichos textos “externos” a la filosofía, en su apuntar allí donde la ciencia más próxima al pensamiento metafísico se deconstruye, pueden verse afectados y reforzados por el trabajo filosófico de Derrida. En definitiva, se trata de poner de manifiesto en esta primera parte cómo el discurso derridiano apunta a otro pensamiento de la vida y de los animales desde aquellas nociones en las que más ha insistido.

### ***1.1 Deconstrucciones***

Si cabe entender la deconstrucción como una “palanca de intervención activa”<sup>7</sup> en las estructuras metafísicas que conforman el pensamiento en Occidente, sin duda será una herramienta básica para el despliegue de otro pensamiento de los animales. Dentro del proceder característico del discurso dominante en base a un binarismo conceptual, una de las partes queda subyugada por la otra, tal y como apuntábamos antes y en palabras del propio Derrida “en una oposición filosófica clásica, no tenemos que vérnosla con la coexistencia pacífica de un vis a vis, sino con una jerarquía radical”<sup>8</sup>. En el par hombre-animal encontramos un ejemplo palmario, con unos animales que han quedado cercados en el término de abajo, atrapados en un nombre, el animal, que forma parte de los cimientos sobre los que se ha erigido la cultura occidental, como si de material de mampostería se tratase y no de seres vivos. No obstante, y para que la complejidad del proceso que ha acabado denominándose

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>7</sup> de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit., p. 19.

<sup>8</sup> Derrida, J.: *Posiciones*, ed. cit., p. 67.

deconstrucción, no se vea reducida a mero utensilio por el empleo de esta metáfora, cabe recordar que Derrida habrá indicado que con el término de deconstrucción, o deconstrucciones<sup>9</sup> como él prefiere decir, no entiende un programa de pensamiento, ni un método, y menos que nada un sistema filosófico, sino que sería uno de los términos para referirse a “una cierta dislocación” que ocurre en los textos, entendidos éstos como experiencia en general.

Las deconstrucciones de los textos que constituyen el corpus literario con el que se pretende dar cuenta de eso a lo que nos referimos como realidad en el ámbito científico-filosófico occidental, ocurren independientemente de que sean o no abordadas y tenidas en cuenta por el pensamiento, sea este científico o filosófico, desde donde más bien, en su proceder idealizante, se intenta ocultarlas. La deconstrucción, en cuanto operación textual activa que apunta a los límites de la filosofía de índole metafísica, y en su labor infinita de acuerdo con las incontenibles dislocaciones que se dan en lo que ocurre, vendría a intentar demorarse en los textos, en cualquier texto, que a su vez no pueden darse si no es diferenciándose, espaciándose y difiriendo, y precisamente a dar cuenta de ellos en su propio devenir.

Quizás no haya nada que reclame con más fuerza su deconstrucción que el concepto “animal”, o mejor dicho no hay nada que nos evidencie con más nitidez que la deconstrucción *se da (es gibt)* como en el caso del metafísico concepto “el animal”. Bien sea a través de la fuerza de una mirada, como le ocurrirá a Derrida con la mirada de su gato, una mirada que se les sigue negando, una mirada que no cabe dentro del concepto “animal”, como demuestra el que no se la encuentre en la mayor parte de la literatura científica y filosófica sobre los animales, pero una mirada que resta, que queda, que sigue, que nos ve. O bien sea, por otro lado, en el avance de una ciencia díscola a los presupuestos metafísicos que le marcan su nicho de investigación, y que desmonta aquellos asertos que con dogmatismo se han proferido sobre los animales desde las principales instituciones del saber. No hay vida sin un seguir, lo cual no puede ocurrir sin una diferenciación, sin un diferenciarse y sin un diferir. El término seguir, tanto en su carga sustantiva como verbal, será primordial, como veremos en esta tesis, en el pensamiento derridiano de la vida y de los animales. Pensar la vida en sus diferencias es pensar a los animales, tanto en su diversidad, es decir en la inmensa variedad de seres vivos, tanto los existentes ahora como los extinguidos y los por venir, como en los propios cambios que a todo ser vivo acontecen, es decir las dislocaciones que se dan en todo proceso de

---

<sup>9</sup> de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit, p. 19.

repetición y que le impiden ser siempre idéntico a sí mismo, manteniéndolo por lo tanto en la alteridad.

Podemos, por lo tanto, resaltar el papel relevante de la deconstrucción para un pensamiento vivo, y de lo vivo propiamente dicho, de los seres vivos, de los animales. Un pensamiento vivo para pensar los animales, pero también para pensar al pensador animal de esos animales (*yo, animal francés*, dirá en alguna ocasión Derrida), frente a la consideración tradicional a través de la aproximación filosófico-científica que mantiene el abismo entre el pensador y lo pensado. Uno de los aspectos claves, sin duda, será el de pensar lo vivo en su desbordar lo programado, puesto que precisamente reducido a programa es como se entiende desde gran parte de la genética, como veremos a continuación, y con ello desde gran parte de la biología actual, pero sin perder la referencia de cierto maquinismo, cierta repetición, que viene a complicar y es consustancial al proceso de diferir. Relacionado con ello, veremos las implicaciones en la crítica de la radical diferencia supuesta entre el hombre y el animal, fundamentada en la capacidad de respuesta del primero y que es negada al segundo.

## ***1.2 Gramatología***

En “Programa”, la primera parte del ensayo “El fin del libro y el comienzo de la escritura”,<sup>10</sup> Derrida denunciará la imposición por todo el planeta de “el etnocentrismo más original y poderoso”, a través de la consolidación de un determinado concepto de escritura “fonetizado”, y que habría ocurrido paralelamente al encumbramiento indiscutible del habla como vehículo de transmisión más propio de la verdad por entenderse directamente vinculado al logos:

*La historia de la metafísica que pese a todas las diferencias, y no solo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) sino también, más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una diversión metafórica que tendríamos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla “plena”.<sup>11</sup>*

---

<sup>10</sup> Derrida, J.: *De la gramatología*. Trad. castellana de O. del Barco y C. Ceretti. México D.F., Siglo XXI, 1998, pp. 7-35.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 7.

Este etnocentrismo llevaría aparejado un concepto de ciencia o de la “cientificidad de la ciencia”<sup>12</sup>, sobre la que Derrida dirá que “siempre se determinó como lógica”, un concepto filosófico. Por otro lado será característico de la práctica científica cierta “impugnación del imperialismo del logos”<sup>13</sup>, de la primacía del lenguaje alfabetizado, al requerir para su desarrollo, es decir para intentar dar cuenta de la verdad, de la invención de una escritura no fonética. Para Derrida “esta subversión estuvo siempre contenida en el interior de un sistema alocutorio que dio nacimiento al concepto de ciencia y a las convenciones de toda característica no-fonética”<sup>14</sup>, siendo sintomático de la liberación de “la ciencia de la escritura”, ciencia a la que se refiere como gramatología, del dominio ejercido por “la metáfora, la metafísica y la teología”. Pensar la escritura a través de una “meditación paciente y una investigación rigurosa” tendrá que ver con “un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente por venir que se anuncia en el presente, más allá de la clausura del saber”<sup>15</sup>, es decir a la deconstrucción de una verdad del mundo que se impone vía el logocentrismo, o dicho de forma más precisa, a través del fonologocentrismo que habría imperado en la historia de Occidente.

“El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la “vida”, de la “historia”, o del ser “como una relación consigo”). El sistema del “oírse hablar” a través de la sustancia fónica –que se ofrece como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente– ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etc”.<sup>16</sup>

La prevalencia del pensamiento en cuanto logos, con el cual la voz interior tendría una relación directa, habría sido el dominante en la tradición filosófica al menos desde Sócrates, instaurado con ello el sistema binario desde el cual se sustentan los idealismos. El lenguaje hablado, al suponerse más próximo de nuestra conciencia, incluso identificándose equívocamente con ella, y conjeturar que mantiene una relación privilegiada con la verdad al dar cuenta de ella de forma directa, sería superior al escrito, que de esta forma queda relegado a mero sucedáneo. La oralidad conservaría profundos vínculos con la inmaterialidad de lo espiritual, frente a la escritura, a la cual le resulta imprescindible un soporte más

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 8.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 13.



explícitamente material, y por lo tanto más pegado a lo mundano. Bajo este paradigma, no parece descabellado asumir con naturalidad que la oralidad articulada que sirve de herramienta para la comunicación de la verdad entre los humanos puede ser considerada como lo “propio del hombre”, mientras que por su lado la escritura, signo de signo, significante (gráfico) de significante (lengua), no puede evitar el suscitar sospechas de no ser más que una huella, un rastro animal, a pesar de que sea un producto de la mano, a la que Heidegger considera la parte del cuerpo más “humana”.

Este privilegio habría ido relegando a la escritura a una función secundaria, a un mero “suplemento del habla”, como señalaba Rousseau, a una mera herramienta “traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, portavoz, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.”<sup>17</sup> Pero para Derrida el lenguaje es “un modo esencial” o una “especie de escritura”, que habría triunfado a costa de este olvido, es decir, el concepto de escritura que surgiría tras esta denuncia “excede e implica el de lenguaje”:

Se tiende ahora a decir “escritura” en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significante, también la faz significada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz [...]. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama* a propósito de los procesos más elementales de la información en la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el *programa* cibernético será un campo de escritura.<sup>18</sup>

Derrida alude ya al empleo dentro de la biología de nociones como escritura y programa, corroborando lo que se indicaba antes a propósito de que el desarrollo del lenguaje científico habría cuestionado el privilegio de la escritura fonética, y con ello su estructura metafísica implícita. Además, señala Derrida, y el paso del tiempo no ha hecho más que confirmarlo, las prácticas comunicativas se han desarrollado en el sentido de sobrepasar la escritura en detrimento del lenguaje hablado, de lo que la reconversión actual de los terminales telefónicos móviles hacia dispositivos de transmisión y recepción de mensajes escritos, en los que es fácil comunicarse sin palabras y sin referencias al lenguaje alfabetizado, sería su mejor

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 14-15.

ejemplo. Para Derrida esto sería sintomático de que “la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, estaría limitada en el tiempo y el espacio, se limita ella misma en el preciso momento en que está en camino de imponer su ley a las únicas áreas culturales que todavía se le escapaban”.<sup>19</sup>

Con el nuevo concepto de escritura se abre todo un campo de nuevas posibilidades al pensamiento, ya no vinculadas a la clausura del saber que se opera mediante la imposición de una determinada significación de la verdad, la cual encontraba su justificación en su supuesto vínculo originario y esencial de la *phoné* con el *logos*. “La ‘racionalidad’ [palabra quizá ya inadecuada según Derrida] que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un *logos* e inaugura la deconstrucción, no la demolición sino la de-sedimentación, la deconstrucción de todas las significaciones que tienen su fuente en este *logos*”<sup>20</sup>.

Derrida señalará cómo dentro de la historia de la metafísica y de la ciencia se habría dado una paradoja: “La escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora”<sup>21</sup>, mientras que por otro lado, “la escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio, y es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica, del artificio, un procedimiento humano, la astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita.”<sup>22</sup> Se aprecia a lo largo de la historia una metáfora “que opone siempre la escritura divina o natural a la inscripción humana y laboriosa, finita y artificiosa”<sup>23</sup>, y que sería evocada por autores como Galileo (La naturaleza está escrita en lenguaje matemático), Descartes (...para leer el gran libro del mundo...) <sup>24</sup> etc. La diferenciación entre los dos tipos de escritura se correspondería con la diferencia entre una escritura buena y natural, la “inscripción divina en el corazón y en el alma”, y la escritura mala o perversa, artificiosa, “exiliada en la exterioridad del cuerpo”, una especie de “escritura del alma y escritura del cuerpo”.

La buena escritura siempre fue *comprendida*. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida por lo tanto en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Citado por Derrida en *op. cit.*, p. 23

totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, [...] contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.<sup>25</sup>

Para Derrida, la radicalización de los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y de motivos “empiristas” o no filosóficos que, dirá, “a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía”<sup>26</sup>, pero que por otro lado no han dejado de producirse en el campo filosófico, habría sido fundamental en una reivindicación del significante frente a su dependencia de un significado cuya esencia formal sería la presencia, y su privilegio su proximidad al logos en cuanto *phoné*,<sup>27</sup> y de la originalidad supuesta a las operaciones de lectura y escritura, en definitiva del texto.

### ***1.3 Genética y escritura***

El desarrollo de la rama de la biología conocida como genética, aquella que se centra en el estudio de la variación y la herencia biológicas en sus diferentes aspectos, ha logrado como uno de sus hitos históricos la descripción de la estructura del código genético. Con el descubrimiento en 1954 por J. Watson y F. Crick de la doble cadena de ADN, se asentaron las bases definitivas para identificar el proceso mediante el cual se forman las proteínas en la célula a partir del descifrado del código contenido en dicho ADN. Dicho proceso pasó a describirse en términos de transcripción de un mensaje desde el ADN hasta el ARN, para posteriormente darse una traducción de ese mensaje desde el ARN a una secuencia de aminoácidos, que será la que posteriormente, y a través del despliegue de diferentes niveles estructurales, configurará las proteínas.

Con ello cambiaron importantes aspectos bajo los que se estudiaban los fenómenos más característicos del conjunto de los organismos vivos, como aquellos que atañen a la composición y estructuración de las proteínas y a la regulación de las funciones vitales. Como

---

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Ibid.*

indica Canguilhem, la biología contemporánea “también cambió de lenguaje”<sup>28</sup> de forma notoria, abandonando paulatinamente aquellos conceptos que había recibido de la mecánica, de la física y de la química clásicas, “un lenguaje basado en conceptos más o menos directamente forjados de los geométricos”<sup>29</sup>, para pasar a enriquecer sustancialmente su acervo lingüístico con términos provenientes de la teoría del lenguaje y la teoría de las comunicaciones. “Mensaje, información, programa, código, instrucción, desciframiento”<sup>30</sup> pasarán a ser, según señala este autor, los “nuevos conceptos del conocimiento de la vida”<sup>31</sup>.

Pero Canguilhem irá más lejos y, animado por la abundancia conceptual importada del lenguaje, pasará a sugerir que en los seres vivos habría inscripto, conservado y transmitido un “logos”, sosteniendo que “la vida hace desde siempre sin escritura, mucho antes de esta y sin relación con ella, lo que la humanidad buscó a través del dibujo, el grabado, la escritura y la imprenta, a saber: la transmisión de mensajes”<sup>32</sup>. A la luz de los nuevos conocimientos se enfatizaría el fenómeno de la codificación inmanente a la vida, a través de la cual se transmitirían las instrucciones para la supervivencia de los organismos, una especie de escritura, previa a toda escritura humana, y con una potencia tal como para instar a un cambio en el corpus conceptual con el que se explica la vida:

Y en lo sucesivo en el conocimiento de la vida ya no se asemeja a un retrato de la vida, como podría ser cuando era descripción y clasificación de las especies. No se asemeja a la arquitectura o la mecánica, como sucedía cuando era simplemente anatomía y fisiología macroscópica. Se parece en cambio, a la gramática, la semántica y la sintaxis. Para comprender la vida es preciso proponerse, antes de leerla, descifrar su mensaje.<sup>33</sup>

Comprender la vida, en suma, como nos viene a decir Canguilhem, pasa por aprender a leer el mensaje inscrito en su genoma, una especie de ejercicio hermenéutico en manos de un nuevo grupo de científicos expertos en genética. Se comprende entonces la importancia que la genética ha adquirido en la comprensión de lo vivo, si unimos a ello el que el intento de comprensión no puede desvincularse del intento de dominio de la naturaleza, tal y como consta en el ideario científico desde Bacon.

---

<sup>28</sup> Canguilhem, G.: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Trad. castellana de H. Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 383.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, pp. 383-384.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 384.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 385.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, pp. 385-386.

En un primer momento y en clave derridiana, cabe considerar que esta escritura, con la que se representa la secuencia genética, formaría parte de la demanda de la ciencia de un lenguaje no alfabético para representar de alguna forma aquello que descubre, y en ese sentido contribuirá a subvertir la expansión del lenguaje alfabetizado, del logocentrismo, que canaliza el mundialización de la cultura occidental. El descubrimiento del código genético sería un motivo más para aumentar las sospechas acerca de la primacía de la *phonè* sobre el lenguaje escrito, primacía que según Derrida habría caracterizado a la historia de Occidente y su predominio mundial. A pesar de que las secuencias genómicas se representan por letras, las iniciales de los ácidos nucleicos que forma la serie, sin embargo no son significantes de nada, nada dice su lectura en voz alta que tengan relación con un sentido ideal. Bajo esta consideración la genética sería una aliada en el intento de revalorización de la escritura más puramente material, más pegada a lo corporal, que siempre se ha visto relegada y considerada como lo sucedáneo de la voz.

No obstante veremos los problemas que surgen y cómo el pensamiento derridiano podría ayudar a resolverlos.

#### **1.4 Programa**

Junto a una de las primeras obras de J. Derrida, *De la gramatología*, surgida en la segunda mitad de la década de los años sesenta y de la cual ya hemos hablado en el apartado anterior, apareció *La lógica de lo viviente*, de F. Jacob, Premio Nobel de Medicina por sus investigaciones en genética bacteriana. Ambas tienen en común el comenzar por un capítulo o apartado intitulado “Programa” (literalmente anunciar por escrito). En sus primeras páginas Jacob nos introduce en la dependencia de la biología moderna de la nueva era tecnológica:

La biología moderna ambiciona interpretar las propiedades del organismo a través de la estructura de las moléculas que lo constituyen. En este sentido se corresponde con una nueva era de la técnica. El programa representa un modelo tomado de los ordenadores electrónicos. Compara el material genético de un huevo con la banda magnética de un ordenador. Evoca una serie de operaciones que deben efectuarse, la rigidez de su sucesión en el tiempo, el diseño subyacente.<sup>34</sup>

Si antes Canguilhem nos subrayaba la importancia que habían adquirido en biología términos procedentes de la teoría del lenguaje y de la comunicación, vemos cómo se completa

---

<sup>34</sup> Jacob, F.: *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*. Trad. castellana de J. Senent y M. R. Soler. Barcelona, Tusquets, 1999, p. 22.

el acervo del nuevo paradigma biológico con conceptos procedentes de la cibernética. Para Jacob, a pesar de que continuará explicando que existen diferencias entre ambos tipos de programas, en lo esencial se mantendría la analogía, y sostendrá que “en el programa están contenidas todas las operaciones que describen el ciclo entero, que conducen a cada individuo desde su juventud hasta su muerte”<sup>35</sup>.

No obstante, Jacob matizará, y según su criterio la existencia de un programa “no quiere decir que todo esté fijado con rigidez en el programa genético”<sup>36</sup>, sino que “con frecuencia éste no hace otra cosa que establecer unos límites a la acción del medio, o incluso dar al organismo la capacidad de reaccionar, el poder de adquirir un suplemento de información no innata”. Sin duda el matiz es importante por apuntar en la dirección contraria al férreo determinismo, y esta capacidad de “adquirir un suplemento de información no innata” se potenciará en aquellos seres vivos dotados de un sistema nervioso complejo con desarrollo de las áreas vinculadas a la memoria:

Fenómenos tales como la regeneración o las modificaciones inducidas en el individuo por el medio muestran claramente que en la expresión del programa existe cierta flexibilidad. A medida que los organismos se complican y su sistema nervioso crece en importancia, las instrucciones genéticas les confieren nuevas potencialidades, como la capacidad de recordar o de aprender.<sup>37</sup>

Pero a pesar de la posibilidad de cierto margen de variación respecto al programa, lo cual en cualquier caso sería difícil de negar, el acento claramente bascula del lado de la genética. El que las nuevas potencialidades sean conferidas por “instrucciones genéticas” denota el férreo papel del programa, y con ello el de un determinismo sublimado por los avances en la descripción de la estructura genética y la interpretación que se le ha dado desde un lado de la biología. Por si quedase alguna duda Jacob insistirá:

Sin embargo, el programa interviene también en estos fenómenos. En el caso del aprendizaje, el programa determina qué puede aprenderse y cuándo debe tener lugar el aprendizaje en el curso de la vida; en el caso de la memoria, limita la naturaleza de los recuerdos, su número y su duración<sup>38</sup>.

El programa será el que fije el grado de determinismo de las diferentes operaciones que realizan los seres vivos, “ciertas instrucciones se ejecutan al pie de la letra. Otras se traducen

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 23

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

en capacidades o potencialidades”<sup>39</sup>, pero todo en última instancia está supeditado al programa, y si hubiese que resumirlo y retener una idea sería la de que “es el programa el que fija su grado de flexibilidad y la gama de variaciones posibles”.

Ésta es por tanto para Jacob la lógica de lo viviente, la existencia de un programa genético que decreta el destino del individuo a parecerse a sus progenitores, gracias a recibir una herencia, unos “planos arquitectónicos”<sup>40</sup>, pero también “las instrucciones, los medios de poner en práctica estos planos y de coordinar las actividades del sistema”<sup>41</sup>. Para Jacob, “cada huevo contiene en los cromosomas recibidos de sus padres todo su propio futuro, las etapas de su desarrollo, la forma y las propiedades del ser que allí surgirá”<sup>42</sup>, y por ello la definición más apropiada de vivir será la de realizar un programa, el cual a su vez deberá ser transmitido a sus descendientes. La intencionalidad psíquica es sustituida por la “traducción de un mensaje”<sup>43</sup>.

Podrían resaltarse, por lo tanto, en la lógica de lo viviente según Jacob, y en razón de esta explícita dinámica de reproducción a partir de un programa heredado, a su vez su herencia, su propia filiación con el discurso dominante en Occidente desde Platón, no sólo en cuanto que el modelo propuesto del desarrollo del organismo a partir de un “plano arquitectónico” encajaría sin forzar en la teoría de las ideas platónicas, sino en cuanto que también se transmiten “las instrucciones, los medios de poner en práctica estos planos y de coordinar las actividades del sistema”<sup>44</sup>. Para Jacob el ser viviente representa la ejecución de un diseño, y es tanta la proximidad con las teorías del “diseño inteligente” que se ve obligado a rematar la frase con un “sin que éste haya sido concebido por inteligencia alguna”.<sup>45</sup> De alguna forma la lógica de lo viviente, que Jacob extrae de sus investigaciones genéticas, nos recuerda bastante a cierta lógica predominante a nivel cultural, en la que se destaca por ejemplo el papel otorgado a las tradiciones, a la necesidad de parecerse a los que nos preceden y de hacer que se nos parezcan los que vengan después.

Además, este modelo demanda que se sitúe fuera del propio fenómeno del desarrollo de ese programa a un observador excepcional capaz de su descifrado, de su manipulación, de su dominio, lugar que obviamente es ocupado por el hombre científico occidental. El propio

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 16

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

Jacob cita a Descartes: “Sólo hay que tomar en consideración dos cosas: nosotros que conocemos, y los objetos que deben ser conocidos”<sup>46</sup>. Este observador privilegiado, transposición del teocentrismo en un humanismo más cercano, es capaz de dictaminar, de juzgar, si se siguen las normas o instrucciones que a su vez se transmiten a la descendencia, es decir capaz de discernir entre lo normal y lo patológico en el desarrollo del viviente. Se refuerza así el pensamiento estructurado en base al binarismo característico de la metafísica, donde en esta ocasión la oposición se da entre por un lado el genotipo, es decir la escritura en la que están fijadas las instrucciones para materializar la idea de un determinado rasgo o característica del organismo (podríamos decir del logos, de la idea, y muchos biólogos han hablado directamente de “plan de construcción”, como más adelante veremos que es el caso de Von Ueskill, o de “plano arquitectónico”, como el propio Jacob, o de “diseño inteligente”), y por el otro el fenotipo, es decir lo que se va concretando en el desarrollo del organismo fruto de la interacción del entorno, del medio ambiente, con el proceso de formación de proteínas a partir de una secuencia de ADN. Como en todo binarismo, la coexistencia no es pacífica, y uno de los lados predomina sobre el otro sin ocultar los destellos de violencia.

### ***1.5 Genlogocentrismo***

La inflación de lo genético en la ciencia biológica actual, y particularmente en todo lo relacionado con su aplicabilidad tecnológica y con las expectativas de la biotecnología, ha de hacernos sospechar de hasta qué punto este sobrepujamiento no sería sino tributario de una transcripción directa del logocentrismo imperante en otros campos del pensamiento. Aunque paradójicamente pudiera considerarse en sintonía con la denuncia derridiana del fonologocentrismo la denuncia de la preponderancia de la voz sobre la escritura, por otro lado podemos ver cómo el fonologocentrismo habría dado lugar a nivel científico a una especie de época *genlogocentrista*. La codificación genética vendría a ser como la voz interior, la idea, que estaría más próxima a la verdad que la manifestación fenotípica del código portado en su secuencia nucleotídica.

En este sentido el código genético caería del lado de aquello que en la gramatología llamábamos la escritura buena, “la escritura natural, divina y viviente”, y por tanto pasa a ser “venerada” como una especie de ley divina. De ser una escritura material corporal, del afuera,

---

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 39.



incluso de las pasiones, de ser una escritura que es sucedáneo de la presencia en sí del ser vivo al que codifica, pasa a ser una escritura que, si por un lado está más cercana al alma del mundo, a la conciencia del diseñador de las cosas, a la idealidad, por otro lado es objeto de deseo económico por lo que tiene de controlable. Lo que apareció como un código que explicaba los fenómenos de formación de las proteínas a partir del ADN, aunque de forma reduccionista, acaba siendo el programa que dirige los diseños de lo vivo, y como donde hay programa cabe pensar en un programador, igual que donde hay máquina hay diseñador de la máquina, el resultado es que el dualismo cartesiano encuentra perfecto acomodo. La radical materialidad desde la que se puede explicar el proceso de la herencia y de la continuidad de la vida, como proceso de diseminación y diferenciación, se interrumpe desde el momento en el que el sentido de la vida, un sentido, se presume condensado en la codificación genética y susceptible de ser leído y comprendido.

Desde la propia ciencia se ha alertado de este reducto que la metafísica ha encontrado en la genética, y biólogos como Lewontin, Rose y Kamin, analizarán las repercusiones de esta sobreponderación del código genético en la comprensión de lo vivo en su clásica obra crítica *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*.

La gran unificación entre los intereses de los genetistas y de los fisiólogos mecanicistas se produjo en los años cincuenta con el “triunfo supremo” de la biología del siglo XX, la dilucidación del código genético. Para estar seguros se requería una adición teórica al programa mecanicista. Hasta entonces había bastado con afirmar que era posible dar una explicación total del universo biológico y de la condición humana mediante una comprensión de la tríada formada por la *composición* –las moléculas que contiene el organismo–, la *estructura* –el modo en que estas moléculas están distribuidas en el espacio– y la *dinámica* –las interacciones químicas entre las moléculas. Ahora era necesario añadir un cuarto concepto: el de la *información*.<sup>47</sup>

La información, por tanto, era la gran pieza que faltaba al fisicalismo, y al lograr visualizarla mediante el avance de las técnicas de observación microscópicas encajó perfectamente en esa imagen de la naturaleza como libro legada desde los orígenes de la ciencia moderna, en donde el código genético pasó a representar el capítulo principal de la vida. Si el mecanicismo requería una información para poder ejecutarse, unas instrucciones, y un mandato, sin duda las encontró.

---

<sup>47</sup> Lewontin, R. C., Rose, S. y Kamin, L. J.: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, trad. castellana E. Torner. Barcelona, Crítica, 2003, p. 77.

Las moléculas, los intercambios energéticos entre ellas y la información que transportaban proporcionaron el triunfo mecanicista definitivo, expreso en la formulación deliberada de lo que Crick denominó el “dogma central” de la nueva biología molecular: “ADN→ARN→proteína”. En otras palabras, hay un flujo unidireccional de información entre estas moléculas, un flujo que da primacía histórica y ontológica a la molécula hereditaria.”<sup>48</sup>

Este dogma sustentó la teoría del gen egoísta de Richard Dawkins y de la sociobiología de E. O. Wilson, para quienes el gen sería ontológicamente previo al individuo, al igual que éste lo es a la sociedad. El propio atributo del gen como egoísta da cuenta de la perfección con la que se amoldaba a un contexto ideológico tan proclive al individualismo competitivo<sup>49</sup>. Para seguir con el paralelismo de nuestro análisis respecto a la crítica del logocentrismo por parte de Derrida, resulta evidente cómo el gen podría ser a la vida lo que el logos al mundo, a la cosmología, y si únicamente falta por determinar la relación entre la escritura genética y la voz de la conciencia respecto de la cual es un sucedáneo, por seguir con dicho paralelismo, cabe argumentar que la información genética, como cualquier información, no lo puede ser sino de algo que es previo, de la idea de lo que se pretende informar.

Aunque el propio Dawkins se haya declarado ateo y milite para la causa, es evidente que su teoría predispone a una ontología de corte platónico, en perfecta consonancia con el dualismo cartesiano que marcaría el desarrollo de la ciencia moderna. El gen egoísta aspira a perpetuar su idea, la idea que codifica, la cual sin duda se plasmará en forma de simulacro, perdiendo la perfección al bajar de la idealidad a su concreción en la realidad, en el fenotipo. Porque a pesar de que en sí misma la cadena de ADN es puramente material, ya vemos cómo tácitamente siguiendo este paradigma puede considerarse tributaria del más perfecto idealismo, aquel que ya no tiene por qué dar la cara porque ha encontrado la máscara del ADN. Que esta escritura nucleotídica se confunde y adquiere el mismo estatus que la escritura sucedánea de la *phoné*, puede rastrearse también en la soltura con la que por doquier alguien, en nombre propio o en nombre de alguna entidad, remite lo que quiere resaltar como propio a su inscripción en el ADN, para querer dar a entender que forma parte de su inscrita esencia.

Vemos, por tanto, cómo una corriente muy potente de epistemología de la vida sigue inmersa en el paradigma de la ontificación del ser vivo desde la genética, y deudora de las filosofías idealistas, considera la genética como la clave última del pensamiento de lo vivo. El

---

<sup>48</sup> *Op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>49</sup> No podemos detenernos aquí en el análisis de la relación entre ciencia e ideología, remitimos para ello al clásico de Lewontin, R. C., Rose, S. y Kamin, L. J.: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, ed. cit.

paradigma biológico reduccionista, para el cual lo vivo está programado por una codificación genética, se correspondería con el pensamiento por el cual el significante, en este caso la codificación genética, seguiría dependiente del logos, del “querer decir” o “significar”, que sería la idea finalmente concretada en el fenómeno de lo viviente. Esta presencialidad, esta creencia en un principio u origen a partir de lo cual lo vivo se desarrolla y es determinado, deja al margen todas las cuestiones medioambientales que conjuntamente con los genes participan en la manifestación fenotípica de cualquier ser vivo.

En definitiva, y según lo que Derrida nos pretende hacer ver en su crítica al logocentrismo, desde este paradigma reduccionista se haría abstracción del texto en sentido amplio, de la archiescritura. Cómo se evidencia su ocultación lo podemos ver en la centralidad que tiene esta exclusión, por ejemplo, para el programa de patentes de la vida. Ya no sería suficiente con el conocimiento de lo vivo, sino que para su dominio se ha vuelto crucial el poder patentarlo, para lo cual es básico el poder reducirlo, acotarlo, ponerle límites, recusar todas las huellas que en ello puedan vislumbrarse de un afuera de esa codificación concreta, de esta escritura en sentido restringido, así como obviar hasta donde sea posible la importancia que juega en el desarrollo de cualquier ser vivo el mundo en el que ese desarrollo se despliega.

Esta inflexibilidad ontológica late detrás de muchos programas científicos definidos para proseguir y afianzar el dominio de la naturaleza<sup>50</sup>. En esta concepción metafísica de la genética por lo tanto, encuentra justificación el control de lo vivo que mundialmente se expande, podríamos decir, paralelamente al logocentrismo, y al que por ello podríamos referirnos como *genlogocentrismo*. Un ejemplo claro lo encontramos en las semillas, las cuales sólo pueden patentarse como innovación tecnológica a fuer de hacer abstracción de su pasado y de su futuro, de su *ser* texto de texto, huella de huella, condensando su idealidad en su presencia presente, ontificándola en definitiva, creyéndola inmutable, y obviando toda la importancia que en su creación han tenido anónimos y pacientes campesinos a lo largo de

---

<sup>50</sup> “En la actualidad el hecho de descifrar, aislar, reproducir o manipular el material genético de los seres vivos (aunque las técnicas para hacerlo sean de dominio público) se interpreta como una innovación susceptible de derechos de patente, y la concesión de patentes biotecnológicas que cubre genes, material biológico, o incluso organismos vivos o variedades y especies enteras se está convirtiendo en algo cada vez más generalizado. [...] Se ha llegado al extremo de que basta con describir la composición química o la función de un segmento de material genético para proclamarse su ‘inventor’ y reclamar derechos exclusivos sobre su futura utilización, e incluso sobre todos los organismos vivos portadores de la ‘nueva’ característica genética.” Bermejo, I.: “El debate acerca de las patentes biotecnológicas”. Durán, A. y Rietchmann, J. (Dir.): *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid, Trotta, 1998, p. 56.

cientos o miles de generaciones. Durante ese tiempo esa semilla no ha hecho más que diseminarse, diferir, diferenciarse. Pensamiento de lo uno, calculable, dominable, capitalizable, frente a pensamiento de la diferencia, incalculable, en su proceso repetitivo abierto al acontecimiento y a la contaminación del afuera.

Una patente, por tanto, persiste según la lógica de lo viviente, la señalización de una semilla mediante una matrícula, un código, en definitiva un nombre, pero como nos dirá Derrida leyendo a Nietzsche, “lo que remite al nombre no remite jamás a lo viviente, nada pertenece a lo viviente”<sup>51</sup>, sino a lo muerto, porque “estar muerto significa al menos esto: que ningún beneficio o maleficio, calculado o no, se debe ya al portador del nombre, sino únicamente al nombre, por lo cual este, que no es el portador, es siempre y a priori un nombre de muerto”<sup>52</sup>.

### ***1.6 Deconstrucción del programa***

Frente a esta consideración de lo vivo tan constructivista, tan programática, en definitiva tan determinista y fijista, seguidora en tantos sentidos del mecanicismo teorizado por Descartes, y perfeccionado gracias al avance tecnológico que permitió mostrar e identificar las macromoléculas que componen los organismos, como la cadena de ADN y su estructura de doble hélice, ¿qué aportaría una aproximación a lo vivo desde la propuesta derridiana? ¿Qué nos aportaría la gramatología en la deconstrucción de lo que hemos llamado “Genlogocentrismo”?

Se trataría de potenciar otra aproximación al código genético resaltando aquellos aspectos que vendrían a dislocar esta idealidad pretendida desde ciertos ámbitos de la genética. El código genético, en cuanto texto que sólo puede proceder de otro texto pero nunca de forma idéntica, y soporte molecular de huellas de huellas que conforman lo vivo, de injertos, de mezclas, en definitiva en cuanto vehículo de la diseminación de mensajes siempre difiriendo y siendo susceptibles de sufrir cambios, mutaciones, sin duda ofrece elementos para haber contribuido a dislocar el pensamiento de lo vivo. A continuación veremos si esto ha sido así, antes recordemos los sentidos de escritura en Derrida a los que apuntábamos en el apartado de la gramatología.

---

<sup>51</sup> Derrida, J.: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y el nombre propio*. Trad. castellana de H. Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 34.

<sup>52</sup> *Ibid.*,

Frente a la centralidad de la oralidad característica entonces desde el mito de Theuth y Thamus relatado por Platón en su diálogo *Fedro*, Derrida propone una reivindicación de la escritura, pero no esa escritura que se limita a ser sucedáneo de la *phoné*, sino que reivindicará la “producción de otro concepto de escritura”, al cual, en conformidad con su naturaleza escurridiza como baluarte de otra manera de pensar, sugiere referirse como *grama* o *différance*, o como *archiescritura*.

Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Podemos llamarlo *grama* o *différance*. El juego de las diferencias implica en efecto síntesis y remisiones que evitan que en algún momento, y en algún sentido un elemento simple pueda estar presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el ámbito del discurso hablado o en el del escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento, que tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” –fonema o grafema– se constituya a partir de la huella que han dejado en él los demás elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el texto, que sólo se produce en la transformación de otro texto. Ni en los elementos ni en el sistema nunca hay nada simplemente presente o simplemente ausente. Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes.<sup>53</sup>

¿Pero no es esto precisamente una aproximación muy certera a lo que las ciencias de la vida, más allá de una genética reduccionista y platónica, nos muestran de ésta? ¿Cómo pensar lo vivo si no es a través de ese juego de referencias en el que los seres vivos se dan? ¿Cómo pensar un ser vivo reduciéndolo a la presencialidad, a la referencia a sí mismo, y menos que nada a la referencia a un estable libro-código genético? Porque en ese caso, ¿dónde quedaría su historia a través de la cual se ha ido configurando, sus progenitores, sus descendientes, la lucha por su supervivencia y contribuir a que ese proyecto vital que “se diseminará hasta donde permitan las condiciones” en palabras de François Jacob? ¿Cómo pensar el texto del que forma parte y al que contribuye a su vez a reescribir?

Si según el análisis de Derrida “en un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida”<sup>54</sup>, respecto a la supuesta vitalidad de la *phone*, mientras que por otra parte, “sobre la otra faz del mismo intento”, “la escritura en un sentido metafórico, la escritura natural, divina y viviente, es venerada; es igual en dignidad al origen del valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al asentimiento, etc.[...]”<sup>55</sup>, cabría considerar entonces que el programa genético de Jacob referenciado más arriba, la lógica de lo

---

<sup>53</sup> Derrida, J.: *Posiciones*, ed. cit., p. 47.

<sup>54</sup> Derrida, J.: *De la gramatología*, ed. cit., p. 24.

<sup>55</sup> *Ibid.*

viviente, respondería a este tipo de escritura, es decir a la “escritura buena”, y formaría parte directa del gran libro de la naturaleza.

Hay por lo tanto una escritura buena y una mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y en el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo.<sup>56</sup>

Llevando más allá el paralelismo, podría considerarse que la codificación genética, en este marco de sobrepajamiento de la importancia de la secuencia nucleotídica, es la escritura buena, la incluida en el libro de la naturaleza, la directamente relacionada con el logos del cual porta inscrito su mensaje, la escritura del alma, del adentro. Mientras que la transposición de ese mensaje en lo corporal, es decir en la formación de proteínas para configurar lo vivo, sería el afuera, lo matérico, la escritura corporal a través de la que el mensaje se materializa, se hace carne.

Pero la escritura en sentido amplio según la gramatología vendría a cuestionar a la idealidad de la buena escritura. Una escritura en sentido amplio que en el organismo también incluye sus huellas, sus trazas, los ambientes que frecuenta y con los que interacciona en un doble proceso de deconstrucción, tanto del organismo como del ambiente, en suma con su desarrollo, con su historia, la cual es única e irrepetible, y sobre todo en gran parte impredecible.

Porque, ¿cómo podrían cohabitar en un organismo la realización del programa implícito en sus genes con “el ello se deconstruye”? El ser vivo, como todo, se deconstruye, está en deconstrucción, lo cual no se refiere a que el ser vivo se esté muriendo, o esto sólo sería un aspecto, porque eso precisamente, el encaminarse hacia la muerte, es lo que explicita la teoría de Jacob. Más bien al contrario, cabría considerarlo desde la apuesta afirmativa inherente a la deconstrucción, en cuanto que apunta al desbaratamiento que ocurre con las estructuras bajo las que se pretende encorsetar, asfixiar, el devenir de lo vivo.

No sólo el propio organismo se deconstruiría en un momento dado respecto a lo que le precede, bien sean sus progenitores, bien sea él mismo, si es que cabe referirse a un sí mismo, sino que su programa genético no podría pasar intacto tal cual lo heredó, como incluso el propio Jacob tiene que reconocer como veremos en el siguiente punto, y es significativo a este

---

<sup>56</sup> *Op. cit.*, pp. 24-25.

respecto la atención que a la herencia ha dedicado Derrida. Sin descartar en ningún momento su importancia, sino al contrario, insistiendo en la imposibilidad del darse de nada sin una herencia previa, insistirá en que ésta no puede permanecer intacta sin ser transformada por el que la recibe antes de proyectarla hacia el futuro.

Incluso en la propia genética, en el mecanismo que explica la formación de proteínas a partir de la secuencia genética, se dan unas operaciones que más parecen estar del lado de la diseminación, del espaciamento, de la diferenciación, que del lado de la transmisión pura de un sentido. Veamos de forma sucinta cómo ocurre. Primero se da una transcripción del ADN a sus moléculas complementarias de ARN, y posteriormente una traducción, en la que el ARN ejerce de molde codificador en la síntesis polipeptídica. Espaciamento, por tanto, diferenciación y diferir. Si se llama traducción es porque se da una conversión del “lenguaje nucleotídico” de la molécula de ARN mensajero al “lenguaje aminoacídico” de las proteínas. Pero además dentro de la configuración de las propias proteínas también ocurren una serie de procesos que se inician con la formación de la cadena polipeptídica (estructura primaria), para posteriormente configurar la estructura secundaria, y replegarse de nuevo para formar la estructura terciaria. Incluso, finalmente, hay proteínas que son asociaciones de dos o más moléculas polipeptídicas para configurarse. Con ello se quiere transmitir, a grandes rasgos, la compleja secuencia que ocurre entre el gen y la proteína que codifica. Comprenderlo como la ideal ejecución de un programa no puede ser sino a base de acometer una simplificación que no tenga en cuenta todas las posibilidades de modificaciones que pueden incorporarse, de microacontecimientos fuera de programa, que son los que han ido posibilitando la generación de la diversidad en el mundo de lo vivo desde la célula procariota.

Si la acción biológica es producción, transmisión y recepción de la información, se comprende que la historia de la vida esté hecha a la vez de conservación y novedad. ¿Cómo explicar la existencia de la evolución a partir de la genética? Lo sabemos: por el mecanismo de las mutaciones. Muchas veces se objetó a esta teoría que las mutaciones son a menudo subpatológicas, con bastante frecuencia letales, es decir que biológicamente el mutante vale menos que el ser con respecto a la cual constituye una mutación. De hecho, suele ser cierto que las mutaciones suelen ser monstruosidades, pero, con referencia a la vida, ¿hay monstruosidades? ¿Qué son muchas de las formas que viven aún hoy, y están muy vivas, sino monstruos normalizados, para retomar una expresión del biólogo francés Louis Roule? Por consiguiente, si la vida tiene un sentido, es preciso admitir que pueda haber pérdida de sentido, riesgo de aberración o error. Mas la vida puede superar sus errores con otros ensayos; un error de la vida es simplemente un callejón sin salida.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Canguilhem, G.: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, ed. cit., p. 387.

En definitiva, si para Jacob la esencia del ser vivo es el ejecutarse un programa constructivo incluido en el genoma, podría decirse que para Derrida la “deconstrucción” podría ser otra forma de referirse a la vida, de la que podría tenerse una aproximación más certera a través de una “lógica de la viviente”, como él hará en un texto dedicado a una lectura de *Ecce Homo* de Nietzsche con este mismo título.

Un discurso acerca de la vida-la-muerte debe ocupar cierto espacio entre el *logos* y el *gramma*, la analogía y el programa, los diferentes sentidos del programa y de la reproducción. Y como en ello va la vida, el guion que relaciona lógica con gráfico debe sin duda trabajar también entre lo biológico y lo biográfico, lo tanatológico y lo tanatográfico.<sup>58</sup>

### ***1.7 La différance***

Desde otros ámbitos de la biología se apuesta por ajustar el pensamiento de la vida a los procesos interactivos entre genética y medio ambiente, tal y como realmente ocurren, reconsiderando en consecuencia la importancia de la genética en un marco más amplio de comprensión de lo vivo, que pasa por denunciar las determinaciones metafísicas que han guiado a muchos de sus representantes.

El interaccionismo es el inicio de la sabiduría. Los organismos no heredan sus rasgos, sino sólo sus genes, las moléculas de ADN que se hallan en el óvulo fecundado. Desde el momento de su fecundación hasta el de su muerte, el organismo atraviesa un proceso histórico de desarrollo. Lo que es el organismo en cada momento depende tanto de los genes que lleva en sus células como del entorno en el que tiene lugar su desarrollo.<sup>59</sup>

Inmersa, como todo, en el proceso de diferenciación, no hay codificación genética originaria, a partir de la cual poder comprender un individuo orgánico o una especie. Todas nos remitirán a una codificación anterior de la que no es sino su herencia en mayor o menor medida transformada. Pensar la vida es pensar el proceso de diferir, de diseminación, desde la vida procariota surgida hace más de 3500 millones de años, hasta las diferentes eclosiones de biodiversidad acaecidas a lo largo de la historia del planeta Tierra. A lo largo de este trabajo veremos la importancia que tendrá en otro pensamiento de los animales pensar sus diferencias, sus variaciones, sus profundas heterogeneidades, desde diferentes planos.

---

<sup>58</sup> Derrida, J.: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y el nombre propio*, ed. cit., p. 30.

<sup>59</sup> Lewontin, R. C., Rose, S. y Kamin, L. J.: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, ed. cit., p. 328.



Este interés en los procesos de diferenciación no es algo exclusivo de un contexto filosófico con el del posestructuralismo francés, sino que es compartido por parte de la ciencia. La explicación del origen de las semejanzas y de las diferencias entre los organismos individuales es uno de los problemas centrales a los que se han enfrentado los biólogos. El cómo desde una única célula llegamos a ser lo que en un momento determinado nos representamos, es objeto de estudio de la biología del desarrollo, y desde la propia ciencia nos alertan de la necesidad de desenmascarar la metáfora implícita en el nombre de esta disciplina de la biología, por cuanto depende de una interpretación metafísica de la naturaleza. Según analiza el biólogo Richard C. Lewontin, “Desarrollo” (en inglés *development*, en italiano *sviluppo*, en alemán *Entwicklung*) “significa literalmente el desenvolvimiento de algo que ya está presente y de alguna manera preformado”, siendo el mismo término con el que en muchos idiomas se nombra el proceso de revelado de una imagen fotográfica: “la imagen ya está presente de manera inmanente en la película impresionada por la luz y el procedimiento de ‘desarrollo’ (revelado) simplemente hace visible esa imagen latente”<sup>60</sup>. Bajo esta concepción hay que entender la primacía que han adquirido los genes en la determinación del proceso de desarrollo, como ya vimos en Jacob, en cuanto guardianes del código, de las instrucciones, del plano de construcción que ha de regir el proceso de configuración de los distintos seres vivos.

Se afirma que los genes contenidos en el óvulo fecundado determinan el estado final del organismo, mientras que el ambiente en el cual tiene lugar el desarrollo aporta sencillamente una serie de condiciones que permiten que los genes se expresen, del mismo modo como en una película impresionada por la luz, una vez que se la sumerge en el líquido de revelado a la temperatura justa hace aparecer la imagen ya presente en la película de manera inmanente.<sup>61</sup>

En el fondo, prosigue Lewontin, late la visión heredada de Platón de una naturaleza tipológica según la cual los entes materiales, y dentro de ellos también los seres vivos, son plasmaciones que pueden ser más o menos imperfectas de tipos ideales, y que como ya hemos visto podría encuadrarse dentro de lo que Derrida considera el pensamiento logocéntrico del mundo, dada la posibilidad de vincular estrechamente sin forzar, como hemos visto también, el mensaje genético con el logos. Aunque la genética se expresa en términos más próximos a la escritura, se trataría claramente de la escritura que antes hemos denominado como buena, es decir aquella en la que se escribe el libro de la naturaleza. El entorno, lo posibilitante de la

---

<sup>60</sup> Lewontin R. C.: *Genes, organismo y ambiente*. Trad. castellana de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000., p. 13.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, pp. 13-14.

manifestabilidad de esa codificación, apenas tendría importancia, y si acaso vendría más bien a perturbar la ideal plasmación de la idea contenida en el gen a través de las posibles modificaciones de ese hilo puro de escritura que contiene el misterio de la vida, y que derivaría al concretarse en lo fenomenológico en lo que ya en Platón se consideraba como simulacros.

Lewontin cita las declaraciones de dos eminentes biólogos moleculares que dan testimonio del grado de confianza, rayano con cierto fundamentalismo científico, en estas presuposiciones metafísicas de la idealidad de lo inscripto en el mensaje genético:

Uno de los más eminentes biólogos moleculares, Sydney Brenner, al hablar ante un grupo de colegas, ha declarado que si tuviese la secuencia completa del ADN de un organismo y un ordenador suficientemente potente, podría elaborar ese organismo. [...] Un espíritu semejante está en la base de la afirmación hecha por otra importante figura de la biología molecular, Walter Gilbert, según la cual cuando tengamos la secuencia completa del genoma humano sabremos “lo que significa ser humano”.<sup>62</sup>

Como se deduce del aplomo de estas afirmaciones, sigue latente y con fuerza el paradigma mecanicista predominante desde Descartes, el cual recibe un extraordinario refuerzo con el desarrollo e incorporación de las teorías de la información. Cabe destacar cómo además se ofrecen al perfeccionamiento del programa de dominio de la naturaleza, añadiendo ya, metidos en arrogantes alborozos, la confianza en el progreso de la ciencia para desvelar hasta el último de los arcanos de lo humano.

Pero en una muestra más de que la ciencia no es monolítica, sino que es posible que surjan voces atentas a la deconstrucción de los propios discursos científicos predominantes en un determinado paradigma, desde campos de la ciencia más atentos a lo diacrónico, a lo histórico, a lo ecosistémico y evolutivo, en definitiva a los procesos de *différance* aunque desconociesen a Derrida, se vendría a cuestionar esta imagen y a denunciar, desde el propio ámbito de lo empírico, sus presupuestos metafísicos.

Como ejemplo, para Lewontin la actual biología evolucionista refutaría estas ideas platónicas tan ancladas en las ramas de la biología genética, sosteniendo que “la realidad que hay que explicar está constituida por las efectivas variaciones que hay entre un organismo y otro”<sup>63</sup>, cuanto tienen idéntica información genética o preceden de un mismo progenitor (por ejemplo si no ha mediado la reproducción sexual mantendrán su secuencia genética idéntica),

---

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 18.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 15.

es decir las diferencias que surgen partiendo de un idéntico código genético, haciéndose cargo con ello del núcleo de la teoría de Darwin según el cual las variaciones que presentan los individuos constituyen la base material de la que dependen las modificaciones evolutivas, y con ello la continuidad del proceso de diseminación.

Sólo si hay diferencia puede darse la selección natural, y con ello el proceso de evolución, cuyo término, para evitar darle el sentido teleológico que contra el propio Darwin comúnmente se le ha dado, podríamos sustituir por términos más derridianos y sin esa carga equívoca, como el de diseminación, espaciamiento, huellas de huellas, etc. Las diferencias no sólo surgen provocadas y en consonancia con las variaciones genéticas que puedan existir entre los diferentes individuos de una especie en un momento dado, entre otras razones porque también se dan entre aquellos que tienen exactamente la misma dotación genética, sino que también dependen en conjunto de su ontogenia, de su desarrollo, de su propia historia (término del cual aquí hay que purgar de cualquier sentido teleológico para no caer en lo que se pretende deconstruir).

Lewontin nos dirá que “existe, y ya desde hace mucho tiempo, una amplia serie de pruebas que demuestran el hecho de que la ontogenia de un organismo es la consecuencia de una interacción única entre los genes de que es portador, de la influencia de los ambientes externos con los que el organismo entra en contacto en su vida y de las interacciones moleculares casuales de las células individuales”<sup>64</sup>. Se trata de lo que se conoce como la diferencia entre el genotipo y el fenotipo. En resumen, además de la codificación genética, del “logos” o del “nomos” manteniéndonos en un lenguaje metafísico, y que en todo caso, y en contra de su pretendida pureza, no es fijo, sino que está sometido a variaciones (mutaciones) en la reproducción, a errores de transcripción y de traducción en el proceso de formación de proteínas desde el ADN, los organismos no pueden configurarse aislados en la pureza de su ideal “concepto”, según podría considerarse a la secuencia genética en este paradigma de la investigación científica de la biología del desarrollo que se critica, reflejado perfectamente en la creencia en la posibilidad de poder elaborar un organismo con sólo disponer del ADN y de un potente ordenador.

Incluso en una concepción tan rígida del programa como hemos visto en Jacob, procedente de los laboratorios del ámbito de la genética, al confrontarla con lo fenomenológico, lo fenotípico, es decir al analizar su plasmación en el acontecer del mundo,

---

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 24.

no se pueden evitar las tensiones que surgen, aunque se intente minorarlas describiéndolas mediante la perífrasis “sólo a través del rodeo de un largo bucle retroactivo que mide la cantidad del mensaje por la cantidad de descendencia”.

Entre el programa genético y el medio existe la necesaria relación que exige la adaptación, pero esta se establece sólo a través del rodeo de un largo bucle retroactivo que mide la calidad del mensaje por la cantidad de descendencia. Si el texto genético se encuentra en perpetua transformación, si no deja de modificarse, corregirse y adaptarse a la reproducción en las condiciones más variadas, es por los retoques sucesivos que aporta la selección natural. Sin ningún pensamiento que lo dicte, sin imaginación que lo renueve, el programa genético se transforma al realizarse.<sup>65</sup>

Lo importante, en todo caso, nos parece que es el reconocimiento de la “perpetua transformación” del “texto genético”, de la continua transformación del mensaje genético al reproducirse, de las grietas del programa y que lo acerca más a los predios de la concepción textual y de la herencia derridiana que a las intenciones programáticas del propio Jacob en el primer capítulo de *Lógica de lo viviente* analizadas más arriba y en las que también insistirá al final de libro. Algunas de las conclusiones de Jacob vendrían a reforzar sus aspectos más programáticos, como por ejemplo concediendo al hombre, al que se refiere como “primer producto de la evolución capaz de controlar la propia evolución”<sup>66</sup>, la posibilidad de llegar un día a “producir a voluntad tantas copias exactas como se desee de un individuo: un político, un artista, una reina de la belleza, un atleta, por ejemplo”.<sup>67</sup> Más que recusar esta posibilidad, de lo que se trata es de ver cómo el resultado no podría ser en ningún caso idéntico al que se daría en caso de que ese mismo código se desarrollase en condiciones naturales. De igual forma, no sería posible que a partir de idéntica información genética se diesen dos individuos exactamente iguales, lo que desbarata cualquier pretensión de lograr una clonación cien por cien idéntica como vimos que presumía Jacob.

Vemos por tanto, dentro del propio Jacob, la tirantez entre una concepción de la genética más abierta a la textualidad que rodea a la propia codificación genética, incapaz de soslayar los procesos de diferenciación, próxima por tanto a Derrida, y por otro la concepción de la genética más arrogante en la que cabe pensar al hombre más allá de la evolución, en la inmovilidad, desde una fijada esencialidad, incluso desde fuera del tiempo, un hombre que

---

<sup>65</sup> Jacob, F.: *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia*, ed. cit., pp. 276-277.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 299.

<sup>67</sup> *Ibid.*

puede intervenir en la propia evolución y en el propio acontecer de los seres vivos para borrar ese propio proceso de diferenciación.

Desde el ámbito de lo empírico, Lewontin razonará para hacer tambalearse esta visión metafísica de la idealidad del organismo contenida en su genética, aportando para ello ejemplos concretos. “En primer lugar, si bien la presencia de estadios sucesivos prefijados en el nivel interno es una característica del desarrollo, tal característica no es universal”<sup>68</sup>, como ocurre en el ejemplo de una vid en la que se modifican los estadios de desarrollo de una manera radical (de positivamente geotrópica y negativamente fototrópica a lo contrario) en función de si encuentra un tronco por el que trepar y si llega o no a su extremo más alto. “Todo esquema de cambio de la forma y espaciado de las hojas, de fototropismo y geotropismo, depende de las condiciones de incidencia de la luz, de modo que no existe un orden prefijado internamente de los estadios.”<sup>69</sup> Este tipo de fenómenos no estaría limitado al mundo de la botánica, sino que también, nos dirá Lewontin, se han descrito en el desarrollo en insectos. En segundo lugar, prosigue, “el organismo no está específicamente determinado por sus genes, sino que es el producto único de un proceso ontogenético vinculado con la secuencia de ambientes en los que se realiza el proceso”<sup>70</sup>, como se demuestra en los experimentos de Clausen, Keck y Heisey a partir de plantas cuyo crecimiento tuvo lugar en diferentes tipos de ambientes. En general Lewontin nos dirá que “no hay manera de prever el crecimiento en diferentes ambientes ni es posible establecer una correlación entre los esquemas de crecimiento en diversos contextos. No es posible preguntarse ‘¿qué genotipo produce el mejor crecimiento?’ sin especificar el ambiente en el que se ha desarrollado el proceso.”<sup>71</sup>

Pero además, y por último, ocurre que pueden darse también variaciones casuales, llamadas así porque no dependen ni del genotipo ni del ambiente, como en el caso de la proliferación desigual de cerdas o pelos detectada en la mosca del vinagre. No es desdeñable la importancia de estos procesos fortuitos, procesos que no son dependientes de un código rector previo, a los que podríamos referirnos como una especie de microacontecimientos, y que son susceptibles de ocurrir en todo proceso vital, siendo consustanciales y también determinantes del proceso de desarrollo, algo que sería secundarizado, incluso ocultado, o al menos no tenido

---

<sup>68</sup> Lewontin, R. C.: *Genes, organismo y ambiente*, ed. cit. p. 24

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, pp. 28.

en cuenta por aquellos que creen en la posibilidad de elaborar *ese* organismo conocido su código genético y disponiendo de un ordenador potente.

Si en el siguiente texto de Derrida, en lugar de sujeto leemos organismo, veremos los ecos de todo ello en su discurso, así como su potencia para poder pensarlo:

[...] el sujeto, y ante todo el sujeto consciente y hablante, depende del sistema de las diferencias y del proceso de la *différance*, confirma que el sujeto no está presente, sobre todo presente a sí mismo, con antelación a la *différance*, que no se constituye en ella más que dividiéndose, espaciándose, “contemporizando”, difiriéndose; y que, como decía Saussure, “la lengua (que no consiste más que en diferencias) no es una función del sujeto hablante”. En el punto en que interviene el concepto de *différance*, junto con la cadena que arrastra, todas las oposiciones conceptuales de la metafísica, que tienen como referencia última la presencia de un presente (bajo la forma, por ejemplo, de la identidad del sujeto, presente en todas sus operaciones, presente en todos sus accidentes o acontecimientos, presente a sí mismo en su “habla viva”, en sus enunciados o sus enunciaciones, en los objetos y los actos presentes de su lenguaje, etc.) todas estas oposiciones metafísicas (significante/significado; sensible/inteligible; escritura/habla; habla/lengua; diacronía/sincronía; espacio/tiempo; pasividad/actividad; etc.) se convierten en no- pertinentes. Todas ellas acaban en algún momento por subordinar el proceso de la *différance* a la presencia de un valor o un sentido que sería anterior a la *différance*, más original que ella, excediéndola y gobernándola en última instancia. Se trata de la presencia de eso que llamábamos hace un rato el “significado trascendental”.<sup>72</sup>

El organismo, lejos de estar presente a sí mismo en todo momento, y más que nada lejos de estar contenido idealmente en el genoma como si el mensaje genético fuese una especie de “organismo trascendental”, está sometido, igual que todo, al proceso de la *différance*, por lo que no se constituye más que en el fluir de la diseminación “dividiéndose, espaciándose, ‘contemporizando’, difiriéndose”.

### ***1.8 Entre la máquina y el acontecimiento***

*sed, ne res ipsa necessum  
intestinum habeat cunctis in rebus agendis  
et deuincta quasei cogatur ferre patique,  
id facit exiguom clinamen principiorum  
nec regione loci certa nec tempore certo*

(pero que no tenga dentro

la cosa en sí misma una ley necesaria en todos los hechos

que cumpla, que así como atada a sufrir la fuerce cediendo,

---

<sup>72</sup> Derrida, J.: *Posiciones*, ed. cit., pp. 50-51.

eso lo hace el de los primordios desvíos pequeño  
ni en cierto lugar o sentido ni en fijo y cierto momento.)<sup>73</sup>

Al incluir el concepto de *clinamen*<sup>74</sup>, Epicuro intentó superar el determinismo al que abocaba el atomismo de Leucipo y Demócrito. El fundador del jardín parece que no se encontraba cómodo con esta rigidez, y se propuso completar la teoría clásica materialista especulando con la posibilidad de que a nivel atómico ocurriesen cambios en el movimiento de los átomos imprevistos, azarosos, con los que poder pensar que en la naturaleza no todo era férreo determinismo. No otro fue el tema de disertación de Marx en su tesis doctoral acerca de las diferencias entre los sistemas atomistas de Epicuro y de sus antecesores<sup>75</sup>: el pensar que no todo estaba determinado y que era posible el acontecimiento.

En el discurso de Derrida no cabe encontrar una mera crítica de lo maquínico, que pase por un ensalzamiento sin más de lo que queda fuera del cálculo y de lo programado, y cediendo a una reducción simplista de lo que ocurre. En Derrida no hay posibilidad de afrontar un pensamiento de lo vivo en toda su profundidad sin referirse tanto a lo maquínico como al acontecimiento que le son inherentes, como dos partes indisociables que han de ser pensadas conjuntamente y con todas sus complicaciones.

¿Podremos un día, y con un solo movimiento, ensamblar un pensamiento del acontecimiento con el pensamiento de la máquina? ¿Podremos pensar, lo que se llama pensar, de una sola y misma vez, tanto lo que sucede (a esto se lo denomina un acontecimiento) como, por otra parte, la programación calculable de una repetición automática (a esto se lo denomina una máquina)?

Sería preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esa condición) pensar tanto el acontecimiento como la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables. Hoy nos parecen antinómicos. Antinómicos porque se considera que lo que sucede debería conservar cierta singularidad no programable, por consiguiente, incalculable. Se considera que un acontecimiento digno de ese nombre debería no ceder o no reducirse a la repetición. Para responder a su nombre de acontecimiento, el acontecimiento debería sobre todo *acontecer* a alguien, en todo caso a alguien vivo que resultase *afectado* por ello, consciente o inconscientemente. No hay acontecimiento sin *experiencia* (y eso es, en el fondo, lo que quiere

---

<sup>73</sup> Lucrecio, *De rerum natura*. Libro II, 289-293. Trad. castellana de A. García Calvo. Zamora, Lucina, 1997.

<sup>74</sup> Derrida tiene un texto en el que también aborda este concepto de Epicuro. Derrida, J.: "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicurienes", en *Psyché. Inventiones de l'autre*. Tome I. Paris, Galilée, 1998 (reedición.).

<sup>75</sup> Marx, K.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid, Ayuso, 1971.

decir “experiencia”), sin experiencia, consciente o inconsciente, humana o no, de lo que le sucede a algo que está vivo.<sup>76</sup>

No puede haber acontecimiento sin que alguien se vea afectado, y la apertura derridiana es a pensar el acontecimiento en relación no exclusivamente con el hombre, sino con lo que está vivo, en cuanto que, dirá, “resulta difícil concebir un ser vivo *a* quien o *por medio de* quien algo suceda sin que ninguna afección venga a *inscribirse* de forma sensible, estética, en algún cuerpo o en alguna materia orgánica”.<sup>77</sup> Frente a la estrecha dependencia del pensamiento del ser, por ejemplo en Heidegger, con el *Dasein*, con el hombre, con lo humano, el pensamiento del acontecimiento derridiano, más allá o más acá del antropocentrismo, reclama para que se dé, para que ocurra, lo vivo: “no hay pensamiento del acontecimiento, al parecer, sin una sensibilidad, sin un afecto *estético* y cierta presunción de organicidad viva.”<sup>78</sup>.

La invitación derridiana, por tanto, es a pensar la vida, y no sólo la humana, como el equilibrio entre lo maquínico y el acontecimiento, una de cuyas versiones sería el equilibrio entre la reproducción maquínica de lo mismo, la serie de individuos de una especie<sup>79</sup>, y la posibilidad de cambios no programados, de acontecimientos, que tengan como resultado una rotura de esa cadena o cambios por efectos de la selección natural, y que incidan de alguna manera en esa serie de reproductibilidad, impidiéndola (mutaciones infértiles) o bifurcándola en dos series diferentes que den lugar a dos especies diferentes (por medio de los procesos de selección natural). Pero desde otro nivel el acontecimiento, dislocando esa maquinabilidad mediante lo imprevisto, permite que se dé la singularidad irreductible de cualquier ser vivo.

El maquinismo es pensado como lo muerto, lo que aboca a la repetición, a la reproducción “impasiblemente, insensiblemente, sin órgano ni organicidad, la orden recibida”<sup>80</sup>. Como un “autómata indiferente, un programa calculable” dirá Derrida, “en estado de amnesia, obedecería u ordenaría sin afecto ni autoafección”<sup>81</sup>. Esta consideración de la

---

<sup>76</sup> Derrida, J.: *Papel máquina*. Trad. castellana de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2003, p. 32.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> En este nivel no tiene sentido discernir entre los diferentes tipos de reproducción que marcan el grado de parecido con los progenitores, como pueda ser la partenogénesis, la reproducción sexual, la reproducción asexual, etc. Lo que importa es pensar el efecto mecánico que subyace en el hecho de que de un organismo se genere el mismo organismo, por ejemplo de un paramecio otro paramecio, de un caracol otro caracol y de un ser humano otro ser humano.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>81</sup> *Ibid.*



máquina en Derrida podría encajar en la definición del animal según Descartes. Para ello requiere de “cierta materia inorgánica”, en el sentido de “no viva”, incluso “a veces muerta, pero siempre, en principio, insensible e inanimada, sin deseo, sin intención, sin espontaneidad.” En suma, dirá Derrida, “la automaticidad de la máquina inorgánica no es la espontaneidad que se otorga a lo vivo orgánico.”<sup>82</sup>

La acentuación de los predicados “orgánico” e “inorgánico” atribuidos a la materia o al cuerpo material trata de evidenciar la dificultad de pensar juntos, “como la misma *cosa*”, la máquina y el acontecimiento, debido a las incompatibilidades que sugieren según interpretaciones habituales.

Estas dos palabras de uso corriente comportan una referencia a lo evidente, positiva o negativa, a la posibilidad de un principio interno, propio y *totalizador*, a una forma total de *organización*, justamente ya sea o no una forma bella, una forma estética, esta vez en el sentido de las bellas artes. Dicha organicidad estaría ausente en la materia llamada inorgánica.<sup>83</sup>

El reto es de tal calado que para Derrida el pensamiento conjunto de estos dos conceptos incompatibles apuntaría a un nuevo pensamiento que respondiese a una nueva lógica, un nuevo pensamiento que no podría pertenecer sino al porvenir y presentarse a sí mismo como acontecimiento producido por una máquina. “Un acontecimiento no adviene más que si su irrupción interrumpe el curso de lo posible y, como lo imposible mismo, sorprende a toda previsibilidad”, pero por otro lado, “semejante super-monstruo adventicio sería, esta vez, por primera vez, *también* producido por alguna máquina”

El pensamiento de ese nuevo concepto habrá cambiado hasta la esencia y hasta el nombre de lo que denominamos hoy el “pensamiento”, el “concepto”, así como lo que querríamos decir con “pensar el pensamiento”, “pensar lo pensable”, o “pensar el concepto”. Tal vez se anuncie aquí otro pensamiento. Tal vez se anuncie sin anunciarse, sin horizonte de espera, a través de ese viejo término de *pensamiento*, ese homónimo, ese paleónimo que cobija desde hace tanto tiempo al nombre todavía por venir de un pensamiento que no ha pensado aún lo que ha de pensar, a saber, el pensamiento, lo que se deja pensar bajo el nombre de pensamiento, más allá del saber, la teoría, la filosofía, la literatura, la poesía, las bellas artes e incluso la técnica.<sup>84</sup>

La vida y el pensamiento, por tanto, el pensamiento como lo maquínico y a su vez lo que permite el acontecimiento, desde una escritura inscrita en y desde lo orgánico. En su diálogo con E. Roudinesco con título “Imprevisible libertad” Derrida insistirá en esta idea de la

---

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 34.

oposición entre máquina y acontecimiento y en la propuesta, tan difícil como necesaria, de pensarlos conjuntamente.

El acontecimiento –por esencia debería permanecer imprevisible y por tanto no programable– sería lo que excede a la máquina. Lo que habría que tratar de pensar –y cuán difícil resulta– es el acontecimiento *con* la máquina.<sup>85</sup>

Pensar el acontecimiento como lo otro de lo maquínico y como lo que precisamente permite que lo otro arribe desde lo maquínico. Un reto fundamental para la ciencia, y precisamente para que no caiga en la tentación de “cientificismo”, cuyos ejemplos abundan en el mundo de las ciencias de la vida, especialmente desde la consideración de la genética como llave maestra para explicar lo vivo.

Sin embargo, para acceder, si es posible, al acontecimiento más allá de todo cálculo, y por tanto, igualmente, de toda técnica y de toda economía, hay que tener en cuenta la programación, la máquina, la repetición, el cálculo. Lo más lejos que sea posible, allí donde uno no está preparado o dispuesto a esperárselo.<sup>86</sup>

Hay que acechar en todas partes los efectos del cálculo económico, aunque más no fuera por saber bien dónde estamos afectados por *el otro*, es decir por lo imprevisible, por el acontecimiento, que, en cambio, es incalculable: *el otro* responde siempre, por definición, en el nombre y la figura de lo *incalculable*. Ningún cerebro, ningún análisis neurológico supuestamente exhaustivo puede entregar el encuentro del otro. La venida del otro, el arribo del recién llegado, es (eso) *que llega* en cuanto acontecimiento imprevisible. Saber “tener en cuenta” lo que desafía las cuentas que deben rendirse, lo que desafía o desvía de otro modo el principio de razón en cuanto se limita a “dar cuenta” (“*reddere rationem*”, “*logon didonai*”), no a negar o ignorar esa venida imprevisible e incalculable del otro, también eso es el saber, y la responsabilidad científica.<sup>87</sup>

## 1.9 La huella

La sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, la grama, la huella, la *différance* conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no-vivo.<sup>88</sup>

El concepto o la figura de la huella ya ha aparecido en las páginas precedentes en las que hemos hablado principalmente de archiescritura y genética. Sin duda se trata de una las

---

<sup>85</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, Trad. castellana de V. Goldstein. Buenos Aires. FCE, 2009, p. 59.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>88</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. castellana de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel. Madrid, Trotta, 2008, p. 125.

nociones claves en el pensamiento de Derrida, y en sus libros podemos encontrar prolíficos rastros de huellas no sólo asociados a los animales, sino a la propia estructura procesual de la diferenciación y del discurso derridiano. Cualquier proceso de diseminación, de devenir, no deja sino un rastro de huellas. Nos detendremos en esta figura para ver qué cómo puede dislocar el concepto de animal heredado. Ya en el propio campo del lenguaje, en cualquier proceso de significación en el cual no puede darse preeminencia a una sustancia sobre otra, por ejemplo la sustancia fónica sobre la gráfica, nos dirá Derrida recordando a Saussure que estaríamos ante “un juego formal de diferencias”,<sup>89</sup> y como tal de huellas. Sólo hay diferencias y huellas de huellas por todas partes. Desde este enfoque, la huella se revaloriza y tiene primacía ontológica<sup>90</sup> frente a la presencia, frente a la sustancia material, y Derrida nos instará a pensar la vida como huella antes que determinar el ser como presencia. En una compilación de sus primeros textos ya aparece el vínculo directo entre la figura de la huella y la vida, la cual se protege, se perpetúa, gracias a la “repetición, la huella, la diferencia”.

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida *primero* presente, que a continuación llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferencia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferencia *no es* una esencia, como no es nada, no es tampoco la vida, si el ser se determina como *ousía*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia.<sup>91</sup>

Las huellas no dejan de ser los trazos de una escritura, pero no en el sentido de escritura corriente como sucedáneo de la *phonè*, como resto de lo que en algún momento fue presente, sino en el sentido genérico que Derrida concede a la escritura como proceso gramatológico de diseminación, de espaciamento. La huella nos remite al seguir antes que al ser, por emplear los dos verbos que se recogen en el título de uno de los escritos derridianos más importantes que se analizarán en esta tesis, *El animal que luego estoy si(gui)endo* y en el que nos detendremos más adelante. Pensar la huella es pensar el seguir antes que pensar el ser, “la vida como huella” antes que “el ser como presencia”.

---

<sup>89</sup> Derrida, J.: *Posiciones*, ed. cit., pp. 46-47.

<sup>90</sup> Es necesario apuntar que cuando en Derrida se habla de ontología, se trata de una “ontología” poco usual: más bien, como dice Derrida en *Espectros de Marx*, se trataría de una “fantología” (*hantologie*), pues la huella (junto con otros motivos derridianos como la ceniza, el resto, el espectro), entre otras cosas, no se deja apresar en la dicotomía presencia/ausencia, sino que la socava precisamente.

<sup>91</sup> Derrida, J.: *La escritura y la diferencia*. Trad. castellana de P. Peñalver. Barcelona, Anthropos, 2012, p. 280.

Es evidente la importancia que la huella ha tenido por ejemplo en algunas ramas de la biología como la zoología, en donde el estudio de la huella está vinculado a la descripción de la anatomía de las extremidades, de los comportamientos de los animales, de sus hábitats, en general del estudio de los diferentes aspectos relacionados con la vida de los animales cuando éstos no están presentes, siendo preciso buscar pistas, rastros, muestras de que estuvieron ahí y que nos “hablen” de ellos. Pero también es indudable su importancia en otra rama en la que en principio no sería tan evidente, como la biología evolutiva, para la cual el concepto de huella se amplía y va más allá de la remisión a una presencia pasada. Sin cierto pensamiento de que, antes que como presencia, hay que comprender a los seres vivos como huellas de otros seres vivos, parece difícil que la teoría de la evolución hubiese podido llegar a ser formulada. En otro pensamiento de los animales, no cabe hacer abstracción de la comprensión de las huellas que nos constituyen y de las huellas que dejamos, y se impone como cardinal atender en primer lugar a la relación con lo vivo de esta palabra tan empleada por Derrida.

Uno de los aspectos de la huella que hace que esta figura cobre tanta relevancia en Derrida, es su poder de desaparecer sin que quede rastro de ella, pero paralelamente, y volveremos sobre ello al hablar de Lacan, la imposibilidad de que alguien, “hombre o animal”, pueda “por sí mismo” borrar sus huellas. Siempre quedarían huellas de ese borrar las huellas, porque como todo acto vital, el borrar las huellas no puede no dejar a su vez huellas.

Que una huella pueda siempre borrarse y para siempre no significa en absoluto –y esta es una diferencia crítica– que alguien, hombre *o* animal, lo subrayo, pueda *por sí mismo* borrar sus huellas.<sup>92</sup>

Derrida también relacionó la huella con el logocentrismo, refiriéndose a la huella como lo que está antes que el habla. Su empleo prioritario sobre los conceptos de habla, signo y significante tendría como objetivo cuestionar todo antropocentrismo, el cual es reforzado por una virilidad que a su vez Derrida vincula directamente con la cultura del sacrificio animal (volveremos sobre ello en la última parte de esta tesis).

Señalo muy de prisa de paso, a título de autobiografía intelectual, que si la deconstrucción del “logocentrismo” ha tenido necesariamente que desplegarse a través de los años en deconstrucción del “falologocentrismo” y luego del “carnofalologocentrismo”, la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y

---

<sup>92</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 50.

las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen diferencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo no vivo.<sup>93</sup>

La huella, en cuanto que concierne a lo propio de lo vivo, a la relación de lo vivo con lo no vivo, predispone a otro pensamiento de los otros animales más allá de su consideración como lo radicalmente diferenciado del hombre. Como parte de la archiescritura, las huellas, las marcas, los restos, los rastros, en su faceta más material de rastro que un ser vivo deja en su *seguir* en el mundo, se pueden leer. Una lectura que no sólo se efectúa a través del sentido de la vista, sino que también ofrece el reto de su descodificación al resto de sentidos, como el olfato<sup>94</sup>, tal y como puede comprobar cualquiera que pasee a un cánido por la ciudad. Donde para el bípedo no hay más que una farola, y si acaso restos de molesta suciedad en su base, para el cuadrúpedo se abre un inmenso campo por descifrar al cual nosotros no tenemos acceso en cuanto tal (y anticipamos ya una de las diferencias esenciales entre el hombre y el animal en Heidegger). Su nariz será un poderosísimo escáner con el que rastreará ese intenso campo de huellas en busca de datos que se nos escapen. Aunque dispusiésemos de un potente ordenador que nos describiese todas las moléculas de los diferentes orines de los que estuviese impregnada esa farola, y pudiésemos hasta calcular el estado de degradación, aun así estaríamos lejos de poder interpretar lo que para ese perro concreto todo ello puede significar, y que contribuirá a enriquecer añadiendo su propia impronta, su propia firma.

Esta andadura que proseguimos deberá parecerse a la de un animal que trata de encontrar algo o trata de escapar. Acaso no se parece al recorrido de un animal que, orientándose con el olfato o el oído, vuelve a pasar más de una vez por el mismo camino con el fin de rastrear huellas, ya sea para olfatear ahí la huella de otro, ya sea para borrar la suya multiplicándola, justamente como la de otro, olfateando así lo que, en esta pista, le demostraría que la huella siempre es la de otro; y que, al seguir la consecuencia o la dirección de esta doble

---

<sup>93</sup> *Op. cit.*, p. 125.

<sup>94</sup> “En el caso de los mamíferos, debido a sus características fisiológicas y ecológicas, las señales químicas juegan un papel fundamental en la comunicación social. Las señales químicas utilizadas en este contexto se definen generalmente como “olores sociales” y pueden proceder tanto de productos metabólicos (orinas, heces) como de secreciones glandulares especializadas. Una forma muy común y efectiva de utilizar los olores sociales es mediante su deposición en el ambiente, lo que normalmente se conoce como marcaje químico. Estas marcas juegan un papel relevante en procesos como la competencia entre sexos y la elección de pareja e informan, fundamentalmente, sobre el estado de salud y la condición –hormonal, nutricional y reproductiva– de cada individuo, aunque también pueden contener mensajes sobre su capacidad para defender los recursos de un territorio (*resource holding potential*) y su estatus social o rango de dominancia.” Luque-Larena, J. J., López, P. y Gosálbez, J.: “El lenguaje cifrado de los olores y el olfato. Organización social y comunicación química del topillo nival”, en Carranza, J. Moreno, J. y Soler, M. (dir.): *Estudios sobre comportamiento animal*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 2010, pp. 107-113.

señalización (de lo que se trata es del olfato y lo que se olfatea es siempre la huella del otro), el animal es inevitable, y antes que él, el animote.<sup>95</sup>

En la lectura correcta de esos textos plagados de huellas el ser vivo se juega su supervivencia, como en el caso en el que un depredador persigue a su presa, o cuando esta posible presa tiene que descifrar los rastros que a su vez no pueden evitar dejar el elenco de sus potenciales depredadores.

En suma, y como el propio Derrida declara, el concepto de huella y su importancia estratégica en su discurso estaba destinado a reconsiderar y dislocar el par conceptual hombre-animal, apuntando por ello a otro pensamiento de los animales.

### ***1.10 Dificultades de traducción***

Dentro del paradigma del pensamiento dominante se considera que hay un sentido o una verdad originarios, creencia que allana el camino a la pretensión de poder alcanzarlo desde diferentes lenguas. La unicidad de ese sentido está por encima de la diversidad de lenguas, “la plurivocidad debe ser dominable”, abriendo con ello el espacio en el que la traducción es posible. Una traducción que por lo demás es entendida por Derrida como una de las pertinentes definiciones que podría darse a la filosofía, o al menos uno de sus principales quehaceres:

La operación filosófica, si tiene originalidad y especificidad, se define como proyecto de traducción. ¿Qué dice la filosofía? Si podemos fabular así ¿qué dice la filosofía? ¿qué dice un filósofo cuando es filósofo? Dice: lo que cuenta es la verdad o el sentido, y el sentido está antes o más allá de la lengua, y consecuentemente es traducible. Lo que manda es el sentido, y consecuentemente se debe poder fijar la unicidad del sentido o, en todo caso, la plurivocidad debe ser dominable, y si esta plurivocidad es dominable, la traducción, como transporte de un contenido semántico a otra forma significante, en otra lengua, es posible.<sup>96</sup>

Es evidente que en el caso de exploración de las posibilidades de acceso a la verdad o a la comprensión de lo que los otros animales se comunican entre sí, el marco de traducción, las normas, los códigos consensuados que establecen que algo, un contenido semántico, puede transportarse a un significante en nuestra lengua, es de extrema complejidad determinarlo, y sólo puede lograrse bajo exhaustivos programas de investigación<sup>97</sup>. Además de este aspecto del

---

<sup>95</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., pp. 71-72.

<sup>96</sup> Derrida, J. *L'oreille de l'autre*. Citado en de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit., p. 69.

<sup>97</sup> “Los animales llaman, gritan, cantan, maúllan, ululan, pian, rugen, gorjean. El lenguaje de los animales nos llama tanto la atención que hemos dado un nombre distinto al sonido de cada especie.

consenso bajo el que se concede que dos series de códigos son equivalentes, y en base al cual establecer lo que podríamos considerar como la parte mecánica de la traducción, en todo proceso de traducción también cuenta la interpretación del traductor para ese resto existente en cualquier mensaje que se escapa a esa codificación, interpretación que no puede dejar de estar contextualizada a su vez. En el caso de la traducción de los lenguajes o sistemas de comunicación de otros animales, el paradigma en el que se mueva el científico puede resultar determinante, y en base a ello, por ejemplo, todo será más sencillo si se considera que lo que hay que traducir no es una respuesta, sino una reacción.

A la vista de los escollos que existen en general en la traducción, y las sospechas respecto a si algo así podría darse en puridad, por la dudosa existencia de una univocidad del sentido, sin duda los problemas se acrecientan al plantearse una traducción entre el “lenguaje” de los hombres y “los lenguajes” de los otros animales. En consecuencia, todo lo que el hombre ha aseverado sobre los animales, “desde la responsabilidad libre y soberana” y especialmente para negarles aquello que él mismo se ha auto-atribuido, se ha realizado sin tener en cuenta lo que los animales dicen, y en la mayoría de los casos porque se ha dado por hecho que los animales, embotados en “una lógica de la reacción programada”, nada pueden decir.

[...] todo aquello de lo que hemos hablado venían a ser problemas de traducción. Traducción en primer lugar, porque entre el animal y el hombre –lo que con frecuencia se denomina con esos nombres, según las distinciones recibidas de una tradición omnipotente y siempre viva, superviviente–, se habla de diferencias en la manifestación, en la significación, en el significado y (he insistido a menudo en esto, porque es verdad de Descartes a Lacan inclusive) se opone una lógica de la reacción programada en el animal a una lógica de la responsabilidad libre y soberana en el hombre.<sup>98</sup>

Derrida continuará vinculando la traducción con la interpretación, puesto que se trataría de discernir “entre lo que se interpreta como reacción y lo que se interpreta como respuesta,

---

Pero, ¿qué es lo que se dicen los animales? ¿qué sentido tiene esa comunicación? Por desgracia, el anillo del rey Salomón, aquel que le permitía entender el lenguaje de los animales, es sólo un mito, y no nos queda otra que realizar experimentos y observaciones muy detalladas para intentar descifrar esa información cifrada. La ciencia avanza paso a paso y nosotros no intentaremos siquiera dar una respuesta a esa pregunta tan amplia. [...] Pero hay mucha más información en el canto que la mera pertenencia a una especie. De hecho una de las características que más sorprenden de los cantos de las aves es la diversidad de sonidos y temas que producen, una complejidad que va mucho más allá de la necesaria para transmitir su pertenencia a una especie (Catchpole y Slater, 1995)”. Gil, D. y Márquez, R. “La comunicación vocal en las aves y los anfibios. La función del canto en aves y ranas”, en Carranza, J., Moreno, J. y Soler, M. (dir.): *Estudios sobre comportamiento animal*, ed.cit., pp. 127-131.

<sup>98</sup> Derrida, J.: *Seminario. La Bestia y el Soberano, Volumen I (2001-2002)*. Trad. castellana de C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 392.

responsabilidad o respuesta responsable”<sup>99</sup>. Nuestro acercamiento a los animales no está exento de interpretaciones, “toda interpretación es una traducción”, y al intentar comprender las reacciones animales, al traducirlas, “es donde creemos poder –pero es un riesgo de traducción– discernir, trazar un límite entre la animalidad y la humanidad, la animalidad reactiva y la animalidad respondiente o responsable.”<sup>100</sup> Por tanto, incluso al nivel de interpretar y discernir si un animal reacciona o si responde, ante lo que nos encontramos es ante una difícil cuestión de traducción entre lenguajes.

La problemática de la traducción no sería ajena al caso de las propias palabras utilizadas en un mismo idioma con las que pensamos a los animales, las cuales se encuentran en cada ocasión condicionadas por unos “sistemas contextuales” tales que hacen que no siempre denoten lo mismo. Un ejemplo, al que volveremos con más detenimiento al hablar de Deleuze en la penúltima parte, es el caso de la “bêtise”, palabra para la cual dirá Derrida que “no tenemos un sentido, un significado estable, fijo, unívoco que nos permita decir que es de la misma ‘bêtise’ de la que hablamos aquí o allí”. Que el sentido de una palabra como “bêtise” esté tan anclado en un contexto, y que precisamente eso es lo que se supone como esencial del lenguaje animal, el estar determinado por unos complejos programas, viene a complicar la diferencia entre el hombre y el animal según el criterio de poder de reacción o poder de respuesta.

Y el hecho de que el contexto, lo que se denomina con esta palabra un poco demasiado fácil el “contexto”, es decir la situación pragmática, determine cada vez de forma tan constrictiva el sentido de la palabra “bête” o “bêtise” significa que, entre el lenguaje que hablan estos hombres y estas mujeres así llamados franceses y el lenguaje animal, es decir algo que está regido por unos programas complicados, por unos cableados, no hay diferencia fácilmente formalizable.<sup>101</sup>

Pero también insistirá Derrida en otro sentido o problema de la traducción, aquel que afecta a la traslación de diferentes palabras que se han utilizado para referirse a la animalidad en otras lenguas, como es el caso griego con *bios* y *zôê*:

Lo que está en juego en la traducción no se deja delimitar, en lo referente a la gran cuestión que es la nuestra, “la bestia y el soberano”, en unas operaciones de lexicólogos o de semánticos académicos o de traductología literaria: de lo que se trata, en efecto, es de la totalidad de la historia de Occidente, que está en juego en estas operaciones de traducción y, por lo tanto, en la definición de las relaciones entre la bestia y el soberano, ya que las relaciones

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 393.



entre la bestia y el soberano son asimismo las relaciones entre un animal, un *zôon* presuntamente carente de razón, y un *zôon* presuntamente racional, siendo el soberano descrito como un hombre, según el modelo divino, y como un hombre que naturalmente posee la razón, la responsabilidad, etc.<sup>102</sup>

Estas cuestiones de traducción son “determinantes y difíciles de determinar”<sup>103</sup>, de circunscribir, “no hay límites para contener lo que está en juego en la traducción”<sup>104</sup>, nos dirá, y puede adivinarse el sentido tan profundo en el que afecta a nuestras posibilidades de conocimiento de los otros animales, y en consecuencia de las relaciones que podemos establecer con ellos.

Para reforzar esta dificultad, Derrida recordará el episodio bíblico de la torre de Babel y la diversidad de lenguas, indicando que con él no sólo se alude a la “multiplicidad irreductible de las lenguas”<sup>105</sup>, sino que además se pretende manifestar “un inacabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de acabar algo que sería del orden de la edificación, de la construcción arquitectural, del sistema de la arquitectónica”.<sup>106</sup> La metáfora constructiva del edificio del pensamiento occidental, es decir la Filosofía con mayúsculas, se vería afectada gravemente por la diversidad de lenguas que tornan imprescindible la existencia de la traducción, la cual en todo caso nunca puede ser perfecta, impidiendo en consecuencia su acabamiento, su totalización.

Estas cuestiones intrínsecas a la traducción entre lenguas humanas, y que minan la idea de un saber absoluto que remite a un sentido único, es decir a la idealidad de la idea, adquieren más relevancia si cabe al extender la reflexión a lo que comprendemos y pensamos de los otros animales, aspecto que nos lleva a dos reflexiones. La primera para evidenciar que si ya es compleja la traducción entre las diferentes lenguas de los hombres, con la grave afección señalada a la estructura arquitectónica del saber, mayor dificultad entraña la comprensión de los sistemas de comunicación de los otros animales, cuando no ya la propia identificación de esos sistemas por imperceptibles a nuestros sistemas sensoriales. Y una segunda reflexión para señalar que, si en el ámbito de lo humano, la dificultad de la traducción viene a resquebrajar la centralidad de una lengua concreta, de una cultura determinada, en el marco de otro

---

<sup>102</sup> *Op. cit.*, p. 395.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Derrida, J. *Psyché. Invention de l'autre*. Citado en de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida, op. cit.*, p. 73.

<sup>106</sup> *Ibid.*

pensamiento de los animales, esa dificultad de traducción y comunicación con los otros animales lo que cuestiona directamente es el antropocentrismo. Un pensamiento que, sin tener en cuenta estos aspectos, emita asertos categóricos sobre los animales en el sentido de recusarles atributos relacionados con la capacidad de lenguaje, como poco podría ser calificado como dogmático.

Para concluir con la importancia de la figura de la traducción en este rastro de los animales que seguimos, cabe hablar de los fenómenos que ocurren en los niveles moleculares de la vida y que reciben la denominación de transcripción y traducción de la que más arriba hemos hablado. Nos referimos al paso de información desde el ADN al ARN (transcripción) y a la plasmación de este mensaje en la formación de la cadena de polipéptidos que configura las proteínas, a los que ya hemos aludido anteriormente. Para deconstruir igualmente la idea de que una traducción pura ocurra a este nivel, no sólo sería importante recordar los abundantes errores que se dan en el proceso, su irregularidad e imperfección, con presencia de *intrones* o secuencias interpuestas dentro de los *exones* o secuencias expresadas, sino además, y al igual que en todo proceso de traducción, la imposibilidad de que una idea absoluta esté recogida en la secuencia genética y que ésta cuente posteriormente con su perfecto correlato en su manifestación fenotípica.

Una de las mayores sorpresas de la historia de la biología molecular fue el descubrimiento de que la mayoría de los eucariontes consta de secuencias codificadoras interrumpidas; es decir, largas secuencias de bases dentro de las secuencias codificadoras de proteínas del gen no codifican aminoácidos en el producto polipeptídico final.<sup>107</sup>

Por tanto, un código o lenguaje que contiene tantas irregularidades, que es tan imperfecto, que presenta tantas interrupciones por la existencia de secuencias que no codifican absolutamente nada entre medias, que no podríamos considerarlo sino el mayor de los tormentos para cualquier traductor.

### ***1.11 Deseo de idioma***

Por sus vínculos con el anterior apartado sobre la traducibilidad, y especialmente en lo referido a las dificultades de descifrar los sistemas comunicativos de los animales, nos

---

<sup>107</sup> Solomon, E. P., Berg, L. R., Martin, D. W., (dir.): *Biología*, Madrid, Ed. Mc GrawHill, 2008, p. 294.

detendremos en otra de esas zonas del pensamiento derridiano tan sugerentes, como es el tantas veces por él declarado *deseo de idioma*. Un deseo que surge como impulso para ir más allá de lo que hasta un momento determinado ha sido recogido en el lenguaje, más allá de lo que ha sido pensado, y que no puede entenderse como deseo de concepto, en el sentido de dominio de aquello que hasta dicho momento se nos escapaba. Sin duda pocas cosas pueden despertar ese deseo de idioma como la curiosidad de conocer lo que comunican los animales, de cómo es su mundo en sentido amplio, una curiosidad que, cuando de lo que se trata es de pensarlos, en realidad se impone como necesidad.

¿Cómo atisbar sus distantes y misteriosos lenguajes? ¿Cómo interpretar esas palabras de algunos cetáceos pronunciadas durante periodos de más de 30 minutos? ¿Y si estuviesen inventando una palabra para cada experiencia vital, y a pesar de ello lograsen mantener un mínimo enlace para comprenderse? ¿Y si las máquinas fuésemos nosotros repitiendo conceptos para referirnos a la realidad como si nada en ella estuviese cambiando? ¿Cómo adaptarnos al ineluctable devenir de la *physis* con esas herramientas de las que nos valemos como son las palabras? ¿Podría ocurrir que lo que consideramos como falta de respuesta no fuese sino la prudencia que les lleva a no dar más pistas sobre sí para que no se acreciente la frontera? ¿Cuántas veces sospechamos que, lo que en nuestro caso suponemos como respuesta libre y responsable, en realidad no es tal, sino más bien una respuesta maquínica, que en consecuencia puede ser denominada reacción?

Más que en ninguna otra circunstancia, al intentar acercarnos a la comprensión de las formas de comunicación de los animales, necesitaríamos abrirnos a la experiencia del lenguaje poético, a un pensar en el que encuentre cabida el poema entre el teorema. Derrida aludirá a que precisamente dentro del mundo de la poesía cabe esperar encontrarse con mayores posibilidades de que sus representantes se hayan visto interpelados por la mirada del animal, y recordará el verso de Baudelaire dedicado a su gato, quien para decir las frases más largas no necesitaba palabras.

### ***1.12 Espectros***

Lo espectral es lo que contamina esta delimitación de fronteras entre un adentro y un afuera, entre lo propio y lo extraño, entre lo mismo y lo otro; viene a señalar la imposibilidad de una demarcación estricta, de la necesaria contaminación, de la afirmación de la alteridad que, por otra parte, inevitablemente se (nos) impone: alteridad que requiere ser afirmada en

deconstrucción aun a sabiendas de que puede conllevar lo peor, lo otro como el mal radical, como el asedio y la persecución.<sup>108</sup>

Parafraseando a Marx, podríamos decir que un espectro asedia al hombre, el espectro del animal. Parece como si el pensamiento occidental se hubiese empeñado obstinadamente en ocultar la animalidad en el hombre, animalidad no entendida como bestialidad, ni como aquello con lo que habitualmente se la relaciona dando por hecho que se sabe qué es eso a lo que nos referimos como “animalidad”, sino en cuanto que alude al origen y pertenencia del hombre al reino animal. Quizás una de las razones por las que el hombre, a través del discurso dominante, haya insistido en marcar una nítida frontera entre él y los animales haya sido precisamente la dificultad en sostenerla, en garantizarla de forma pura. Las mitologías occidentales más potentes han reservado al hombre un origen especial en la tierra, otorgando con ello legitimidad a nuestras pretensiones de creernos radicalmente diferentes y únicos, próximos a la divinidad. El hecho de que progresivamente este límite haya ganado en sutileza a medida que el espectro de la animalidad nos asediaba con más insistencia no es sino sintomático de la dificultad que el pensamiento ha tenido para irlo apuntalando. Una inistencia espectral acuciada por el avance de la ciencia, que desde diferentes frentes ha ido desvelando nuestra proximidad con los otros animales, poniendo en entredicho algunos de los criterios que se postulaban como definitivos para establecer la diferencia abisal entre lo humano y lo animal.

Parecía necesario por tanto ahuyentar esa posibilidad de no ser los elegidos de nada ni de nadie, de exorcizar cualquier riesgo de no ser especiales y únicos. El espectro de lo insondable de los animales nos acecha como marca de un nosotros mismos, descentrados, traumatizados, huérfanos de la solidez simulada por las mitologías y sometidos inexorablemente a los procesos de diferenciación, de diseminación que resquebrajan la idealidad desde la que nos pensamos, para en su lugar dejar un espectral reguero de huellas. Diferenciación a través de la cual también podemos remitirnos a un pasado, a una herencia que nos constituye en cuanto seres vivos y que a su vez nos proyecta hacia el otro por venir.

Lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado de un ser vivo futuro, pues el (re)aparecido ya puede marcar el retorno de un ser vivo prometido. Intempestividad, de nuevo, y desajuste de lo contemporáneo. [...] No

---

<sup>108</sup> de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit. pp. 51-52.

pueden sino denegararlo, denegar lo innegable mismo: un fantasma no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer.<sup>109</sup>

Pero al igual que los espectros de Marx también son los suyos propios, los que tuvo el propio Marx, también los espectros de los animales son los nuestros y nos constituyen:

Todo el movimiento de idealización (*Idealisierung*) que Marx escribe entonces, se trate de moneda o de ideologemas, es una producción de fantasmas, de ilusiones, de simulacros, de apariencias o de apariciones.<sup>110</sup>

Los animales son pensados también como fantasmas, como figuras de fábula, y lo que nos acecha es la figura de lo animal tal y como se ha considerado con toda su negatividad en contraposición a la figura de lo humano, otro espectro, impidiendo la llegada de lo otro, también por su lado marcado con el signo de lo espectral. Lo fantasmagórico, lo ilusorio o el simulacro que en el fondo constituye lo que creemos conocer de los animales acaba usurpando el lugar de lo auténticamente espectral caracterizado por ser esquivo a cualquier conceptualización. Baste recordar la obsesión de Robinson Crusoe, de quien volveremos a hablar en esta tesis, de ser devorado en su isla, bien por los animales, bien por esas figuras fronterizas que eran los salvajes.

Y cuanto más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición. Y tanto más debe el vivo responder de ella. *Responder del muerto, responder al muerto*. Corresponder y explicarse, sin seguridad ni simetría, con el asedio. Nada es más serio ni más verdadero, nada es más justo que esa fantasmagoría. El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual). Desde ese momento, ésta ya no tiene, ni debe tener ya, precisamente porque vive, ni pura identidad consigo misma ni adentro asegurado: esto es lo que todas las filosofías de la vida, e incluso del individuo vivo o real, deberían sopesar.<sup>111</sup>

La figura de la espectralidad, por tanto, desde sus poliédricas significaciones y efectos, se presenta como fundamental en la reconsideración del par conceptual hombre-animal que llevaremos a cabo en esta tesis.

---

<sup>109</sup> Derrida, J.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trad. castellana de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid, Trotta, 1995, p. 114.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, p. 59.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, p. 125.

### **1.13 La alteridad y la hospitalidad**

¿Podemos decir que el animal nos mira?

¿Qué animal? El otro.<sup>112</sup>

La importancia de la noción de la alteridad en el pensamiento derridiano estriba principalmente en que de ella emanan los elementos para pensar otra comprensión de la responsabilidad. Si algo caracteriza a lo otro, incalculable y aleatorio, es su heterogeneidad a cualquier conceptualización, a cualquier programación. La deconstrucción de lo que se nos muestra como lo sabido nos prepararía para ese “tropiezo” con lo otro. Deconstruir por tanto lo que se nos muestra como sabido, en el caso de nuestro tema, lo que se nos ofrece como conocimiento de los animales, es imprescindible para que pueda vislumbrarse la llegada de los animales, incluidos los humanos, en su radical alteridad. Aunque toda esta tesis aborda esta deconstrucción en Derrida, trataremos más detenidamente este aspecto en la segunda y tercera parte.

Aunque conservando todas las incertidumbres sobre si realmente estamos ante un acontecimiento, adelantamos simplemente que de ocurrir algo así se daría en la más inopinada de las escenas, como por ejemplo en la salida del baño, desnudo, sintiéndose interpelado por la mirada de un gato al que hay que dejar que llegue hasta nosotros como un ser vivo que efectivamente nos mira. Sobre esta escena volveremos, y simplemente adelantamos que la capacidad de mirada, el poder (de) mirar, es algo que no todos los filósofos estarían dispuestos a aceptar en un gato, y por extensión en los otros animales. Es muy probable que desde posiciones en las que se recuse este *poder de la mirada* se sondease el vocabulario en busca de algún verbo más apropiado para dar cuenta de este sentido en los animales, un verbo que diferenciase la misma acción en el hombre y en los otros animales, y en base al cual poder establecer una diferencia cualitativa que marque una frontera entre ambos.

La deconstrucción prepararía el terreno entonces para que algo así ocurra, es decir que alguien, Derrida en este caso, llegase a sentirse interpelado por la mirada de la alteridad radical, en este caso un gato. Una alteridad radical que cabe predicar de los otros animales, por cuanto otro pensamiento de los animales nos permitiría atestiguar la imposibilidad de acoger en nuestro utillaje conceptual todo eso inmenso a lo que nos referimos como vida animal,

---

<sup>112</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 17.

como vida de los otros animales, sin caer en posibles antropomorfismos, sin caer en lo familiar, en lo mismo, en lo reconocido, en lo calculable, en la fábula.

El atender al resquebrajamiento de las teorías, sean científicas o filosóficas, que se han pretendido como más concluyentes para mostrarnos a nosotros, los hombres, lo que de forma siempre unilateral hemos tenido por conocimiento de los otros animales, y que se han ido construyendo a la par de los saberes filosóficos y antropológicos sobre nosotros, predispone a dejarse remover por cuestiones que una vez abiertas corren el riesgo de no poder ser canceladas. Otro pensamiento de los animales, por lo tanto, ha de trabajar una hospitalidad por venir, una hospitalidad en la que lo radicalmente otro pueda llegar, pues como indica Derrida “hace falta no obstante prepararse para ello, ya que para dejar venir lo radicalmente/cualquier otro, la pasividad, un cierto tipo de pasividad resignada por la que todo viene a ser lo mismo no es de recibo”<sup>113</sup>. Insistiendo en este aspecto, para Derrida “dejar venir lo otro no es la inercia preparada para cualquier cosa”<sup>114</sup>, a la vez que la venida de lo otro “si debe permanecer incalculable y en cierta manera aleatoria (uno se tropieza con lo otro en el encuentro), se sustrae a cualquier programación”<sup>115</sup>. Ese otro pensar que ya no es edificante, que no tiene querencias arquitectónicas, sería la “invención” de lo otro, el “paso destinado a dejar venir, *invenir*, lo otro”, que ya no es sujeto ni objeto, ni un yo ni una conciencia, es decir que no se construye sobre los conceptos clásicos que hasta ahora lo han cercado.<sup>116</sup>

La invención de lo otro, venida de lo otro, no se *construye* ciertamente como un genitivo subjetivo, pero tampoco como un genitivo objetivo, aun si la invención viene de lo otro. Porque éste, a partir de entonces, no es sujeto ni objeto, ni un yo ni una conciencia ni un inconsciente. Prepararse para esa venida de lo otro es lo que podemos llamar deconstrucción. Ella deconstruye precisamente ese doble genitivo y vuelve ella misma, como invención deconstructiva al paso de lo otro. Inventar sería entonces “saber” decir “ven” y responder al “ven” del otro. ¿Ocurre esto alguna vez? Nunca estamos seguros de este acontecimiento.<sup>117</sup>

Nunca podremos estar seguros por lo tanto de saber si estamos a la altura del acontecimiento que sin duda supone el estar delante de otro ser vivo, saber si está viniendo o saber si respondemos a su llamada. Todo el tratamiento de la alteridad en Derrida, por lo tanto,

---

<sup>113</sup> Derrida, J.: *Pysché. Inventions de l'autre* (1987). Texto recogido en de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit., p. 72.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Op. cit.*, pp. 72-73.

abona el terreno para que puedan surgir nuevas posibilidades de acercamiento a los otros animales.

El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato.<sup>118</sup>

Relacionado con la alteridad se pone en juego otra de las nociones más importantes en el pensamiento derridiano como es la de la responsabilidad, una responsabilidad que “no puede ser comprendida más que como relación con lo otro”<sup>119</sup>. Pero esta responsabilidad así concebida respecto a lo otro radical “ha de ser por necesidad una relación imposible, una ‘relación sin relación’”<sup>120</sup>, siendo ésta la única manera de permitir al otro seguir siendo otro. Preparar el terreno mediante la deconstrucción de lo que sobre el otro quieren darnos a entender es precisamente permitir y garantizar que “la venida del otro exceda cualquier predicción, cualquier programación o cálculo por nuestra parte que amortigüe el peligro absoluto, lo monstruoso de aquello que no admite representación, trascendiendo los límites de lo siquiera imaginable”.<sup>121</sup> En esa marca de la aleatoriedad, de lo no programado, de lo indecible, de lo que no se espera, y que consustancial a cualquier encuentro con lo otro, es condición ineludible para que se dé la responsabilidad y la decisión “porque borra toda posibilidad de que nuestra respuesta o nuestra decisión respecto a él estuviera ya prefigurada de antemano en un horizonte de espera que neutralizaría su carácter novedoso e inaudito haciendo de lo otro, sencillamente lo esperado”<sup>122</sup>, es decir algo que ya sabíamos, contaminando con ello su alteridad y no dejándola ser como tal.

Y en relación más explícita con nuestro tema, cabe subrayar que esta nueva lógica de la responsabilidad así concebida, tan heterogénea a la lógica de la responsabilidad entendida como cálculo, como cumplimiento de un programa o de unas normas, y el deber de justicia que de ella dimana, para Derrida es extensible a todos los seres vivos:

¿con respecto a quién, se dirá, comprometería al fin y al cabo un deber de justicia, aunque fuera más allá del derecho y de la norma, con respecto a quién y a qué, sino a la vida de un ser vivo? ¿Hay acaso justicia, compromiso de justicia o responsabilidad en general, que

---

<sup>118</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 26.

<sup>119</sup> de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit., p. 45.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*



haya de responder de sí (de sí vivo) ante otra cosa que, en última instancia, no sea la vida de alguien que está vivo, se la entienda como vida natural o como vida del espíritu?<sup>123</sup>

La responsabilidad en Derrida no puede entenderse sino en relación con la vida de un ser vivo, independientemente de que ésta haya ya pasado o no haya aún llegado, “esa justicia conduce a la vida más allá de la vida presente o de su ser-ahí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica”<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Derrida, J.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, ed. cit. 1995, p.14.

<sup>124</sup> *Ibid.*

## Capítulo 2 . El lugar estratégico de la cuestión animal en el pensamiento de Derrida

Como ya indicábamos en la introducción, en numerosas ocasiones a lo largo de su obra, Derrida subrayó el lugar estratégico que la cuestión animal ocupaba en su pensamiento, siendo más explícita en sus últimos trabajos, especialmente en sus seminarios. Pero, ¿qué es lo que se entiende por *cuestión animal*? ¿Qué es lo que se cuestiona sobre el animal? ¿Hay aún algo cuestionable? ¿Es también (el) animal el que cuestiona? En primer lugar aludiría a lo poco que los animales han sido cuestionados, lo escasamente que han sido pensados, precisamente desde el momento en el que se utiliza esa categoría, la de lo “animal”, para referirse a ellos. Una categoría que recibe su esencialidad o bien de una determinación metafísica o bien de las ciencias positivas, las cuales a su vez pueden encontrarse orientadas por dicha esencialidad. Entre estos dos polos, el metafísico y el epistemológico, que en ocasiones forman un continuo metafísico, la diferenciación entre el hombre y el animal aparece como fundamental para facilitar la comprensión de la ubicación del hombre en el mundo, y con ello allanar el camino para el despliegue de las instituciones que entendemos como propias de lo humano: la filosofía, la cultura, la política, la ética, la religión, etc., las cuales vehicularán la retroalimentación de esa singularización del hombre.

Quizá este refinamiento metafísico del abismo entre el hombre y el animal, acontecido con especial tenacidad desde los albores de la Modernidad, haya llevado a Derrida a entrever que detrás se disimula uno de los más firmes pilares que han sostenido al discurso filosófico hegemónico<sup>125</sup>, si no el que más, por lo que su cuestionamiento será estratégico a lo largo de su obra filosófica:

La “cuestión-de-la animalidad” no es una cuestión entre otras, por supuesto. Si la considero decisiva, como se dice, desde hace mucho tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos

---

<sup>125</sup> Creemos oportuno matizar este término e indicar, como nos recuerda Cristina de Peretti, que Derrida “no entiende nuestra tradición filosófica como un discurso homogéneo”, citando al propio Derrida: “[...] con frecuencia he insistido en [...] la no identidad de algo como la metafísica. Hablar como lo he hecho de una ‘estructura dominante’ en la historia de la metafísica es sugerir que dicha historia es un proceso, por consiguiente, una inestable relación de fuerzas cuya conflictualidad misma le prohíbe referirse tranquilamente a su identidad, etc.” de Peretti, C.: “A propósito de los animales”, en Cragolini, M. B. (dir.): *Por amor a Derrida*. Buenos Aires, La Cebra, 2008, p.19.

destinados a delimitar « lo propio del hombre », la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los « derechos del hombre », el « crimen contra la humanidad », el « genocidio », etcétera.<sup>126</sup>

Ante todo, y para ahuyentar falsas expectativas que puedan generarse acerca de la posibilidad de que, siguiendo a Derrida, pretendamos dar con la clave que resuelva o responda a “la cuestión animal” definitivamente, es preciso subrayar su reconocimiento de que se trata de una cuestión “difícil y enigmática en sí misma”, sin que quepa concebirse ningún intento de simplificación apresurado. La importancia del límite entre el hombre y el animal, a la que volveremos, viene dada por su función en los principales asuntos que conciernen al hombre, siendo por ello el límite el hábitat natural al que orienta sus merodeos filosóficos en busca de fisuras y de grietas en el edificio metafísico, por emplear la metáfora con la que desde dentro de la propia filosofía ésta se refiere a sí misma como el resultado de un trabajo constructivo del hombre occidental, y no cualquiera, sino aquel que le otorga precisamente su singularidad. Pero con este aislamiento ontológico de lo humano y su devenir en el principal objeto de reflexión para la filosofía, ya desde Sócrates, lo otro próximo de lo que se lo separa, lo más cercano a él de entre todo lo que compone el mundo, a saber, los diferentes animales, han quedado relegados al olvido.

Derrida abordará la cuestión animal con un movimiento doble, característico por lo demás de su pensamiento, consistente en no perseguir únicamente la deconstrucción de un artificioso y dogmático límite entre el hombre y los animales para devolver a éstos aquello que el hombre, unilateralmente, les habría negado, sino que también pondrá en tela de juicio la ligereza con la que se sostiene que eso mismo que se les recusa fuese lo propio del hombre. Insistiremos también en cómo Derrida, en su camino hacia otro pensamiento de los animales, en ningún caso pretenderá borrar la frontera entre éstos y el hombre para que todo quede confundido, y alertará sobre la necesidad de denunciar cualquier intento en este sentido. No cabe pensar algo así de quien ha hecho del pensamiento de la diferencia, precisamente, su mayor estímulo intelectual, y que no perderá ocasión para subrayar que la deconstrucción ni equivale a demolición ni a disolución. Muy al contrario, su objetivo será el de explorar dicha frontera, de ahondar y demorarse en sus repliegues, para desde ahí desplegar sus potencialidades discursivas, tratando de encontrar las fisuras que remuevan esa certeza tan

---

<sup>126</sup> Derrida, J., y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...* Trad. castellana Víctor Goldstein. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 73-74.

arraigada en nuestra cultura de la esencial y abismal diferencia del hombre con los otros animales, gracias a la cual se pretende justificar su incursión en una categoría homogénea como la de “el animal”. Finalmente nos detendremos con ahínco en perseverar en el aislamiento del resto del mundo, y que Freud diagnosticó atinadamente como la dificultad de superar el traumatismo darwiniano, para, por último, tratar de encontrar alguna apertura a ese otro pensamiento de los animales desde la propia metafísica.

### ***2.1 De los animales a “el animal” en el discurso hegemónico de la filosofía***

Con especial relevancia desde Descartes, la filosofía ha recluido a esos otros animales en una categoría homogénea, idealizada, profundamente óptica, hasta resultar común encontrarlos en los textos de filósofos próximos a nosotros reducidos a un concepto, “el animal”, con artículo singular determinado, a efectos de resaltar su contraposición sin ambages al hombre. Esta resuelta categorización, no exenta de cierta violencia, condiciona cualquier tentativa de acercarse desprejuiciadamente a lo que desde diferentes discursos se refieren al emplear un nombre, “el animal”, bajo el cual cuantitativamente se incluirían miles de millones de seres vivos taxonómicamente ordenados en millones de especies diferentes<sup>127</sup>, desde las ya extinguidas a las actualmente vivientes, y dentro de éstas, desde las descubiertas e incorporadas a los saberes científicos, como las muchas que nunca llegarán a serlo, bien porque desaparecerán antes, o bien porque la extinción le acaezca a la propia especie humana.

Esta formidable e inconmensurable variabilidad en el darse o en el acontecer de lo vivo, existente dentro del mundo de los animales, con sus diferencias tanto en el vivir como en el morir, no ha sido suficiente acicate para que desde la filosofía se emprendiese, aunque fuese tímidamente, un cuestionamiento de esos criterios a los que en cada ocasión se ha recurrido para consolidar el orden basado en el dualismo hombre-animal. Lejos de ello, desde gran parte de los discursos filosóficos se ha procurado asestar en cada ocasión un corte más refinado, como si fuese por fin posible disipar cualquier duda sobre la pureza existencial de una esencialidad de lo humano y una esencialidad de lo animal. Esta esencialidad se ha caracterizado, generalmente, mediante la presuposición de la existencia de algún atributo que

---

<sup>127</sup> “La evolución ha dado lugar a una enorme diversidad de especies en el reino animal. Los zoólogos han bautizado más de 1,5 millones de especies animales, y se describen miles más cada año. Algunos zoólogos creen que las especies conocidas hasta hoy solamente constituyen el 20 % de la totalidad de animales vivos y menos del 1% de todos los que han existido en el pasado”. Hickman, Cl. (dir.): *Principios integrales de zoología*, Madrid, Ed. Mc GrawHill, 2009, p. 199.

se considera como “lo propio del hombre”, a la par que dicho atributo es negado a los otros animales. Como ejemplo de ello podemos citar *el poder del “yo”* en Kant, *el habla, la mortalidad, la capacidad del “en cuanto tal”* en Heidegger, la tenencia de un *rostro* en Lévinas, el poder *borrar las huellas* en Lacan, ejemplos todos ellos que abordará Derrida y cuyas reflexiones seguiremos en la parte IV de esta investigación.

Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal.<sup>128</sup>

Cabe sospechar que, si aquella extensa y variada parte del mundo a la que nos referimos con el término en plural “los animales”, no se ha pensado más que como una categoría identitaria, ideal, profundamente óptica, reducible siempre a “el animal”, con artículo determinado, a efectos de contraponerlo al hombre o a sus diferentes variaciones, como sujeto, como *Dasein*, como ser con consciencia, etc., quedando por lo tanto sin pensar en absoluto, el asunto llamaría poderosamente la atención de aquellos pensadores que se hubiesen atribuido como labor fundamental el cuestionamiento del discurso metafísico occidental. Pero lejos de ello, si bien por una parte han sido profundamente críticos con la filosofía heredada, por otra han declinado cualquier replanteamiento riguroso de la existencia de una única y clara frontera entre el hombre y el animal. No cabe en ellos, por tanto, encontrar tentativas de acercamiento a eso a lo que se han referido como “el animal”, más allá de subrayar la esencialidad determinada por la metafísica, la cual queda al socaire de cualquier interrogatorio.

Para Derrida, en este asunto no se habría detenido lo suficiente el pensamiento filosófico, manteniendo sólidos prejuicios e interesadas presuposiciones ontológicas sobre los animales, en aras de allanar el terreno sobre el que cimentar un muro que circunscriba con mayor fiabilidad el problema de la dilucidación de la esencia del hombre, lo propio del hombre. El establecimiento y asentamiento de esta linde, cuando menos, nos permitirá concentrar nuestras pesquisas acerca de ese “lo propio del hombre”, en base a *claros* y *distintos* criterios de exclusión, de acuerdo con la lógica binaria característica del pensamiento occidental, y que mantendrá evidentes armonías con otros muchos pares conceptuales, como naturaleza-cultura, barbarie-cultura, caos-cosmos, etc.

---

<sup>128</sup> Derrida, J., y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 74.

## 2.2 La palabra “animal” y el animal sin palabra

Sí, el animal, ¡vaya palabra!

Es una palabra, el animal, que los hombres se han otorgado el derecho a dar. Esos humanos se han encontrado a sí mismos al dar esta palabra, pero como si la hubieran recibido en herencia. Se han dado la palabra para encerrar a un montón de seres vivos bajo un único concepto: El animal, dicen. Y se han dado esta palabra otorgándose de esta manera a sí mismos, con el fin de reservarlo para sí mismos, los humanos, el derecho a la palabra, al nombre, al verbo, al atributo, al lenguaje de las palabras, en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros en cuestión, a aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal.<sup>129</sup>

Dentro de los principales discursos filosóficos no es difícil encontrarse con aseveraciones referidas a la privación del lenguaje en los animales. En consecuencia, los animales carecerían de la capacidad de responder, a lo sumo los filósofos estarían dispuestos a reconocer que aquellos reaccionan a determinados estímulos, siendo imprescindible establecer una meridiana distinción entre lo que entendemos por respuesta y lo que llamamos reacción. Esta distinción hace las veces de alambrada con la que se cerca a ese “montón de seres vivos” en el territorio conceptual de “el animal”. Para Derrida, “los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal”, a la vez que ahondaría en esa diferenciación recusándoles la posibilidad de responder, “sin palabra para responder”<sup>130</sup>.

En la autobiografía del hombre, en la historia que el hombre se cuenta a sí mismo, la posibilidad de palabra y de respuesta, es decir del logos, sería originaria y esencial, y marcaría ya la frontera meridiana con el resto de especies. La negación de la existencia de esta capacidad en los otros animales, es previa a cualquier aproximación a las formas de comunicación que se dan en ellos y que han sido descritas, por lo que en ningún caso se tendrían en cuenta las profundas diferencias existentes entre ellas. A sus efectos, lo único que pretenden es determinar una esencialidad del hombre y una esencialidad del animal.

El mal está hecho desde hace mucho tiempo y para mucho tiempo. El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, el animal, que los hombres se han dado, como en el origen, y se la han dado con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que ellos dicen ser, hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 48.

<sup>130</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>131</sup> *Ibid.*

Crítica, por tanto, al logocentrismo imperante, el cual se condensa en la palabra animal por doble motivo, si por un lado recoge la primacía de la palabra hablada sobre cualquier otra forma de comunicación, por el otro es un artificioso concepto inventado por el hombre para realizarse a sí mismo a la vez que borra las diferencias existentes en el resto de los animales.

Pero el acto de hablar, por muy evidente que se le haya mostrado al hombre como lo suyo propio, como el rasgo de su esencialidad, y por muy alto que ese mismo hombre declare que no hay rastros de algo similar en los otros animales, no por ello va a dejar de ser interrogado por Derrida: “El animal que estoy si(gui)endo, ¿habla? Es una pregunta intacta, virgen, nueva, todavía por venir, una pregunta completamente desnuda”<sup>132</sup>. Con ello pondrá en cuarentena la convicción con la que los humanos, y en primer lugar se expone él mismo en la pregunta, se presume capacitado para hablar y para hablar de sí mismos. “Que este animal parezca aquí hablar francés, y no sea sin embargo menos animal por ello, es algo desde lo que se podría rastrear la huella desde esta primera pregunta”<sup>133</sup>. Pero como ocurre siempre que hay pregunta, surge el recelo de que en el fondo no se trate más que del ardid de una retórica que al plantearla ya está segura de su respuesta. En este caso, no cabe calificar a la pregunta de sincera y honesta, por lo que Derrida dudará de que ahí pueda darse una respuesta como tal. De esta forma, el límite entre lo que se considera respuesta y reacción quedaría cuestionado, afectando a la nitidez con la que se supuestamente se distinguiría.

Efectivamente, continuará Derrida, detrás de esta pregunta puede vislumbrarse una firma, la pretensión de un sellado, de una clausura, lo que a su vez incita a nuevas interrogaciones: “¿Qué sella? ¿Qué pretende? Fingida o no, ¿qué parece traducir? Lo que este animal es, lo que habrá sido, lo que será, querría o podría ser, quizá lo soy yo”.<sup>134</sup> La posibilidad, por lo tanto, de que esta firma, que se da conjuntamente con esta pregunta, pueda borrar o confundir una huella. Pero ni siquiera la propia firma, la huella, podrá ser borrada por quien está detrás.

Que una huella pueda siempre borrarse y para siempre no significa en absoluto –y esta es una diferencia crítica– que alguien, hombre o animal, lo subrayo, pueda *por sí mismo* borrar sus huellas<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Op. cit.*, p. 50.

Aunque volveremos más adelante, al hablar de Lacan, a todo el discurso de la borradura de la huella que para este pensador sería uno de los propios del hombre, baste retener aquí la interpretación de esta cita como la imposibilidad de que el hombre pueda borrar la huella de su origen enclavado en el mundo de lo vivo animal, ni siquiera mediante la construcción de un artificioso concepto, el animal, específicamente construido para poner distancias de por medio. Que sea imposible borrar nuestra huella animal no quiere decir que nos aclare quienes seamos, sino lo contrario, y ello debido a la deconstrucción de lo tradicionalmente considerado como esencial tanto en el hombre como en los otros animales.

Una inquietud crítica insistirá, una protesta incluso se repetirá sin cesar a través de todo lo que querría articular. Apuntará en primer lugar y todavía al empleo en singular de una noción tan general como “El Animal”, como si todos los seres vivos no humanos pudieran reagruparse en el sentido común de este “lugar común”, el Animal, sean cuales fueren las diferencias abisales y los límites estructurales que separan, en la esencia misma de su ser, a todos los “animales”, nombre que conviene por lo tanto mantener en principio entre comillas.<sup>136</sup>

Una inquietud crítica y una protesta por tanto contra la ligereza con la que, mediante el abuso de una palabra, el animal, se ha excluido del pensamiento la diferencia entre los diferentes animales, englobándolos bajo un concepto que las más de las veces figura precedido de un artículo determinado masculino y singular, que opera como una infranqueable cerca en la que todos ellos son recluidos. Si se acusa a la deconstrucción de querer mezclar en farragosos e inextricables entramados retóricos lo que el discurso filosófico dominante ha ordenado en conceptos, precisamente aquí encontramos claro ejemplo de que la confusión de lo múltiple en lo uno, más bien campearía por los predios del pensamiento idealizante y reduccionista que deja tanto por pensar.

En este concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta clausura de este artículo definido (“el Animal” y no “unos animales”) estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, todos *los seres vivos* que el hombre no reconocería como sus semejantes, sus prójimos, sus hermanos. Y eso a pesar de los espacios infinitos que separan al lagarto del perro, al protozoario del delfín, al tiburón del cordero, al loro del chimpancé al camello del águila, a la ardilla del tigre o al elefante del gato, a las hormigas del gusano de seda o al erizo de la equidna.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*



### 2.3 *El último confín metafísico*

¿Cómo entonces articular en el pensamiento, por un lado la ingente variabilidad que se da dentro del mundo animal y que ha sido descrita, es decir incorporada al saber, y por otro lado la reducción de toda esa variabilidad a una categoría como “el animal” en filosofía, y que tantos filósofos han empleado con comodidad? Bien es cierto que puede aducirse que se trata de dos ámbitos diferenciados. Por un lado la ciencia nos aportaría información sobre la inmensa variabilidad de la región óptica del mundo animal, mientras que la investigación sobre la esencialidad correspondería a la ontología, y entre ambos planos debe mantenerse cierta tensión en virtud de sus diferentes alcances. ¿Pero cómo deben relacionarse? ¿Ha de atender el científico a las especulaciones filosóficas sobre su materia, y viceversa, el filósofo a las novedades que desde la ciencia pueda recibir, accediendo a modificar sus planteamientos si con ello resultan trastocados? Porque lo cierto es que en el asunto que nos ocupa, los avances en la investigación zoológica, y más específicamente en las ramas de la etología, la psicología animal y la primatología, aportan materiales suficientes como para reconsiderar esos supuestos en relación con los animales, comunes tanto en filosofía como en la propia ciencia.<sup>138</sup> Veamos cómo se plantea esta relación en el filósofo quizá más influyente del siglo XX.

Para Heidegger, el científico especializado en las ciencias de la vida debe partir de presupuestos ontológicos, razón por la cual éstos no pueden provenir de sus investigaciones, sino que más bien las deben determinar. De ahí la justificación de la abstracción que se hace en la filosofía de la variabilidad que nos presenta la ciencia más descriptiva en relación con el mundo animal, y el cierto hiato entre ambas que no será fácil superar. El contexto en el que Heidegger habló de ello es el seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo,*

---

<sup>138</sup> Como ejemplo, uno de los criterios diferenciadores que tradicionalmente se ha supuesto entre el hombre y los animales, tanto en filosofía como en etología, es el establecido en base a la capacidad o no de respuesta, siguiendo el ejemplo del autómatas cartesiano. Los animales no responden, sino que reaccionan, no tienen acceso a la posibilidad de responder de forma libre, sino que en todo caso su respuesta es “precableada”, determinada. Pero nos encontramos ante un mundo bastante proceloso, habiéndose aflojado significativamente las certezas que sobre los mecanismos de la motivación, por lo tanto de la respuesta, tanto furor hicieron en los comienzos de la etología. Recuerdan J. C. Gómez y F. Colmenares cómo un importante etólogo, Halliday, en 1983 finalizaba así el capítulo de una de sus obras dedicado al análisis de los mecanismos causales o motivacionales de la conducta: “Este capítulo habrá resultado de utilidad si ha servido para convencer al lector de que no existen principios unificadores o teorías generales ampliamente aceptadas en el estudio de la motivación. Probablemente el consenso sobre la naturaleza de los mecanismos motivacionales sea menor que en cualquier otra área de la etología”. Gómez, C. y Colmenares F.: “La causación del comportamiento: modelos clásicos y causas externas”, en Carranza, J. (dir.). *Etología. Introducción a la ciencia del Comportamiento*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994, p. 41.

*finitud, soledad*, impartido en Friburgo en el semestre de invierno de 1929/1930. En su dilucidación de la pregunta por *el mundo*, y una vez descartadas la *vía historicista* en relación con la historia de la formación del concepto, por haberla tratado ya en *De la esencia del fundamento*, y la *vía fenomenológica*, que ya fue objeto de investigación en *Ser y tiempo*, emprenderá la *vía comparativa*, consistente en analizar las diferentes formas de relacionarse con el mundo que se dan en lo mineral, en lo animal y en lo humano. Dicha vía se desplegará partiendo de tres tesis sobre el mundo, las conocidas “la piedra es sin mundo” (*weltlos*), “el animal es pobre en mundo” (*weltarm*) y “el hombre configurador de mundo” (*weltbilden*).

En la parte IV intentaremos seguir el razonamiento heideggeriano en toda su riqueza, simplemente ahora queremos adelantar algunos aspectos que conciernen a la relación entre los dos planos aludidos, el ontológico y el epistemológico, tal y como lo propone Heidegger en este trabajo, al hilo de la pregunta por la procedencia de la tesis *el animal es pobre en mundo*, tesis cuya importancia en su razonamiento se evidencia en que precisamente empezará su investigación por ella, llevando la mayor parte del seminario.

¿De dónde procede esta proposición: el animal es pobre de mundo? Volveremos a decir: de la zoología, pues trata de animales. Pero precisamente porque trata sobre ello, esta proposición no puede ser resultado de su investigación, sino su presupuesto. Pues en este presupuesto se realiza al cabo una determinación previa de aquello que en general forma parte de la esencia del animal, es decir, una delimitación del campo dentro del cual tiene que moverse la investigación positiva de los animales. Pero si en la tesis se encierra un presupuesto para toda la zoología, entonces no puede obtenerse por primera vez mediante ésta. De ahí parece seguirse que en la discusión de esta proposición nos desprendemos de todos los ricos y enmarañados resultados que hoy ya ni siquiera el experto es capaz de dominar. Así parece. ¿Pero qué criterio tenemos entonces para la verdad de la tesis? ¿De dónde la obtenemos? ¿Es arbitraria o es una hipótesis que, después de todo, tiene que confirmarse con la investigación particular?<sup>139</sup>

Sin duda, Heidegger tuvo presente en el desarrollo de su investigación los conocimientos más actualizados en zoología existentes en su época, dando muestras de una ingente erudición, tal y como puede comprobarse en el desarrollo de la tesis *el animal es pobre en mundo*. De entre las abundantes citas de obras de destacados biólogos coetáneos, resaltaré explícitamente, como “dos pasos esenciales en la biología”, a Hans Driesch y Jacob Johann v. Ueskill.<sup>140</sup> Pero dada la esencialidad de esta proposición, *el animal es pobre en mundo*, para Heidegger su origen no puede provenir de la zoología, sino que debe ser anterior, incluso

---

<sup>139</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Traducción castellana de A. Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 237.

<sup>140</sup> *Op. cit.*, §61, b.

determinarla. La “determinación previa” adquiere su fundamento de su carácter metafísico, el cual procede a su vez del temple de ánimo del verdadero filosofar. *Nuestro actuar*, dirá Heidegger, es aquí un *preguntar determinado*<sup>141</sup>, y debe anteponerse, incluso hacer abstracción, de todo el conjunto de teorías que puedan haberse formulado sobre los animales, los “ricos y enmarañados resultados” que ya ni siquiera los científicos más expertos podrían dominar. Parece como si la filosofía tuviese como misión propia el ordenar y deslindar el campo en que deben actuar los científicos, facilitándoles con ello el acceso y dominio de aquello que investigan. Evidentemente, resultaría ingenuo objetarlo aludiendo a un hipotético empirismo neutro, cuya imparcialidad permitiese la aprehensión de lo fenomenológico en su pureza. Pero entonces, toda vez que queda excluida la posibilidad de esa imparcialidad, queda por examinar qué es lo que ha de determinar la firmeza de esta proposición.

Pero por otro lado, Heidegger señalará que dicha tesis “proviene de la zoología”, por lo que se verá obligado a reconocer que “nos movemos en *círculo*”<sup>142</sup>, y con esa circularidad en el pensar precisamente probamos que estamos filosofando, en contraposición con el avanzar en línea recta que caracteriza el “entendimiento vulgar” o científico. Pero lo esencial de esa circularidad “no es recorrer una periferia y regresar al punto de partida”<sup>143</sup>, dirá Heidegger, sino “mirar hacia el centro”<sup>144</sup> del círculo. Por tanto se trata de un pensamiento que podemos considerar, más que circular, centrípeto, y si hubiese algo en el centro del pensamiento filosófico que atrajese nuestra atención en medio de ese moverse en círculo, no encontramos un candidato más plausible que el ser del hombre, en su doble genitivo, por lo que estamos tentados a considerar que un pensamiento profundamente humanista determinaría la investigación sobre los animales a través del presupuesto de su esencialidad.

En definitiva, sobre el origen de la tesis de la pobreza de mundo del animal, Heidegger nos dirá que “ni procede de la zoología ni puede discutirse independientemente de la zoología”<sup>145</sup>. La proposición precisa de una “determinada orientación” conforme a la biología y a la zoología, pero la “confirmación de su dirección no la tiene en ellas”. En el fondo se vislumbra el problema de la relación entre metafísica y ciencia, que en sus aspectos prácticos se concreta en cómo el pensamiento especulativo puede sacar a la ciencia positiva de su reduccionismo, y

---

<sup>141</sup> *Op. cit.*, p. 233.

<sup>142</sup> *Op. cit.*, p. 237.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 238.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Op. cit.*, p. 237.

Derrida reconocerá el mérito del intento heideggeriano de mantener a raya a cualquier biologismo<sup>146</sup>, pero también de cómo la metafísica puede llegar a embridar a una ciencia que apunta allí donde el propio discurso metafísico se resquebraja, como por lo demás el seminario aludido en un memorable ejemplo. La rica formación en biología de la que da muestras Heidegger en este seminario, es puesta al servicio de esta tesis determinante del abismo entre el hombre y el animal, sosteniendo la imposibilidad del animal de acceder al *en cuanto tal* de los entes, y por tanto al mundo tal y como se presenta al hombre, quedándose reducidos a su *anillo de desinhibición*, a su *mundo circundante* o *Umwelt*, término puesto en circulación por el antes citado von Uexküll.

Porque efectivamente, aunque como indicábamos más arriba, las referencias bibliográficas científicas por ejemplo en el seminario de Heidegger aludido son profusas, sin embargo la metafísica seguirá rigiendo cualquier acercamiento a los animales, como veíamos que el propio Heidegger reconoce, lo que puede implicar el cuestionamiento de quien no se ciña a esa determinación, de quien ose guiarse en sus investigaciones científicas soslayando esos presupuestos metafísicos.<sup>147</sup>

## **2.4 Filosofía de animales**

Se pregunta Derrida por la posibilidad de que en la historia de la filosofía hubiese podido florecer una rama de especialización con el nombre de “filosofía de animales”, al igual que podemos encontrarnos con una “filosofía del arte”, una “filosofía política”, etc., y del mismo modo que, dirá, “hay pintores o escultores de animales”<sup>148</sup>. No puede sino sospechar acerca de la existencia de “razones esenciales” que justifiquen “esta laguna”. Ciertamente, el desconocimiento tan sorprendente desde el que se habla de los animales en muchos discursos filosóficos, y que curiosamente contrasta con el dogmatismo con el que sin embargo profieren aseveraciones acerca de los mismos, no puede sino entenderse como profundamente interesado. Parece que genera significativos recelos abrirse a la posibilidad de que, a través de esos seres vivos con los que compartimos el mundo, nos entre aire fresco en nuestras

---

<sup>146</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 170.

<sup>147</sup> Como ejemplo, las referencias heideggerianas al antidarwinismo de von Uexküll son explícitas y suscritas. Más adelante volveremos sobre ellas. Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 318.

<sup>148</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 93.

certidumbres que pueda corroer nuestros rutilantes rostros de soberanos, poniendo en peligro nuestra más añorada y trabajada aspiración tras la muerte de Dios: ocupar su lugar.

Derrida tantea un acercamiento a lo “radicalmente otro que ellos denominan animal”<sup>149</sup>, haciendo un repaso de los diferentes tipos de aproximaciones al conocimiento de los animales que se han dado en general en la historia del pensamiento, desvelando que, en el fondo, este acercamiento las más de las veces se ha producido con una gran carga metafísica de por medio, determinando aquello que se buscaba en ellos, a saber, la reafirmación de esos presupuestos que caracterizaban su esencialidad. Fantasea con la posibilidad de que pudiese establecerse una especie de “clasificación linneana, una taxonomía *del punto de vista de los animales*”,<sup>150</sup> concluyendo que no habría más que dos tipos de discurso, “dos situaciones de conocimiento sobre el animal, dos grandes formas de tratado teórico o filosófico del animal”<sup>151</sup>. En primer lugar estarían las reflexiones de científicos y filósofos encuadrados en el discurso dominante-dominador sobre el animal, aquellos en quienes no cabe encontrar ninguna traza de que en alguna ocasión puedan haberse *visto 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); aunque se hayan visto vistos un día, furtivamente, por el animal, no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica, filosóficamente); no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese, mirándoles a la cara, verlos, vestidos o desnudos y, en resumen, sin una palabra dirigirse a ellos, no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan “animal” podía mirarlos y dirigirse a ellos desde allá, desde un origen radicalmente distinto.<sup>152</sup>

Esta categoría sería con mucho la más abundante, e incluye a “todos los filósofos y a todos los teóricos *en cuanto tales*”,<sup>153</sup> al menos desde Descartes, contando entre sus integrantes a filósofos como Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas, sobre cuyos discursos sostendrá que “son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquellos no hubieran sido nunca mirados, sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos”.<sup>154</sup> Alude Derrida a la escena doméstica, en la que nos detendremos más adelante, en la que él se vio visto por su gata contrastándolo con aquellos que niegan que los animales puedan mirarnos, o al menos no lo han tenido en cuenta en sus filosofías.

---

<sup>149</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> *Ibid.*

Esta recusación de la posibilidad de ser mirados por los animales, atravesaría en realidad, según Derrida, la historia entera de la humanidad, y si los filósofos no han reconocido que “eso les miraba y les concernía”<sup>155</sup>, cabe reflexionar acerca de si precisamente esta recusación “instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio”.<sup>156</sup> Quizá podría reconsiderarse lo propio de la historia de la filosofía como la historia de la búsqueda de “lo propio del hombre”, y, en ese sentido, como la historia del olvido calculado de la mirada de los animales, a la vez que paradójicamente al animal se lo convocaba en auxilio del hombre para, mediante el sacrificio de esa mirada, ofrecerse en el altar de la ontificación.

La otra categoría estaría compuesta por “poetas o profetas”,<sup>157</sup> quienes por medio de poesías o profecías sí darían cuenta de la interpelación que los animales les dirigen, pero constituirían una clase cuyos miembros serían extremadamente escasos. Aunque Derrida confiesa que no conoce a ningún representante, sin embargo reconoce que es la pista a seguir, “la pista que rastreo tras las huellas de ese radicalmente otro que ellos *denominan* ‘animal’ y, por ejemplo ‘gato’”<sup>158</sup>.

Encontramos, por lo tanto, que para Derrida un pensamiento enraizado en la estructura del discurso filosófico hegemónico habría resultado inepto para tantear lo que sean los animales desde el momento en que, abstrayendo sus miradas, sigue reduciéndolos a lo objetivo del mundo, y en cuanto tal, fácilmente ajustables a una de las regiones ópticas que quedan a merced de determinadas ciencias positivas. Una vez identificados como región del mundo, y aunque sea reconociendo en parte su impresionante riqueza, ya es labor de las disciplinas correspondientes aumentar su conocimiento mediante la producción de datos, mientras que la filosofía habría perdido definitivamente sus competencias al delegarlo a éstas, sus especialistas hijas. Solamente los poetas y profetas tendrían, por lo tanto, las facultades adecuadas para deconstruir el concepto del “animal”, y así posibilitar que surjan atisbos de interpelación, e incluso, utilizando un término derridiano, de solicitudión, haciendo temblar nuestras certezas sobre ellos, sobre nosotros.

No obstante, esta visión expuesta por Derrida, en el “Animal autobiográfico”, no resulta tan férrea en otros textos, en los que recurre tanto a filósofos como a científicos que

---

<sup>155</sup> *Op. cit.* p. 30.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

están sensibilizados con este asunto. En este sentido, será oportuno recordar su diferenciación entre “ciencia” y “cientificismo”, que podría ser considerado como más cercano a la “ciencia ficción”.

Por supuesto, el cientifismo no es la ciencia. Los hombres y las mujeres de ciencia, por otra parte, se reconocen en el hecho de que nunca, casi nunca son científicistas. Si el cientificismo consiste en extender ilegítimamente el campo de un saber científico o en dar a los teoremas científicos un estatus filosófico o metafísico que no es el suyo, comienza allí donde se detiene la ciencia y donde se exporta un teorema más allá de su campo de pertinencia. El cientifismo desfigura lo que tiene de más respetable la ciencia. [...] Por lo tanto, realmente es en nombre de la ciencia que hay que estar muy atento contra el cientificismo y el positivismo científicista.<sup>159</sup>

En sus textos, no serán raras las referencias a los saberes etológicos, y muy especialmente a los primatológicos, a los que recurre para rebatir los tópicos con los que los filósofos se han referido a los animales, denunciándolos como prejuiciosos y dogmáticos. Por tanto, la clasificación linneana con la que Derrida fantasea ha de entenderse como elemento heurístico para reubicar esta problemática, debiendo tener en cuenta la propia complejidad del límite entre poema y teorema, de modo que algo de poesía contamine la filosofía y la ciencia para poder dar cuenta con mayor fidelidad de la realidad.

## ***2.5 Lo propio del hombre***

La estrategia de presentarse desnudo, y auto-inquirirse con el “pero yo ¿Quién soy?”, en relación al verse visto desnudo por el animal, no pretende otra cosa que dejar que se deconstruya la pretensión de los diversos humanismos de encontrar una esencialidad del hombre. Precisamente la esencia se relaciona con lo puro, lo que se muestra sin añadidos. No sólo lo que sea el hombre queda tocado desde el momento en que Derrida lanza el susodicho interrogante al verse delante de su gata un animal, ocasión pintada para haber contestado “soy un hombre”, sino que además muy a mano estaba uno de los tradicionales “lo propio del

---

<sup>159</sup> Derrida, J., y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., pp. 57-58. En nota a pie de página se aclara el origen del término “cientificismo”, *scientisme* en francés: “El término de cientificismo se generalizó a partir de 1911 para designar la creencia según la cual la Ciencia –es decir, una entidad que incluye todas las ciencias– podría explicar resolver el conjunto de los fenómenos humanos. En 1890, en *L’Avenir de la science*, Ernest Renan criticaba ya esta actitud denunciando la “religión de la ciencia” (París, Calmann-Lévy, 1049. Trad. castellana: *El porvenir de la ciencia*, Madrid, Doncel, 1976). El cientificismo es así un discurso sobre la ciencia que pretende abolir la filosofía desplegando el propio discurso de la ciencia”, en: Dominique Lecourt (comp.), *Dictionnaire d’histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999, p. 852.

hombre”, es decir la desnudez, la consciencia de estar desnudo, expulsado del Edén, bajo el pecado original, indefenso en definitiva.

En el parágrafo 291 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche nos espeta lo siguiente:

El hombre, animal complejo, mendaz, artificioso e impenetrable, inquietante para los demás animales, no tanto por su fuerza cuanto por su astucia y su inteligencia, ha inventado la buena conciencia para disfrutar por fin de su alma como de un alma *sencilla*; y la moral entera es una esforzada y prolongada falsificación en virtud de la cual se hace posible en absoluto gozar del espectáculo del alma. Desde este punto de vista acaso formen parte del concepto “arte” más cosas de las que comúnmente se cree.<sup>160</sup>

El hombre se autoerige en soberano, simplifica el mundo, empezando por él mismo, englobándose artísticamente en una categoría artificiosa, que en nada responde a la realidad, pero con la que pretenderá dominarla. Para Nietzsche el hombre arguye sus “lo propio del hombre” en cada ocasión como forma de erigir criterios diferenciadores de los otros animales. Muchas de las máscaras que utilizaban los griegos en sus representaciones teatrales estaban fabricadas a partir de pellejos curtidos de cabra, material flexible que tiene la particularidad de poder adaptarse con facilidad al rostro humano. Entre las distintas funciones que pueden atribuirse a la máscara a nuestros efectos, puede destacarse la de contribuir a la caracterización de un personaje haciendo más creíble al público su papel en la función, y al mismo tiempo e irremediabilmente ocultar el verdadero rostro del actor. La máscara es lo presente en el momento de la función, lo vivo diríamos, pero en cuanto pellejo de cabra, estaría muerto, mientras que lo oculto es el actor, lo muerto, pero lo que late tras la máscara, lo muerto-vivo.

No deja de ser significativo que posteriormente el cristianismo no tuviese una palabra mejor a la que recurrir, para imbuir a los hombre de dignidad, que la palabra “persona”, es decir la máscara, un trozo de pellejo de cabra. Dentro de la riqueza simbólica que podría extraerse de esta intermediación de un pellejo de cabra entre el actor y el público, y posteriormente entre el dios y el hombre, nos detendremos en la circunstancia de que fuese precisamente el cuero de una cabra, y por lo tanto de un animal sacrificado, lo que se encontrase entre el actor y el público, ejerciendo una sugestiva frontera entre ambos. El hecho de que sea la muerte de un animal la que permita al actor presentarse delante del público como otro, no debe pasársenos desapercibido en la cuestión que estamos tratando, en cuanto alegoría

---

<sup>160</sup> Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Orbis, 1983, p. 291.



del intento del hombre de hacerse pasar por otro, otro por él mismo fabricado y divinizado, gracias al sacrificio de un animal.

Por otro lado, la flexibilidad del cuero del animal, su adaptabilidad al cuerpo humano denota su evidente cercanía con la propia piel humana, que queda así sutilmente subrayada en un gesto tan insuperablemente evocador como trágico y poético.

La esencialidad pretendida del hombre, y que vimos cómo Nietzsche la atribuía al arte, va a ser perseguida de variadas maneras por el discurso hegemónico occidental. Son varios los candidatos que han ido surgiendo como lo propio del hombre, como la moral, la política, el lenguaje, la sociedad, la razón, la dignidad, el rostro, la capacidad de borrar sus huellas, la conciencia de la muerte, etc. Todas estas idealizaciones en las que arraigamos nuestros discursos sobre nosotros mismos, a fin de erigirnos únicos, como Robinson Crusoe en su isla, en mayor o menor medida van a ser tratadas por Derrida, quien intentará desmontarlas desde las grietas de sus certezas como veremos más adelante. Con recurrencia muchas argumentaciones filosóficas son subrayadas con el recurso a algún lo propio del hombre, como si esto fuese alguna especie de mucilaginoso coletilla con la que dar consistencia a los discursos.

Sin embargo, de esto no puede deducirse que Derrida pretenda renunciar a pensar la posible existencia de un lo propio del hombre, (e ironiza con ello sugiriendo que de tener que identificar alguno, al menos la lengua francesa –y la castellana también– garantiza al menos uno en el hecho de que sólo el hombre puede hacer animaladas o bestialidades, puesto que los hechos calificados así no hay forma de atribuírselos a los animales, algo que de hacerse sería debido a un claro antropomorfismo, “el más característico”<sup>161</sup>), sino que se dedicará a intentar demostrar cómo lo que hasta ahora ha sido considerado como tal, en la cultura o la filosofía, no “está rigurosamente reservado a lo que nosotros, los hombres, llamamos el hombre”<sup>162</sup>. Circunstancia que puede ocurrir, bien porque precisamente tampoco pueda predicarse del hombre ese tal “lo propio del hombre” con pureza, o bien porque en alguna medida podamos encontrarlo en los animales, o algunos grupos, o algún individuo.

Otro de los criterios que se ha señalado como característica esencial de lo humano, ha sido la capacidad de autorreferencia, el acompañamiento del “yo pienso” a todas las representaciones.

---

<sup>161</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 81.

<sup>162</sup> Derrida, J., y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 79.

El “yo pienso” que ha de acompañar todas las representaciones en esta autorreferencia como condición del pensamiento, como el pensamiento mismo. Y esto es lo propio del hombre, esto es aquello de lo que el animal estaría privado.<sup>163</sup>

El *cogito* cartesiano, que modelará el pensamiento en la Modernidad y que será el cimiento del sujeto desde el que se configura la relación con el mundo, se caracteriza por la autorreferencia que necesariamente discurre paralela a nuestra representación de lo exterior, aunque la mayor parte del tiempo no se subraye aludiendo a que cualquier acto representacional es un acto de pensamiento, y por lo tanto para Descartes una prueba de existencia. Pero este “yo pienso” sólo es posibilitado gracias a nuestra dualidad entre *res cogitans* y *res extensa*, razón por la cual los animales, sólo partícipes de la segunda, carecerían de la potencia del “yo pienso”.

Sin embargo Derrida dudará de la fiabilidad de todo este montaje que concluye recusando la autorreflexividad en los animales, y para cuestionarlo recurrirá a dos fenómenos que se dan en el mundo de lo vivo. Por un lado uno interno, extensivo a todo lo vivo, y que encontraría su soporte en las características de la estructura genética, en concreto en la reflexividad que la necesidad de identificación al servicio de la significación última reclama. Pero por otro lado, más evidente, y podríamos caracterizar como externo, aludiría a la puesta en juego en los fenómenos de seducción de alguna forma de proceso autodeíctico.

Ahora bien, *por una parte*, no es seguro que esa autodeicticidad no esté funcionando, de múltiples formas evidentemente, en cualquier sistema genético en general teniendo incluso cada elemento de la escritura genética, con el fin de significar dentro de la cadena genética, que identificarse, que marcarse de acuerdo con cierta reflexividad. Tampoco es seguro que esta autodeicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y complejas en un gran número de fenómenos sociales que podemos observar en el animote. ¿Quién puede negar que los fenómenos de exhibición narcisista en la seducción o en la guerra sexual, el “sígueme que te sigo” que se despliega con colores, música, ornatos, alardes o erecciones de todo tipo no competan a una autodeíctica?<sup>164</sup>

Pero en consonancia con la estrategia derridiana, más bien se trata de provocar que se tambalee la seguridad con la que esta autodeíctica se la auto-otorga el hombre de una forma tan pura, de manera que se arroga el derecho de concluir tajantemente que nos encontramos ante el factor que nos diferencia del resto de los animales.

---

<sup>163</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 115.

<sup>164</sup> *Ibid.*

Ahora bien, por el contrario *y por otra parte*, de acuerdo con lo que constituye aquí la matriz lógica de mi argumentación, no se trata únicamente de devolverle al animote lo que se le niega: aquí, el *yo* de la autostratificación. Se trata asimismo de preguntarse por el axioma que permite conceder pura y simplemente al hombre o el animal razonable aquello de lo que se dice que el animal sin más estaría privado. Si la autoposición, la autotelia autostratificativa del *yo*, incluso en el hombre, implicase el *yo* como otro diferente y tuviese que acoger dentro de sí alguna hetero-afección irreductible [...], entonces esa autonomía del *yo* no sería ni pura ni rigurosa; no podría dar lugar a una delimitación simple ni lineal entre el hombre y el animal. Aparte de todas las diferencias que de esta manera se reintroducen y se tienen en cuenta (entre los hombres, entre los animales, entre los hombres y los animales), la cuestión del *yo*, del “existo” o del “yo pienso” se desplazaría hacia la cuestión previa del otro: del otro, del otro *yo* que estoy si(gui)endo o que me sigue. ¿Qué otro? Y cómo permitirá la determinación de la ley del otro, de la heteronomía o bien desplazarse o bien confirmar el antropocentrismo cuya lógica estamos siguiendo.<sup>165</sup>

No podemos pensar el *yo* sin tener en cuenta alguna “hetero-afección” que lo configura y a la vez lo contamina difuminando el perfil de su pretendida pureza. En consecuencia, la pregunta por el *yo* se desplaza hacia la “cuestión previa del otro”, “del otro *yo* que estoy si(gui)endo o que me sigue”, con todas las consecuencias que pueden seguirse en relación con el antropocentrismo.

## ***2.6 Lo propio del animal***

Y si nos hemos detenido en analizar lo que desde la filosofía se ha considerado como lo propio del hombre, y el papel que ha jugado en el desentrañado ontológico del hombre, debemos hacer lo mismo sobre las consideraciones derridianas en relación con lo que generalmente se ha tenido como lo propio del animal, aunque ya hayamos adelantado qué se habría ido considerando como el reverso negativo de la esencialidad del hombre.

Derrida será consciente de que, si bien es cierto que hay un implícito programa de homogeneización dentro del discurso dominante sobre el estatus ontológico de los animales para encorsetarlos bajo la categoría de lo animal, también lo es de que las formas a través de las cuales el hombre ha pretendido interiorizar conceptualmente los animales no han estado exentas de las mayores contradicciones, resaltando los extremos entre las cuales han oscilado: “bondad absoluta porque natural, inocencia absoluta antes del bien o del mal, el animal sin culpa ni defecto (ésta sería –nos dirá Derrida– su superioridad como inferioridad) pero

---

<sup>165</sup>*Op. cit.*, pp. 115-116.

asimismo el animal como mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino”<sup>166</sup>. Efectivamente, con la misma celeridad con la que se ha intentado despachar la diversidad de manifestaciones de lo vivo, denegándoles las cualidades consideradas como genuinamente humanas, a la inversa, dichas prisas han incurrido en antropomorfizaciones generalistas que tampoco han dejado de estorbar en otro pensamiento de los animales, aunque, sin duda, hayan predispuerto mejor que las primeras a un acercamiento a los mismos a través de la empatía y al vernos por ellos concernidos.

Uno de estos “lo propio del animal” predicados de los animales en los que se detendrá Derrida, y como casi siempre con el estigma de la recusación, sería aquel que les deniega la capacidad de soñar. A su juicio no habría mucho reparo en aceptar que algunos animales sueñan, tanto si atendemos a nuestras experiencias más domésticas con perros y gatos, como si prestamos oídos a los saberes científicos. Puede observarse en nuestra cotidiana convivencia con estos seres tan habituales en nuestros hogares, cuando en ocasiones se ven sobresaltados mientras duermen, hechos que pueden ser interpretados como derivados por una mayor o menor actividad onírica, la cual por otro lado, y como nos ocurre a los humanos, no tendría por qué manifestarse de forma continua en el estado de dormición, es decir, no tendría por qué acontecer de manera pura siempre que ese perro o ese gato duerma. Como nos dicen dos reconocidos etólogos:

Todos los animales que tienen cerebros complejos pueden sentir miedo, puesto que “sentir miedo” tiene que ver con la propia supervivencia del individuo. [...] Los elefantes huérfanos que han visto cómo mataron a sus madres con frecuencia se despiertan gritando, y los perros callejeros que son adoptados también tienen pesadillas y gritan en sueños.<sup>167</sup>

Además de los signos que lo evidencian, y que cualquiera puede comprobar en sus experiencias más domésticas, Derrida recurre a la experiencia científica para una corroboración más fundamentada, indicando que a través de la técnica la actividad onírica se habría podido demostrar y medir por medio de encefalogramas. Y si esto parece evidente, también lo sería el que no todos sueñen de la misma manera, desvelándose así la forma general que el tratamiento de estas cuestiones adquiere en el despliegue de su discurso, introduciéndose la que será una crítica a este intento de nivelación de los animales que ya no le abandonará en el recorrido en el que le vamos a acompañar:

---

<sup>166</sup> *Op. cit.*, p. 81.

<sup>167</sup> Goodall, J. & Bekoff, M.: *Los diez mandamientos. Para compartir el planeta con los animales que amamos* Trad. de P. Teixidor. Barcelona, Paidós, 2003, p. 27.

¿qué sentido tiene –y con qué derecho– poner este nombre en singular, el animal, allí donde una experiencia tan esencial como el sueño y, por consiguiente, la relación entre la conciencia, el subconsciente, el inconsciente, incluso la representación y el deseo separa a tantos animales entre sí, pudiendo en cambio reunir a lo que se denomina el hombre con los animales? ¿Acaso no es preciso decir “los animales” renunciando de antemano a cualquier horizonte de unificación para un concepto del animal al que se podría contraponer cualquier cosa que a la vez fuese identificable?<sup>168</sup>

Esta lógica, del mismo modo, podría aplicarse a otras preguntas que para Derrida serían análogas “en su forma, sus premisas, sus apuestas”, preguntas que habitualmente se han despachado categóricamente para no permitir que nos traben demasiado en esas áreas tan sensibles que tienen que ver con nuestras convicciones:

“¿Piensa el animal?”, “¿tiene el animal representaciones?”, ¿tiene un “yo”, imaginación, una relación con el porvenir como tal? ¿Posee el animal no sólo signos sino también un lenguaje y qué lenguaje? ¿El animal muere? ¿Ríe? ¿Llora? ¿Sabe lo que es el duelo? ¿Se aburre? ¿Miente? ¿Perdona? ¿Canta? ¿Inventa? ¿Compone música? ¿La toca? ¿Juega? ¿Brinda hospitalidad? ¿Ofrece? ¿Da? ¿Tiene manos? ¿Ojos, etc.? ¿Pudor? ¿Ropa? ¿Y el espejo?...<sup>169</sup>

Para Derrida, estos interrogantes se dirigen todos ellos a intentar poner de manifiesto una esencialidad del animal, un “lo propio del animal”, correspondiéndose con los que a menudo son contestados afirmativamente al dirigirlos a “lo propio del hombre”, y a estas cuestiones las considerará “inmensas por su historia, sus presupuestos, la complejidad de lo que ponen en juego”. En general su estrategia no pasará por contestarlas con un sí afirmativo, aunque estuviese argumentado, y sin más, no se detiene ahí nunca el pensamiento de Derrida, en cuyo caso no habría ido muy lejos, sino que de alguna manera intentará resuenen desde otros ángulos:

¿Cómo, en cierto modo, poner un bemol a la clave de estas interrogaciones y cambiar la música? [...] ¿Cómo hacer que se oiga aquí una lengua o una música inaudita, bastante inhumana en cierto modo, y no para hacerme pasar aquí por el representante o el emancipador de una animalidad olvidada, ignorada, desconocida, perseguida, cazada, pescada, sacrificada, sometida, criada, aparcada, armonizada, transgenetizada, explotada, consumida, devorada, domesticada, sino para hacerme entender en una lengua que sea una lengua, ciertamente, y no esos gritos inarticulados, ruidos, rugidos, ladridos, maullidos, píos insignificantes que tantos hombres atribuyen al animal, una lengua finalmente cuyas palabras, conceptos, melodía, acento sean bastante ajenos a lo que, en todas lenguas humanas, habrá albergado tantas animaladas sobre el susodicho animal?<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 80.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Op. cit.*, pp. 80-81.

Las lenguas humanas, construcciones que con arrogancia nos atribuimos como los elementos o claves diferenciadoras del resto de los animales, también son precisamente las herramientas que nos permiten “albergar” las violencias con las que nos referimos al “susodicho animal”. No es de extrañar que para Derrida uno de los “propios del hombre” sería el de hacer animaladas, animaladas de las que los propios animales podrían dar testimonios que sin duda podrían entrar con honores en los catálogos de los horrores de la así llamada humanidad.

Lo que se trataría de poner en juego para ese otro pensamiento de los animales, tiene que ver con la necesidad de atisbar “lo otro” de otras formas de idioma<sup>171</sup>, de abrir el discurso a nuevas posibilidades del pensamiento no dependientes del logofonocentrismo con las que poder acercarse a estas preguntas, y que estuviese al margen de la lógica hasta ahora predominante en los discursos sobre el animal. Una lógica de la que Derrida intuirá que se encuentra dentro de lo que se podría calificar como estrategias animales, “en el sentido humano de la palabra”, dentro de una general lucha “entre presuntas especies”. Dentro de ese nuevo tiempo y espacio abierto a otro pensamiento de los animales, las respuestas que pudiesen seguir a esas preguntas deberían poder diferenciarse de las reacciones que según se dice serían lo propio de los animales. Porque efectivamente, las contestaciones que se han dado a estas preguntas desde el pensamiento dominante más parecen estar del lado de apresuradas reacciones que del lado de meditadas respuestas.

Y sin embargo, y por el otro lado, Derrida nos advertirá de la necesidad de mantenerse alerta para evitar caer en la tentación de la fábula al intentarnos acercar a “lo propio del animal”, puesto que ésta es una de las formas más clásicas de intento de dominio desde el antropocentrismo, concretándose en “un sometimiento moralizador, una domesticación”<sup>172</sup>. En suma, aquí subyace el problema de cómo contestar a estas preguntas sin caer, no ya en el biologismo, que de todas formas sería inaceptablemente reduccionista, sino de manera general

---

<sup>171</sup> Deseo de idioma o de deseo de poder leer otros textos: “lo que todavía llamo *texto* por razones parcialmente estratégicas [...] ya no sería [...] un corpus finito de escritura, un contenido enmarcado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, un tejido de huellas que remiten indefinidamente a algo otro, que están referidas a otras huellas diferenciales. A partir de ese momento, el texto desborda, pero sin ahogarlos en una homogeneidad indiferenciada, sino complicándolos por el contrario, dividiendo y multiplicando el trazo, todos los límites que hasta aquí se le asignaban, todo lo que se quería distinguir para oponerlos a la escritura (el habla, la vida, el mundo, lo real, la historia, ¡Qué sé yo aún!, todos los campos de referencia física, psíquica –consciente e inconsciente–, política, económica, etc.)”. J. Derrida, *Parages* (1986), cita recogida en de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*. Madrid, Ediciones del Orto, 1998, p. 71.

<sup>172</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 54.

en el antropomorfismo, en cualquier antropomorfismo<sup>173</sup>, del que, ¿cómo estar seguros que no caemos?, ¿a quién se lo preguntamos?, ¿al animal que nos mira?

Esas aperturas hacia otro pensamiento de los animales no podrán prescindir más de un lenguaje que linde con el poético, intentando acercarse así a los márgenes en los que el texto dominante se ha ido autoescribiendo a lo largo de la historia. Márgenes de los que también forman parte las experiencias vitales de los otros seres vivos, apreciables en un inmenso tejido de huellas que se muestra tan extraño y opaco para nosotros. La apertura derridiana a las posibilidades para el pensamiento de esas escrituras de la vida, sin duda es uno de los ejes más potentes dentro de su discurso para pensar los animales.

## ***2.7 Limitrofia: merodeando en los límites de lo humano y lo animal***

En el mundo animal existe una gran cantidad de estructuras diferentes. Entre el protozoo, la mosca, la abeja, el perro, el caballo, los límites se multiplican, sobre todo en la organización “simbólica”, en el cifrado o la práctica de los signos. Si me inquieto por una frontera entre dos espacios homogéneos, por un lado el hombre y por el otro el animal, no es para pretender, neciamente, que no hay límite entre los “animales” y el “hombre”, sino porque sostengo que hay más de un límite: muchos límites. No hay *una* oposición entre el hombre y el no-hombre; entre las diferentes estructuras de organización de lo viviente hay muchas fracturas, heterogeneidades, estructuras diferenciales.<sup>174</sup>

Existe una extraordinaria variedad en las formas de darse lo vivo en el mundo animal conocido, ni siquiera todas las especies vivientes actualmente están catalogadas, por no hablar

---

<sup>173</sup> Nos parece interesante incluir aquí la reflexión del primatólogo Frans de Waal, acerca de cómo se encara este problema desde la ciencia. De Waal clarificaría la problemática distinguiendo entre el antropocentrismo y la antroponegación. A su vez el primero quedaría polarizado entre el antropocentrismo ingenuo, centrado en el humano y desde este punto de vista trataría de responder a la pregunta ¿cómo me sentiría yo en esa situación?, y el antropocentrismo centrado en el animal, que tratando de ponerse en el punto de vista animal trataría de responder a la pregunta ¿qué se siente al ser un murciélago? En este segundo caso de antropocentrismo, con el que este primatólogo se muestra en sintonía, la identificación con los animales tiene estatus heurístico en aras del avance de la ciencia. Obviamente, la aproximación al conocimiento de cómo percibe el mundo un murciélago, para estar realmente centrada en él, debe tener en cuenta su contexto, su hábitat, su estructura sensorial, y sobre todo horas y horas de paciencia en la investigación, la cual suele, según F. de Waal, desmentir la extrapolación directa de conductas humanas, como por ejemplo en el caso de los gruñidos del chimpancé, que serviría como saludo y no como señal de enemistad tal y como se había supuesto. En el otro extremo, y siguiendo a este autor, se situaría la antroponegación, la cual mantiene una diferenciación meridiana entre el hombre y el resto de los animales rechazando categóricamente cualquier antropomorfización por muy heurística que se considere. De Waal, F.: *El simio y el aprendizaje de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Trad. castellana de P. Teixidor. Barcelona, Paidós, 2002, p. 74.

<sup>174</sup> Derrida, J., y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 77.

de las ya extinguidas. Los intentos de incluirlas en una categoría homogénea a efectos de contraponerlas al hombre, no pueden juzgarse sino de precipitados y reductores. La abstracción de todos esos otros límites, los “muchos límites” que dirá Derrida existen entre los animales y el hombre, en aras de establecer dos espacios homogéneos contrapuestos conlleva una simplificación del darse lo vivo que afecta a ambos espacios. No sólo esa categoría de “el animal” que se pretende homogénea queda impensada, sino que el riesgo es que ocurra lo propio con el otro lado de ese límite abisal. Pero sobre todo, lo que queda fuera de todo cuestionamiento precisamente es el propio límite, en cuyos predios siempre se encuentra incómodo el pensamiento apresurado.

Para Derrida, como indicábamos más arriba, en el límite entre el hombre y los animales se juegan enjundiosos asuntos que nos conciernen, razón por la que resultará primordial acercarse y merodear, o derridianamente *destinerrare*, por ese límite sin desfallecer cediendo a clausuras precipitadas. Para el filósofo franco-argelino, el fin no será tanto poner de relieve que en el mundo de los animales puedan darse, en diferentes grados, pruebas de existencia de las diversas capacidades que les hubiesen sido sustraídas por la filosofía a lo largo de la historia, sino más bien evidenciar que el hombre tampoco dispondría de las mismas de forma absoluta, sino en función de situaciones, de pulsiones, de afecciones, de su grado de desarrollo en definitiva, y nunca dándose de una manera pura.

Por supuesto que hay diferencias irreductibles, fronteras infranqueables entre tantas especies de vivientes. ¿Quién puede negarlo sin llevar la ceguera hasta la necesidad? Pero no hay una sola frontera, una e indivisible, entre el Hombre y el Animal.<sup>175</sup>

Lo que pretende trasladarnos es que efectivamente se dan las fronteras, éstas existen, sin duda, pero en plural, remarcando que no se reducen a *una* entre el hombre y el resto de animales, sino que en el mundo de lo vivo se presentan en multitud, y que no están pensadas por la filosofía, que en cambio las ha simplificado en lo *uno*.

Más adelante, en el mismo diálogo con E. Roudinesco, y quizá por insistir en la dificultad que entraña salir de un pensamiento preso de un caminar cuya cadencia la marca la lógica oposicional, volverá a subrayarlo:

Yo hablé no solo de *un* corte sino de varios cortes en los grandes modos de culturas “animales”. Lejos de borrar los límites, los evoqué e insistí en las diferencias y heterogeneidades. Hay una cuestión de escala temporal e histórica en la duración de tales

---

<sup>175</sup> *Ibid.*



fenómenos. Hay que tenerla en cuenta. Como usted, yo creo que hay una discontinuidad radical entre lo que se llama los animales –y en particular los primates– y el hombre. Pero esa discontinuidad no puede hacernos olvidar que existen otras entre diferentes especies de animales y organizaciones sociales de lo viviente.<sup>176</sup>

A pesar de que esa discontinuidad radical entre el hombre y los animales declarada en el párrafo anterior, y la cual se presenta más bien como acto de fe, pueda parecer contradictoria con el intento de criticar las oposiciones binarias que arman los discursos dominantes, nos parece, más bien al contrario, muy elocuente para evidenciar que la deconstrucción no es un intento de confundirlo todo, lo cual no tendría sino un efecto de desmovilización en el pensamiento en clara connivencia con aquel, sino de alumbrar espacios en los que poder seguir pensando.

Por ello el propósito no será tanto intentar restablecer a los animales las diferentes capacidades que les hubiesen sido sustraídas por la filosofía a lo largo de la historia para sobrepujar su alejamiento respecto de nosotros, verbigracia la de lenguaje, la de respuesta, la de capacidad para la amistad, etc., sino más bien se tratar de evidenciar cómo el hombre tampoco dispondría de estas capacidades por decreto (concepto) y de forma meridiana, en base a abstracciones idealistas de los “restos”, de lo que le estorba, de lo que el pensar segrega cuando es pensar. Al contrario, estas capacidades vendrían determinadas en función de situaciones, pulsiones, afecciones, de su grado de desarrollo no teleológico, el cual no puede dejar de estar relacionado con una biografía, con una historia propia, la del individuo interaccionando con su entorno en sentido amplio, diseminándose, dejando y marcando nuevas huellas, marco en el que se abren posibilidades, pero que a la vez condiciona, imposibilitando que dichas capacidades se den de una manera pura y definitiva.

La única regla que, por el momento, creo que hay que adoptar aquí es la de, por una parte, desconfiar de los límites oposicionales habitualmente acreditados entre lo que se llama naturaleza y cultura, naturaleza/ley, phúsis/nomos, Dios, el hombre y el animal o incluso en torno a algo “propio del hombre”, y por otra parte, sin embargo, no mezclarlo todo, no precipitarse, por analogismo, hacia semejanzas e identidades. Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí en la identidad, hay que multiplicar, por el contrario, la atención a las diferencias, refinar el análisis en un campo reestructurado.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> *Op. cit.*, p. 84.

<sup>177</sup> Derrida, J., “El bien soberano, o estar malo de ganas de soberanía” en *Archipiélago* (Barcelona) nº 75, 2007, pp. 105-106

Para reestructurar el campo y refinar el análisis Derrida tratará de ahondar desde y en otra lógica del límite entre lo humano y lo animal, en la “experiencia propiamente transgresora, si no transgresiva de una *limitrofia*”<sup>178</sup>, término del que se sirve para intentar dar cuenta de algo que “acerca los límites, pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite”. Formalizando la cuestión de acuerdo a esta nueva lógica que reestructura el campo para repensarlo de nuevo, se trataría de analizar “lo que se desarrolla y crece en el límite”, además de aquello que *lo alimenta (trophos)*, “lo genera, lo hace crecer y lo complica”<sup>179</sup>, rebasando o situándose en otra topología que la clásica del pensamiento metafísico.

Según se ha indicado más arriba, Derrida insistirá en que en absoluto mediante su discurso espera “borrar el límite”<sup>180</sup>, en cuyo caso acabaríamos inmersos en un inerte campo para el pensar, sino que pretende “multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse”<sup>181</sup>. En ningún caso aspiraría a “impugnar, por poco que sea, el límite con el que se nos llena la boca, el límite entre el Hombre con H mayúscula y el Animal con A mayúscula”<sup>182</sup>, añadiendo que él no ha creído nunca en “ninguna continuidad homogénea entre lo que se llama el hombre y lo que *él* denomina animal”<sup>183</sup>. En este sentido al continuismo biológico lo califica de estafalario, dirigiendo sus reflexiones sin piedad contra “este alegato por lo que tiene de falso”<sup>184</sup>. Los propios animales, nos dirá, “saben” bien que esta diferencia se da, y no sólo la saben sino que la padecen. En el fondo dicha defensa del continuismo biológico estaría fundada en un saber metafísico de la región óptica agrupada bajo la disciplina conocida como Biología, la cual en función de su pretendido saber acerca de lo integrado dentro de su perímetro, y que en muchas ocasiones no está lejos de los procesos de fabulación que analizaremos más adelante, no duda en incluir sin remilgos en ella al hombre.

Puesto que una discusión no tiene ningún interés en cuanto a la existencia de algo como una discontinuidad, una ruptura e incluso un abismo entre aquellos que se denominan hombres y lo que los supuestos hombres, aquellos que se nombran hombres, denominan el animal.<sup>185</sup>

---

<sup>178</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 46.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Op. cit.*, p. 47.

“Todo el mundo estará de acuerdo en esto”, dirá Derrida, por lo que no puede llevarnos muy lejos el detenernos aquí. Por el contrario, la cuestión se tornará interesante en la determinación del “número, la forma, la estructura, y el espesor estratificado de ese límite abisal, de sus bordes”<sup>186</sup>. La enjundia de la discusión radica no en si existe o no límite, sino “en pensar lo que se transforma en límite discontinuo cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea en abismo y cuando, por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible”<sup>187</sup>. La cuestión, en consecuencia, no es tanto el que haya o no frontera, como el que no sea posible delimitarla con precisión, ni fructífero para el pensamiento, el cual se agota en el intento.

Porque, se cuestiona Derrida, “¿qué son los bordes de un límite que crece y se multiplica alimentándose de abismo?”<sup>188</sup>. ¿Cómo conceptualizar, cómo *delimitar* un límite, y con ello lo que pretende determinar, que por definición no únicamente *es*, sino que también *deviene, sigue*? La contestación tratará de ofrecerla a través de una tesis estructurada a su vez en tres enunciados. Según el primero, “Esta ruptura abisal no dibuja dos bordes, la línea unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general”. Una muestra de ello muy evidente en el campo de la política lo analiza Derrida en *El Bien soberano, o estar malo de ganas de soberanía*, así como en los seminarios sobre *La bestia y el soberano*, en donde trata de pensar “ese devenir-bestia, ese devenir-animal de un soberano que es ante todo un jefe guerrero, y que se determina como soberano o como animal frente al enemigo”<sup>189</sup>. Más adelante el autor se planteará una pregunta que vuelve a poner en tela de juicio los límites: “¿Por qué la soberanía política, el soberano o el Estado o el pueblo son figurados tan pronto como aquello que se eleva, por la ley de la razón, por encima de la bestia, por encima de la vida natural del animal, tan pronto (o simultáneamente) como la manifestación de la bestialidad o de la animalidad humana, dicho de otro modo de la naturalidad humana?”<sup>190</sup>.

En cuanto al segundo enunciado de esta tesis, para Derrida “El borde múltiple y heterogéneo de esta ruptura abisal tiene una historia”<sup>191</sup>, una genealogía tanto macroscópica como microscópica, que no estaría cerrada y para la que no dispondríamos de ninguna escala.

---

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> Derrida, J.: “El bien soberano, o estar malo de ganas de soberanía” en *Archipiélago* (Barcelona) n° 75, 2007, p. 101.

<sup>190</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>191</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 47.

Según nuestro filósofo no podría hablarse de historia más que presuponiendo ya una separación, desde uno de cuyos bordes, el de la “subjetividad antropo-céntrica, el hombre se contaría su historia, “a la que llama *Historia*”. Y como en toda historia, lo que trasciende como tal es aquello que responde a los intereses de quienes son capaces de hacer prevalecer las trazas de su escritura sobre las de los demás, sean otros hombres, sean otros animales.

Y por último, según el tercer enunciado, “Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar del ‘El Animal’ o de ‘La-Vida-Animal’, ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos”<sup>192</sup>, o mejor dicho, “una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto”. Obviamente resulta cuando menos poco riguroso en una filosofía de los animales despreciar la biodiversidad del planeta, las formas de darse lo vivo, y en cuanto a los animales no humanos, su inclusión en una única y genérica categoría, el “Animal”, abstrayéndose de las importantes diferencias que se dan entre el enorme elenco de especies, tanto en las existentes, se sepan o no, estén catalogadas o no, es decir tengan nombre o no, como en las que hayan existido y estén extinguidas sin que hayamos podido registrarlas, por no hablar de las diferencias entre los propios individuos pertenecientes a la misma especie. Sin abundar en las mismas, simplemente interesa aquí destacar las referidas a la innegable constatación de una enorme variedad en el grado de complejidad de sus sistemas nerviosos, que es tanto como subrayar la ingente diversidad de las posibilidades vitales con las que cada animal puede devenir con el mundo.

Derrida apuntará algunos criterios en base a los cuales puedan establecerse otras fronteras entre el mundo de los animales y que sean capaces de resquebrajar la separación tradicional entre el hombre y el animal. Entre estas veredas para otro pensar, apuntaría, por ejemplo, a la separación entre animales mamíferos sexuados<sup>193</sup> y los que no lo son, una de cuyas características reseñables de esta pertenencia a los animales mamíferos sexuados es la de tener un rostro, una cara que le “plante” cara, y por lo tanto que puedan vernos, a los humanos, desnudos. Otra cualidad derivada sería la de tener “experiencia del espejo”<sup>194</sup>, con

---

<sup>192</sup> *Op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>193</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 74.

<sup>194</sup> “Pues una de las diferencias estructurales entre los animales pasa por ahí: entre aquellos que no poseerían en absoluto y aquellos que sí poseerían cierta experiencia del espejo. Esto es tanto más complicado cuanto que no se reduce a plantear la cuestión, ya importante y difícil de por sí, de cierto ‘estadio del espejo’ y de la auto-identificación en el desarrollo de la animalidad en general, de tal especie o de tal individuo en particular. También habría que estar seguros de un saber todavía más

todas las dificultades para definir qué quiere decir esto, y si entra dentro de esta experiencia el reconocimiento intraespecífico, el reconocimiento de aquel otro que pertenece a la misma especie, y no solo por medio de la imagen, sino ampliándolo también al reconocimiento de las feromonas a través del olfato, de los cantos y diversos sonidos, los cuales pueden presentarse más o menos articulados, etc.

Por último, y para mostrar ejemplos de algunos comportamientos de otros animales propicios para pensar en ese límite, ¿dónde encuadrar, por ejemplo, la práctica de lo que se conoce como “varamiento intencionado” en el mundo de las orcas, comportamiento ricamente detallado por los científicos? Dicho comportamiento, que en un primer momento puede considerarse comprendido en las técnicas de caza, consiste en un ejercicio extremadamente arriesgado para el individuo que lo practica. Algunos ejemplares de orca intentan apresar a los lobos marinos que se encuentran en la playa, a escasos metros del frente de olas en una complicada maniobra que expone sus pesados cuerpos al peligro de salir demasiado del agua y quedar varados en la arena, sin posibilidad de retorno, y por lo tanto abocados a una muerte segura, lenta y agónica.

Entre las cuestiones más sorprendentes encontramos que en cada uno de estos arriesgados lances, según los investigadores, únicamente conseguirían un 10% de las calorías que necesitan a diario, es decir, un exiguo botín para esa arriesgada apuesta entre la vida y la muerte. La paciencia de los investigadores les ha llevado a describir con profusión de detalles los ejercicios preparatorios y tanteos que efectúan los individuos más expertos hasta dar con las condiciones necesarias para minimizar el riesgo. Es decir todo un ejemplo de acumulación de experiencias, de biografía, y de su puesta a disposición como material a considerar en la

---

problemático: ¿dónde comienza el espejo y la imagen refleja, es decir, asimismo la identificación de su propio semejante? ¿No se puede hablar de una experiencia ya especular desde el momento en que un gato reconoce a un gato y empieza a saber si no a decirse, en resumidas cuentas, que ‘un gato es un gato’? ¿No comienza asimismo el efecto de espejo allí donde un ser vivo, cualquiera que sea, identifica como su prójimo o su semejante a otro ser vivo de su especie? Y, por consiguiente, al menos allí donde hay sexualidad propiamente dicha, en todas partes donde la reproducción pasa por el apareamiento sexual. [...] En todas partes donde la reproducción pasa por el apareamiento sexual (y esto marca ya una de las grandes fronteras, sub-fronteras, entre tantos y tantos animales o especies diferentes), pues bien, se produce cierto efecto de espejo visual o auditivo, incluso olfativo, cierto hetero-narcisista ‘sí como otro’. Este hetero-narcisismo es sobre todo (y aquí anudan los hilos cuyo enmarañamiento parecía hasta ahora carecer de orden y de ley) erótico: desde el momento en que la especularidad del prójimo comienza con la diferencia sexual, en vísperas pero ya inscrita en el estadio técnico del espejo, del espejo narcisista o ecográfico, es preciso tener inmediatamente en cuenta la seducción cazadora sin la cual no hay experiencia sexual, ni deseo o elección de la pareja en general”. Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., pp. 76-77.

preparación del próximo lance. También están documentados cursillos o ejercicios de adiestramiento a los ejemplares más jóvenes del grupo familiar, en un ejemplo más de transmisión de una cierta cultura entre generaciones que también ocurre entre animales con sistemas nerviosos desarrollados. No obstante, lo que más perplejidad causa entre los observadores, son los casos de liberación o indulto de las presas una vez cazadas y llevadas hasta el interior del océano.<sup>195</sup> ¿Qué pensar ante este comportamiento, de un determinado individuo en un determinado momento de su vida, que quedaría fuera de la comprensión dentro de nuestro paradigma filosófico y científico de lucha por la supervivencia como guía en su discurrir vital de los diferentes seres vivos? ¿Miraría acaso la orca a su presa, viendo cómo esta a su vez le miraba a ella?

Un depredador en el límite, al límite entre dos medios el marino y el terrestre, fenómeno fronterizo, como queriendo dar un paso más allá con todo su cuerpo, diseminando huellas en la arena tan grandes como él mismo, un texto que, al igual que las foucaultianas huellas del hombre en la arena, será irremediablemente borrado por las olas.

Pero ¿acaso no son los límites de este mundo así configurado eso mismo que es preciso intentar franquear para pensar? [...] Este límite que hay que franquear para pensar eso, esos seres vivos, ese límite desde el que –decía yo– es preciso embarcarse se asemeja a las orillas, al contorno de una isla en la que el hombre robinsoniano no se relaciona con el animal sino para él mismo, con vistas a él mismo, desde su punto de vista, en su para-sí.<sup>196</sup>

En esta *limitrofia* encontramos, por tanto, una invitación a rastrear los límites de la metafísica, ir más allá de lo dado como única forma de seguir pensando, de ser. Lo contrario es subrayar lo ya dicho, recusar lo desconocido, cerrarse a lo otro, hincar las rodillas ante el vértigo de cualquier riesgo a no saberse ni quién se es. Justo lo contrario entonces a lo heredado: si los animales aparecen como la mampostería que asienta las convicciones sobre nosotros mismos, pétreos por tanto, ontifosilizados, dejarlos ahora que nadan, vuelen o corran, o que simplemente miren, y sigan diseminado su escritura de arcanos signos, el texto del animal que luego estoy si(gui)endo.

---

<sup>195</sup> Ruíz-Olmo, J. y Cazenave, J.: *El varamiento intencionado de las orcas en Punta Norte*. Revista *Quercus*. Nº.337, Madrid, 2014, pp. 32-41

<sup>196</sup> Derrida, J.: *Seminario. La Bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Trad. castellana de L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 249.

## 2.8 “Hombre versus animal” o la dificultad de superar el traumatismo darwiniano

En el desarrollo de su discurso sobre los animales, y en concreto al señalar la “reinstauración antropocéntrica de la superioridad del orden humano sobre el orden animal, de la ley sobre el ser vivo”<sup>197</sup>, que seguiría vigente, Derrida tendrá en mente los tres traumatismos diagnosticados por Freud, subrayando el segundo de ellos, “reacción dolida no por el *primer* traumatismo de la humanidad, el copernicano (la tierra gira alrededor del sol), ni por el *tercer* traumatismo, el freudiano (el descentramiento de la conciencia respecto del inconsciente) sino, de nuevo, por el *segundo* traumatismo, el darwiniano”<sup>198</sup>, que aportaba una explicación al origen del hombre dentro del reino animal, haciendo superflua cualquier explicación sobrenatural.

Millones de personas no se dan cuenta de lo estrecha que es la conexión existente entre los humanos y el resto del reino animal; no se dan cuenta de que también nosotros somos animales. En lugar de ello, perciben una realidad falsa en la que los humanos se colocan en un extremo del abismo insalvable y el resto del reino animal en el otro. Imaginen que un chimpancé, tan parecido a nosotros en muchos sentidos, nos tendiera una mano desde el otro lado del abismo. La pregunta implícita en ese gesto sería: “¿me admitirías como “pariente” tuyo”? Si te atrevieras entonces a mirarle a los ojos y cogerle de la mano, se daría la vuelta hacia los otros seres animales y de nuevo hacia ti para preguntarte: “¿Y ellos qué? ¿no cuentan también?”. Lo cierto es que los grandes simios son tan parecidos a nosotros en tantos aspectos que sirven como embajadores del resto de los maravillosos animales con los que compartimos el planeta.<sup>199</sup>

Estamos ante una de las grandes paradojas de nuestro tiempo: el desfase que puede constatarse entre la aceptación de la teoría de la evolución de las especies y el origen animal del hombre por la comunidad científica, y su escaso calado en la sociedad<sup>200</sup>. Y si

---

<sup>197</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit, p. 163. Además, el paleontólogo S. J. Gould añadiría un cuarto traumatismo, el causado por el descubrimiento de la edad de la Tierra y su comparación con el tiempo de aparición del hombre moderno. Recordemos que la Tierra tiene unos 5000 millones de años y compárese con nuestra historia conocida. En palabras de Gould: “Al terminar el pasado siglo (XIX) sabíamos que la Tierra había resistido millones de años, y que la existencia humana no ocupaba más que el último milicosegundo geológico de su historia: el último centímetro del kilómetro cósmico, o el último segundo del año geológico, en nuestras metáforas geológicas al uso”. Gould, St. J.: *La vida maravillosa*, trad. castellana de J. Ros. Barcelona, Crítica, 1999, p. 40. Respecto al mito de que únicamente no vimos con nuestros ojos los cinco primeros días de la historia, el cambio es considerable como para contribuir a reconsiderar nuestra terca arrogancia.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> Goodall, J. & Bekoff, M.: *Los diez mandamientos. Para compartir el planeta con los animales que amamos*, ed. cit. p. 26.

<sup>200</sup> En el año 2009, en el que se conmemoró el 150 aniversario de la publicación de *El Origen de las especies* y el 200 aniversario del nacimiento de Darwin, alguno de los actos conmemorativos suscitados, precisamente, fue el de intentar exteriorizar la asimilación de esta singular teoría entre los ciudadanos del significativo ámbito cultural anglosajón, aunque también fuera de él. Según encuestas

mencionamos esta paradoja es por las dudas acerca de si realmente el discurso filosófico hegemónico ha incorporado y asimilado esta teoría, dudas lícitamente pertinentes a tenor de las suspicacias que genera el que por doquier se trate de prescribir la frontera pura que venimos rastreando. Las mitologías occidentales que acabaron imponiéndose concedían sobresaliente dignidad al hombre, otorgándole el rol de figura intermedia entre Dios y los animales, una especie de semidiós, por lo que no resulta forzado concluir que dicha mitología pueda persistir en el trasfondo intelectual de los filósofos que por aquí irán apareciendo.

Según ha estudiado J. Pacho, ya desde la antigüedad se habrían contemplado hipótesis evolucionistas para la explicación de la variedad de seres vivos en la Tierra, como por ejemplo en el caso de Anaximandro, Empédocles, Epicuro, Lucrecio, etc., no obstante “la hegemonía cultural del cristianismo desde el siglo III hizo que la hipótesis creacionista resultara incomparablemente más satisfactoria para resolver a la vez el problema de la existencia del mundo en su conjunto, de la vida en él, y el de la enorme pero evidentemente ordenada variedad de todos sus pobladores, por no citar el de la no menos evidente singularidad humana.”<sup>201</sup> Continúa este autor sosteniendo que “la preponderancia del cristianismo, junto con la sanción y apropiación que éste hace del pensamiento de Platón y Aristóteles como las dos fuentes principales para la comprensión del mundo (siempre que su interpretación fuera compatible con la letra bíblica), explica que las ideas evolucionistas se agostaran hasta casi la segunda mitad del siglo XVIII”, sin que durante ese periodo puedan constatarse intentos de continuar explorando la vía evolutiva, contraria a la creencia en la eternidad de las especies.

Por tanto, la originalidad darwiniana no fue la evolución en sí, la cual rápidamente pudo interpretarse y asimilarse en cuanto progreso desde lo inferior a lo superior, el hombre, no siendo en sí contradictoria con el supuesto teleológico. Lo revolucionario radicó en la teoría de la selección natural, el mecanismo de cambio (mecanismo que sería erróneo concebirlo

---

realizadas con motivo de esta efeméride, más del 50% de la población británica no cree que la teoría de la evolución explique la complejidad de la vida, siendo necesario recurrir a un “diseñador”. En Estados Unidos los datos son aún más desalentadores. Si ya es sintomático el que una de las primeras actividades culturales que suscite sea la de realizar encuestas sobre el nivel de aceptación, lo cual siempre puede ser achacado a la búsqueda de temas, más o menos impactantes por los periodistas, lo cierto es que esto no debe dejarnos, por muy predecible que sea, de hacernos reflexionar sobre la importante ofensiva creacionista desplegada al hilo de la efeméride, y que es un reflejo de algo que sigue siendo profundamente polémico en ese ámbito cultural. *More than half of the public believe that the theory of evolution cannot explain the full complexity of life on Earth, and a "designer" must have lent a hand, the findings suggest.* Daily Telegraph, Poll reveals public doubts over Charles Darwin's theory of evolution, 31 enero 2009.

<sup>201</sup> Pacho, J.: *Positivismo y darwinismo*, Madrid, Akal, 2005, p. 53.



dentro de la lógica mecanicista predominante en el mundo newtoniano), y que a la postre resultó “la teoría de Darwin más encarnizadamente resistida”<sup>202</sup>, por cuestionar a la teleología, a cualquier explicación sobrenatural, a cualquier resquicio al que el hombre se pudiese agarrar para poner a salvo su especificidad. Aunque Darwin no fuese ningún revolucionario en lo político, tanto Engels como Marx resaltaron el potencial transformador de su teoría. Engels, en una carta a Marx, reseñó la lectura de *El origen de las especies* destacando su incidencia en el supuesto orden del mundo: “Había un aspecto de la teleología que faltaba aún por demoler, y lo ha demolido”<sup>203</sup>, mientras que Marx reconoció en el mecanismo de la selección natural un descubrimiento de suma importancia que contribuía a dar soporte desde la ciencia natural a la lucha de clases:

La obra de Darwin es de la mayor importancia y se adecua a mi propósito al proporcionar una base en la ciencia natural para la histórica lucha de clases. [...] Pese a todas las insuficiencias es aquí donde, por primera vez, no sólo se le asienta un golpe mortal a la “teleología” en las ciencias naturales, sino que explica empíricamente su significado racional.  
204

En contra de la uniformidad que se supone existe en el mundo de los animales cuando se emplea el nombre de “el animal”, Darwin sí es sensible a las diferencias que pueda haber dentro de los animales, abriéndose, por ejemplo, a la posibilidad de que aquellos que se han desarrollado como animales superiores en función de la complejidad de sus sistemas nerviosos dispongan incluso de un alma. En el siguiente párrafo se muestra la rotura de la uniformidad al hablar de un mono antropomórfico, convocado aquí para exponer la diferencia entre éste y el hombre:

No puede albergarse la menor duda acerca de la inmensidad que separa el espíritu del hombre más bajo, del animal más elevado. Si un mono antropomorfo pudiera juzgarse desapasionadamente, admitiría que, aunque es capaz de concebir un plan ingenioso para robar en un jardín, de hacer uso de piedras para combatir a sus enemigos o para cascar nueces, sin embargo, está muy lejos de convertir una piedra en herramienta. Mucho menos podría seguir una serie de raciocinios metafísicos, resolver un problema matemático, reflexionar en Dios o admirar una gran escena de la naturaleza. Sin embargo, algunos monos probablemente declararían que pueden admirar, y que en efecto admiran, la belleza de los colores de la piel y pelo de las hembras que eligieron por compañeras. Admitirían que, a pesar de gozar de la facultad necesaria para dar a entender a otros monos, por medio de gritos, sus percepciones y necesidades más sencillas, jamás han visto cruzar por sus frentes la idea de expresar definidas ideas por sonidos definidos. Insistirán por último, en que están prontos a ayudar de muchas

---

<sup>202</sup> Mayr, E.: *Por qué es única la biología*, ed. cit, p. 145.

<sup>203</sup> Citado en Foster, J. B.: *La ecología en Marx. Materialismo y naturaleza*. Trad. castellana de C. Martín y C. González. Barcelona, El Viejo Topo, 2000, p. 301.

<sup>204</sup> *Ibid.*

maneras a los individuos de su misma banda, a arriesgar por ellos sus vidas, a prohijar a los pequeñuelos que quedasen huérfanos; mas al mismo tiempo se verían forzosamente obligados a confesar que el amor desinteresado hacia todas las criaturas, atributo el más noble del hombre, supera los alcances mismos de su comprensión.<sup>205</sup>

Hemos citado por extenso este pasaje en el que Darwin resume los dos capítulos dedicados a la “comparación entre las facultades mentales del hombre y las de los animales inferiores”, porque en él se incluyen algunos aspectos interesantes para nuestra cuestión, y que no parece que hayan sido tenidos en cuenta por filósofos empeñados en una frontera radical. Aquí el límite, que no se borra y Darwin insiste en la diferencia, se vislumbra ya con más aristas, con entrantes y salientes a uno y otro lado, y se explora no sin ironía y no sin, quizá, una pizca de humor inglés. Ya el título de los capítulos es significativo, así como el título general de la obra en la que se incluyen, y aprovechamos la cita para resaltar el curioso hecho de que Darwin pide al mono antropomórfico un juicio desapasionado para admitir la diferencia entre sus capacidades y las del hombre, mientras que dicho “desapasionamiento” se esfuma en el propio Darwin, aquí ejerciendo de insigne súbdito del imperio victoriano, cuando proclama que “el amor desinteresado hacia todas las criaturas” sería el atributo más noble del hombre, algo que “superaría los alcances mismos” de la comprensión de los monos. No podemos pensar sino que esta concesión de Darwin en realidad lo es a los sectores que podrían sentirse más perturbados por la lectura del *El origen del hombre*, especialmente a aquellos que reconocerán en ellas el precepto cristiano del amor hacia los otros.

Pero este precepto sin duda también superará nuestra comprensión, no tanto en cuanto precepto, sino en cuanto que pueda declararse sin sonrojo mayúsculo que el mundo de los hombres fundado en el pensamiento filosófico hegemónico se rija por él. En consonancia con la estratégica derridiana de no pretender restituir a los animales aquello que el hombre les habría negado, sino de poner en duda que eso mismo se le pueda atribuir al hombre, aquí se nos manifiesta un ejemplo claro en ese “el amor desinteresado hacia todas las criaturas” por parte del hombre. No obstante, ha de reconocerse el gran paso simbólico dado por Darwin respecto a Kant, al sacar a los animales del paquete de “medios”, confirmándolo más adelante al considerar que “la diferencia que media entre el alma del hombre y la de los animales superiores” “consiste en grado, no en esencia”<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Darwin, Ch.: *El origen del hombre*. Trad. castellana de J. Aguirre. Madrid, EDAF, 1989, p. 127.

<sup>206</sup> *Ibid.*

En esta línea, Julián Pacho, en su obra *Positivismo y darwinismo*, sugiere que “la revolución darwinista es probablemente la más radical por haber concernido no sólo a ciertas ideas y creencias tradicionales acerca de qué es el mundo, sino también a esquemas de conceptualización que condicionan la forma de pensar el mundo”<sup>207</sup>, y es que según Pacho la revolución desencadenada por estas teorías aún estaría en “plena expansión”, sin que seamos capaces de presagiar “todo su alcance”.

Desde un punto de vista histórico-cultural, el logro principal del darwinismo es haber aportado por primera vez una respuesta no mítica o teológica a la pregunta por el origen del ser humano. Sin duda, este hecho es el que explica la enorme expectación generada por la obra de Darwin desde el mismo día de su publicación. Por primera vez en la historia de la cultura se nos narra una historia realista del género humano; una historia extraña y cruda, pero ya no alegórica, no supeditada a claves simbólicas de tipo religioso o moral. [...] Extraña y cruda es esta historia para la autoimagen que los humanos pudimos obtener con los medios disponibles en la cultura predarwinista. [...] Y este extrañamiento perdura, pues su efecto ilustrado es inseparable de un cierto desengaño respecto a los complacientes rasgos de la imagen humana culturalmente heredada.<sup>208</sup>

Parece que un orden está en juego y es probable que como indica Pacho las consecuencias finales de estas revolucionarias ideas no hayan concluido.

A tenor de la insistencia en mantener una esencialidad de lo humano y una esencialidad de lo animal en los discursos filosóficos (y el esencialismo fue precisamente lo que a juicio de Darwin no era aplicable en biología)<sup>209</sup>, como veremos en la parte IV de este trabajo, parece como si el hombre precisase remozar los criterios en torno a los cuales poder definirse y reubicarse en el cosmos. Dentro del discurso filosófico hegemónico podemos encontrarnos con algunos indicios de que quizá no se ha superado tampoco este traumatismo. Ya aludimos al antidarwinismo de Jacob Von Uexküll, así como a la aprobación heideggeriana del mismo<sup>210</sup>, cabe ahondar ahora en ello, puesto que este zoólogo quizás sea uno de los zoólogos más citados en filosofía en el siglo XX, encontrándose en autores tan significativos como Heidegger, Cassirer, Ortega y Gasset, Sloterdijk, Canguilhem, Lacan, Deleuze y Guattari, Agamben, etc.<sup>211</sup> Según este último autor, Von Uexküll sería considerado como uno de los

---

<sup>207</sup> Pacho, J.: *Positivismo y darwinismo*, ed. cit, p. 84.

<sup>208</sup> *Op. cit.* pp. 85 y s.

<sup>209</sup> Mayr, E.: *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*. Trad. castellana de J. M. Lebrón. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 43.

<sup>210</sup> Véase cita 147.

<sup>211</sup> Von Uexküll, J.: *Cartas biológicas a una dama*. Trad. castellana de T. Bartoletti y L. C. Nicolás. Buenos Aires, Captus, 2014, pp. 20-21. En el prólogo de Juan Manuel Heredia se detalla la influencia de la obra de Von Uexküll en filosofía.

máximos zoólogos del siglo XX, y le dedica abundantes páginas en *Lo abierto. El hombre y el animal*.<sup>212</sup> No obstante, esta prolijidad en los textos filosóficos contrasta con su escasa presencia en los del ámbito de las ciencias, siendo costoso encontrarlo citado o reseñado en las bibliografías de las obras de biología, zoología y ecología. No podemos detenernos en la originalidad y calado que famosos conceptos en filosofía como *Umwelt* hayan podido tener en la ciencias de la vida, pero sí es interesante en cambio notar que Von Uexküll fue un enfebrecido militante en contra del darwinismo, llegando incluso a declarar que “hay que borrar al darwinismo de la serie de las teorías científicas”<sup>213</sup>. Como motivos más concretos, vería equivocadas algunas consideraciones de Darwin, respecto a las cuales se mostraría categórico: “Variación sin plan, adaptación sin plan y falta de planificación en la lucha por la existencia: esos eran los tres motivos por los que Darwin negaba toda conformidad respecto a un plan en el mundo viviente. Los tres son erróneos”<sup>214</sup>. Von Uexküll aborrecía la idea del azar y a ella contraponía la armonía de su *Planmäßigkeit*, la conformidad respecto a un plan en el desarrollo de los organismos, retomando de alguna forma la teleología natural que el darwinismo vino a arruinar. Precisamente, en la actualidad, el azar es considerado como uno de los componentes fundamentales que hacen de la biología una ciencia única:

Las leyes naturales producen un resultado más bien determinista en las ciencias físicas. Ni la selección natural ni la sexual avalan ese determinismo. De hecho, el resultado de un proceso evolutivo es habitualmente producto de una interacción entre numerosos factores fortuitos. El azar con respecto al resultado funcional y adaptativo se halla por doquier en la producción de variaciones. Durante la meiosis, en la división reductora, controla tanto el entrecruzamiento como el movimiento de los cromosomas. Es curioso que fuese este aspecto fortuito de la selección natural aquello por lo que esta teoría resultó criticada con más frecuencia. [...] En efecto, es precisamente lo fortuito de la variación lo que es tan característico de la evolución darwinista.<sup>215</sup>

Esta importancia del componente fortuito en la vida también se encuentra resaltada por el propio Darwin, para quien “en la variabilidad de los seres orgánicos y en la acción de la

---

<sup>212</sup> Agamben, G.: *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. castellana de F. Costa y E. Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, p. 79.

<sup>213</sup> Heredia, J. M.: “Etología animal, ontología y biopolítica en Jacob von Uexküll”, *Filosofía e Historia da Biología*, v. 6, n. 1, p. 69-86, 2011, p.70

<sup>214</sup> Citado en el prólogo por J. M Heredia, Von Uexküll, J.: *Cartas biológicas a una dama*, ed. cit. p. 13

<sup>215</sup> Mayr, E.: *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, ed. cit., pp. 52-53.

selección natural no parece haber más predestinación que en la dirección en la que sopla el viento”<sup>216</sup>.

Si nos detenemos en ver cómo un zoólogo como el Barón Jacob von Uesküll, a quien no hay que negar su enorme influencia en la filosofía, no superó el traumatismo darwiniano, como seguramente no superó el que la revolución rusa confiscara sus bienes en Estonia<sup>217</sup>, es porque algunos de los filósofos que le han reivindicado con mayor entusiasmo, se examinarán con detenimiento en la cuarta parte de esta tesis, en cuanto que pensadores en los que el abismo entre el hombre y el resto de los animales, a los que suelen referirse como “el animal”, ha sido determinante para sus discursos.

Por otro lado, que las teorías de Darwin apenas se han notado en la filosofía como para replantearse el pensamiento de los animales, así como lo animal en nosotros, puede deducirse de aspectos como la mínima presencia que en los textos filosóficos tiene todo lo relacionado con el sentido del olfato. De esta forma el pensamiento se sustrae a una compleja realidad del mundo que nos rodea, y que no pueden llegar si no es a través de este sentido, a pesar de su relativa atrofia en los humanos. Derrida se preguntará “por qué esta zona sensible está tan desatendida y secundarizada en la filosofía y en las artes”<sup>218</sup>. La cuestión ha sido analizada por Cristina de Peretti:

Para la mayoría de los filósofos, olfatear no es de recibo. Recelo congénito, prejuicio visceral que nos retrotrae a nuestros orígenes más lejanos, más tenebrosos, aquellos de los que a los hombres les gustaría deshacerse de una vez por todas, aquellos que les gustaría borrar para siempre. Sin embargo, dichos orígenes retornan una y otra vez, precisamente cuando menos lo esperamos. Éstos, cual espectros, se nos aparecen constantemente a nosotros, los hombres civilizados. Nos asedian. Lo mismo que los olores de los que no podemos liberarnos.<sup>219</sup>

Sin duda, como prosigue de Peretti, esos orígenes a los que nos remonta de forma tan directa el olfato, no son otros que los que desveló Darwin. El olfato es un sentido desarrollado de forma considerable en todos los mamíferos, jugando un papel destacado en el reconocimiento de su entorno, bien sea con sus congéneres, por ejemplo para reconocer a los miembros de su familia o grupo, con su práctica sexual, captando las feromonas que dan noticias del grado de predisposición de sus emisores al sexo, con sus alimentos, constatando su

---

<sup>216</sup> Citado en Pacho, J.: *Positivismo y darwinismo*, ed. cit., p. 81.

<sup>217</sup> Heredia, J. M.: “Etología animal, ontología y biopolítica en Jacob von Uexküll”, ed. cit., p.72

<sup>218</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 72.

<sup>219</sup> de Peretti, C.: “Cuestión de Olfato”, *Convivium*, nº 20, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona, 2007, p. 223-238.

idoneidad o alertando en caso contrario, etc. En suma, el olfato sería el sentido que más directamente nos reenviaría a la naturaleza, a pesar de todos los esfuerzos realizados por el hombre por salirse y considerarse fuera de ella. Incluso, siguiendo el análisis de de Peretti, podría considerarse al olfato como una de esas nociones a las que Derrida se refiere como indecibles, recordando una cita de C. Rouby:

[...] el lenguaje, que no confunde ver con aparecer, oír y hablar, tocar y “sentir” reúne en un mismo verbo emisión y receptor del olor [...]. Ésta no es una particularidad del francés, también el inglés y el alemán (lo mismo que el castellano) confunden el sujeto y el objeto: “huele”<sup>220</sup>.

El hombre huele, igual que huele el animal, por un lado es receptor de olores pero por otro también es irremediamente emisor de olores. Podríamos conjeturar acerca de las tretas de muchos filósofos para dignificar “su oler” en cuanto receptores, respecto al oler de los animales, por ejemplo recurriendo al empleo de un diferente verbo, como pueda ser el de olfatear, para referirse a la acción en los animales. Con certeza sostendrían que, a pesar de tantos animales como hay dotados de un olfato mucho más poderoso que el rudimentario del hombre, no tendrían sin embargo acceso al “en cuanto que tal” de aquello que huelen. Pero no sabemos qué dirían respecto a nuestro parecido con los animales en cuanto emisores de olor. No podemos especular sobre el criterio que les permitiría establecer el límite, ni sobre si encontrarían una esencia del olor que despide el hombre y una esencia del olor que despiden los animales.

Siguiendo a Derrida en Glass, una de las principales cuestiones por las cuales el olor presenta el potencial de un indecible, es la referida a la resistencia del olor, de los olores, a ser clasificados:

Efecto de focalización, en un texto, en torno a un lugar imposible. Fascinación por una figura inaceptable dentro del sistema. Insistencia vertiginosa sobre algo inclasificable. ¿Y si lo inclasificable, lo indigesto absoluto desempeñase en el sistema un papel fundamental, abisal más bien, desempeñando el abismo [...] un papel cuasi-trascendental y dejando formarse por encima de él como una suerte de efluvio, un sueño de apaciguamiento? ¿Acaso no es siempre un elemento excluido del sistema el que asegura el espacio de posibilidad del sistema?<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Rouby, C.: “Dernières nouvelles de l’olfaction”, en *Odeurs*, Série Mutations n°92. Paris Autremaunt, 1987. Los paréntesis son de C. de Peretti. Citado en de Peretti, C.: “Cuestión de Olfato”, ed. cit.

<sup>221</sup> Derrida, J. *Glas*. Paris, Galilée, 1974, pp. 171a-183a. Citado en de Peretti, C.: “Cuestión de olfato”, ed. cit.

El mundo de olores, en el que se juega tanto la vida, aparece como un texto de difícil manipulación por el hombre en sus ansias de dominio. El hombre no puede dejar de reconocer la impotencia, la pequeñez, la futilidad de su capacidad olfativa en relación con la de otras especies, no ya mamíferos, sino incluso minúsculos insectos capacitados para reconocer a sus congéneres a kilómetros de distancia gracias a sus receptores olfativos. Quizás la mejor manera de evitar asumir nuestro *no* poder, ni fisiológico ni conceptual, respecto a ese cuasi ignoto mundo de los olores, sea la de directamente ignorarlo y despreciarlo.

Por último, y si hemos referido el traumatismo darwiniano a la filosofía, también entre las reinterpretaciones actuales del darwinismo de reputados científicos evolucionistas se aprecia la resistencia del hombre a dar un paso al lado desde su zona de comodidad en la cúspide.

A partir de un oscuro origen africano, la humanidad se ha extendido por toda la Tierra y se ha convertido, de acuerdo con múltiples criterios biológicos, en la especie preeminente. Los seres humanos son, sin duda, los animales más inteligentes de la Tierra, capaces de llevar a cabo actividades éticas y religiosas que no se dan en otros organismos y de desarrollar una cultura que posee tecnologías y estructuras sociales avanzadas. Parece pues razonable considerar al hombre como el organismo supremo de la Tierra y concebir la evolución biológica como un proceso de progreso gradual que ha llevado a unos organismos primitivos a otros más avanzados y, finalmente, al hombre, cumbre de tal evolución progresiva.<sup>222</sup>

No parece que una visión como ésta se haya liberado de la teleología del proceso evolutivo, en la que el papel del azar se soslaya, a la par que se subraya la primacía de lo humano asociada a las actividades éticas y religiosas. No estaría lejos, tampoco, de poder ser asimilado por las teorías del diseño inteligente con reminiscencias en la gran cadena del ser, las cuales son capaces de asumir la teoría de la evolución darwiniana, pero desvirtuándola con un cargado acento teleológico en el que el hombre sería la culminación de un proceso evolutivo de lo vivo. Dentro de estas teorías, se cuestionaría el papel relevante dado al azar en los procesos de generación de variabilidad que son cruciales en el darwinismo y en las teorías del origen de la vida.

Estas teorías, no obstante, a pesar de su marcado antropocentrismo, su consideración del hombre como culmen del proceso evolutivo, incluyen elementos interesantes que podrían llevar a una confluencia ética y política para reivindicar otro trato a los otros animales.

---

<sup>222</sup> Ayala, Fco. J.: “El progreso biológico”, en Martínez, S. y Barahona, A. (dir.): *Historia y explicación en biología*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 139-140.

Cuando considero todos los seres no como creaciones especiales, sino como los descendientes directos de un corto número de seres que vivieron mucho antes de que fuera depositada la primera capa del sistema Cámbrico, me parece que se ennoblecen. A juzgar por el pasado, podemos deducir con seguridad que ninguna especie viviente transmitirá sin alteración su semejanza hasta una época futura lejana. Y de las especies que ahora viven, poquísimas transmitirán descendientes de ninguna clase a épocas remotas, pues la manera como están agrupados los seres orgánicos muestra que en cada género la mayor parte de las especies y en muchos géneros todas, no han dejado descendiente alguno y se han extinguido del todo.<sup>223</sup>

## 2.9 Grietas en el soberano: apertura al acontecimiento

¿Hay alguna grieta por la que romper este anquilosamiento?, ¿podrá reconsiderar el hombre su imparable faena de levantador de muros?, ¿qué estrategia seguir? Según el proceder derridiano, se debe partir de la metafísica que se pretende deconstruir, heredándola, desenchajándola, solicitándola.<sup>224</sup>

Recuerda Derrida el pasaje bíblico del Génesis según el cual el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, en el sexto día, y aunque fue el último en llegar, Dios le tenía reservado el principal de los papeles, el del dominio sobre el resto de lo creado. Derrida analizará las diferentes versiones que hay de este mito en las traducciones de la Biblia al francés, las cuales, a pesar de las diferencias, mantienen la esencia del mandato divino recibido por el hombre de ejercer su dominio sobre los animales, para cuyo cumplimiento en primer lugar debía darles un nombre y someterlos. Según un primer relato de este mito, Dios habría creado al hombre y a la mujer de una sola vez, quienes habrían recibido la orden de someter a los animales, los cuales fueron creados en el quinto día, justo antes del hombre y la mujer:

¡Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla, tened autoridad sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre todo ser vivo que se mueva sobre la tierra!<sup>225</sup>

Derrida resalta que en el primer relato Dios habría ordenado al hombre dominar sobre los animales, pero aún no le habría solicitado que los denominase, que les diese un nombre, en contra de la versión del segundo relato, en donde la denominación ocurriría antes de la

---

<sup>223</sup> Darwin, Ch.: *El origen de las especies*. Trad. castellana de J. P. Marco. Barcelona, Planeta Agostini, 1992, p. 637.

<sup>224</sup> La apertura al acontecimiento aquí vislumbrada por Derrida al deconstruir el pasaje bíblico que a continuación viene nos parece un magnífico ejemplo de ello, y una muestra más del valor que la cuestión animal, en cuanto que es estratégica, ha tenido en su filosofía.

<sup>225</sup> Citado en Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 31



creación de la mujer a partir del hombre, luego antes de que se sintiesen desnudos, puesto que antes de que entrase en acción la serpiente no sentirían esta vergüenza. Además este “dar nombres a gritos”, dirá Derrida que ocurre bajo la atenta mirada de Yahvé-Elohim, quien sin embargo no intervendrá. A la luz de esta escena cabría especular con la posibilidad de que Dios hubiese creado a los animales para experimentar el poder del hombre, para observar cómo, habiendo sido creado a su imagen y semejanza, se desenvuelve en el designio que le ha encomendado de su dominación, “para ver al hombre tomar el poder sobre todos los demás seres vivos”<sup>226</sup>. Según la versión de Chouraqui “Dios los hace ir hacia el formado de la tierra *para ver* lo que les gritará”, y según la de Dhormes “los condujo hacia el hombre *para ver* cómo los llamaría”. Derrida subraya el “para ver” llamando la atención sobre su importancia y por repetirse en las dos traducciones, en cuanto que este “para ver” aunaría al mismo tiempo libertad y vigilancia, y lo que aquí es más importante, en este “para ver” se situaría la posibilidad de acontecimiento para el mismísimo Dios, quien cedería a cierta curiosidad sobre algo que en principio no dominaría. Derrida situará aquí nada más y nada menos que “la génesis misma del tiempo”:

Sin embargo todo parece ocurrir como si Dios quisiera a la vez vigilar, velar, conservar su derecho de inspección sobre los nombres que iban a resonar, pero también entregarse a la curiosidad, incluso dejarse sorprender y desbordar por la radical novedad de lo que iba a ocurrir, por el acontecimiento irreversible, oportuno o inoportuno, de una denominación por la cual, por lo demás, Ish, Ish completamente solo, Ish todavía sin mujer, iba a situarse por encima de los animales. Empezar a verlos y a nombrarlos sin dejarse ver ni nombrar por ellos. Dios deja a Ish hablar solo, gritar-nombrar solo, gritar llamar-solo, como si Ish pudiera decir: “Yo nombro”, “yo llamo”. Completamente solo, Dios deja a Ish llamar a los otros seres vivos, darles nombre en su nombre, a esos animales más viejos o más jóvenes que él, a esos seres vivos que llegaron al mundo antes que él y que fueron nombrados por él, como dice el segundo relato. En ambos casos, en el doble sentido de la palabra, el hombre va *tras* el animal. Lo sigue. Este “*tras*” de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo.<sup>227</sup>

Hemos citado por extenso porque, como nos muestra Derrida, aquí acontece algo de gran relevancia: el momento en el que se vislumbra un atisbo de finitud del poder del soberano, precisamente en relación a lo imprevisible de las derivas del lenguaje. Aunque el derecho de inspección es infinito en Dios, muestra su finitud en el *para ver*, es decir en la impredecibilidad de lo que “va a ocurrirle con el lenguaje”, “con los nombres”<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>227</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>228</sup> *Ibid.*

Dios no sabe en suma lo que quiere en el fondo, finitud de un Dios que no sabe lo que quiere en relación con el animal, es decir, con la vida del ser vivo en cuanto tal, de un Dios que ve venir sin ver venir, de un Dios que dirá yo soy el que soy sin saber lo que va a ver cuando un poeta que va a dar su nombre a los seres vivos entra en escena.<sup>229</sup>

Esta exposición de Dios a la sorpresa de lo que pueda acontecer entre el hombre y el animal, abre un abismo en el que el pensamiento de Derrida se detendrá, sintiéndose atrapado, cuando se ve “tan desnudo ante un gato”, y en ese momento, al cruzar la mirada con él, rememora este episodio para, sin saber si es la voz del gato o la de Dios, oír preguntarse(le) “¿va a llamar?, ¿va a dirigirse a mí?”<sup>230</sup>. En el fondo de esa duda quizá late la pregunta del animal:

¿Quién nació el primero antes que los nombres? ¿Quién ha visto venir al otro en esos lugares desde hace tanto tiempo? ¿Quién habrá sido el primer ocupante y, por lo tanto, el amo? ¿El sujeto? ¿Quién sigue siendo el déspota desde hace tanto tiempo?<sup>231</sup>

Sin embargo a juicio de Derrida esta simplificación o esta reinterpretación de lo que el gato querría decirle no sería sino el comienzo de la apropiación antropto-teomórfica, prestándole “las palabras que no necesita”, puesto que quizá, y recordando el verso de Baudelaire, “para decir las frases más largas, /No precisa palabras”<sup>232</sup>. No obstante, nos advierte de la necesidad de mantenerse en tensión, vigilantes, para no caer en el otro extremo y “ceder a la otra violencia o a la otra tontería”, “aquella que consistiría en suspender la compasión y en privar al animal de todo poder de manifestar, del deseo de manifestarme lo que sea e incluso de manifestarme de alguna manera *su* experiencia de *mi* lenguaje, de *mis* palabras y de *mi* desnudez”.<sup>233</sup>

El nombre es incapaz de suturar todas las grietas. No puede con todo lo que hay debajo fluyendo, ni el mismo soberano lo consigue, sea Dios o sea el sujeto. El *para ver* de Dios acompaña espectralmente a la pregunta del filósofo por la mirada de los animales, por su mirada a los animales, por su mirada a él en cuanto animal. Otro *para ver* soberano a un animal nos espera en la V parte de este trabajo, el de su Majestad Luis el Grande en la autopsia de un elefante.

---

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> *Op. cit.*, p. 34.

Justo es reconocer, ya que hemos aludido a este duro relato del Génesis con los animales, que las mismas grietas sin embargo que se detectan en el *para ver*, según señala Derrida, son aprovechadas dentro del propio movimiento cristiano posteriormente, no siendo escasos los ejemplos dentro del santoral, e incluso dentro del papado, favorables para otra consideración de los animales. Como por ejemplo la *De salute gregis dominici* promulgada en 1567 por el Papa Pío V en contra de los encierros y corridas de toros, que incluía la excomunión inmediata y a perpetuidad de quienes participasen, o como la declaración del Papa Juan Pablo II de que "los animales poseen un soplo vital recibido de Dios".<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Romero Martín-Estévez, R.: *La Iglesia católica ante el trato a los animales: dilema e incoherencia* [http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Iglesia-Catolica-animales-dilema-incoherencia\\_6\\_375572447.html](http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Iglesia-Catolica-animales-dilema-incoherencia_6_375572447.html)

### **Capítulo 3 . Pensar(se) con los animales**

Ya hemos indicado cómo la estrategia derridiana, más que en devolver a los animales aquello que se les negaba, consiste en intentar hacer ver que eso mismo no se presenta en el hombre de forma pura, por lo que no podría faltar en esta tesis un capítulo centrado en resaltar cómo la idealidad del hombre se ve afectada al deconstruir la categoría de “el animal”, es decir al verse desquiciada la esencialidad supuesta del animal. Pero el hombre en Derrida no es el hombre en general, concepto metafísico, sino es él mismo en carne, hueso y nombre, por tanto será él el que se exponga a esta deconstrucción conjuntamente con la del animal, y se expondrá de manera radical y sin nada, completamente desnudo delante del animal, que por su lado tampoco será el animal en general, y por la misma lógica, sino uno muy concreto, también de carne, hueso, y nombre, su gata. El escenario del encuentro tampoco será de gran boato, será su propia casa, la de los dos, y ahí es donde principalmente situamos el trascurso de esta parte de la tesis.

Si en el anterior apartado se investigó cómo el hombre habría tenido en cuenta a los animales para pensarse, pero mediante su reducción a una categoría instrumental y excluyente, en éste se trata de ver cómo, más bien, el hombre no puede seguir pensándose a sí mismo sin tenerlos en cuenta en toda su complejidad, y sin tener en cuenta que él participa de esa complejidad. Derrida comenzará, por lo tanto, inquiriéndose por el propio yo, pero desplegando una batería de interrogantes acerca del animal, al objeto de evidenciar la interesada premura con la que el pensamiento se ha deslizado por tan espinosa cuestión, quizá por llegar cuanto antes y por atajos al motivo antropológico.

#### ***3.1 Respuesta y/o reacción a las preguntas sobre la ipseidad***

Para Heidegger no hay duda de los estrechos vínculos entre el pensamiento del animal y el pensamiento del hombre, pero por la vía de la determinación de la esencial diferencia entre ambos.

Por eso, mediante aquella caracterización del mundo, en apariencia puramente negativa, en la discusión del no tener mundo del animal, la esencia propia de nosotros mismos ha quedado ya continuamente realzada, si bien no en una interpretación explícita. Lo quisiéramos o no, nosotros mismos también estábamos allí en el objetivo [...]. Y de este

modo, la caracterización supuestamente sólo negativa –la discusión del no tener mundo– quizá repercutirá sobre todo en cuanto comencemos a exponer la esencia del mundo con miras a la formación del mundo del hombre.<sup>235</sup>

En torno a la discusión de la pobreza característica del mundo del animal, la esencia del hombre quedaba revalidada. Negar al animal, por tanto, reafirma al hombre. En consecuencia, si ya no resultase tan fácil sostener lo que hasta ahora se habría presupuesto como esencial de los animales, ¿qué le ocurre entonces al susodicho “realzamiento” del hombre? ¿Cómo afecta a la dislocación de sus certezas? ¿Cómo responder a la pregunta por nosotros mismos desde otro pensamiento de los animales? Para Derrida, uno de los primeros problemas a dilucidar es precisamente el de la respuesta, e invitará a reflexionar en primer lugar, sobre lo que “responder” quiere decir. Quizás no estamos en condiciones de garantizar que respondemos a la pregunta de *qué* o *quiénes* somos cuando pretendemos dar cuenta de nosotros mismos, sin que podamos diferenciarlo con nitidez de lo que se entiende por una reacción, por “reaccionar”, que sería lo propio de los animales según los discursos clásicos. ¿Podemos concluir sin más que el hombre responde cuando se le pregunta y el animal no, y seguir sosteniendo que ese responder sería uno de los “propio del hombre”?

Precisamente la filosofía, disciplina considerada como genuinamente humana, ha optado por hacer abstracción de los otros animales cuando ha tratado de responder a los interrogantes que el hombre se ha planteado sobre sí. El esclarecimiento de lo que fuese propiamente el “responder” no se ha abordado en sí mismo, o al menos con un mínimo detenimiento acorde a su relevante función como criterio diferenciador entre el hombre y el animal. Por esta razón, para Derrida será cardinal detenerse en lo que “responder” quiere decir, considerando que se ha pasado con indisimulada premura por este verbo, quizás, una vez más, porque se recurrió a los animales para clarificarlo mediante la apresurada recusación de la capacidad de respuesta en ellos. Pero antes de plantear si los animales están dotados o no de esa capacidad de respuesta, se impone la revisión de la cuestionable afirmación de que el hombre, bien sea por medio del sentido común, o de la ciencia, o de la filosofía, o en general a través de las diferentes instituciones intelectuales, es capaz de responder a las preguntas sobre su se(gui)r.

*Seguir e ir tras*: esto no será solamente la cuestión y la pregunta acerca de lo que llamamos el animal. Descubriremos a continuación la cuestión de la pregunta. Aquella que va,

---

<sup>235</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 328.

en primer lugar, a preguntarse lo que *responder* quiere decir –y si alguna vez un animal (¿pero cuál?) responde a su nombre–. Y a preguntarse si se puede responder de lo que quiere decir “yo estoy si(gui)endo” cuando eso parece regir un “estoy si(gui)endo en cuanto estoy si(gui)endo *tras* el animal o “soy en cuanto estoy *cerca* del animal”<sup>236</sup>.

¿Puede explorarse otro pensamiento de la ipseidad, de lo que somos, de lo que (per)seguimos, sin tener en cuenta nuestra proximidad con los animales? ¿Ofrecería aperturas a otro pensamiento de los animales el cuestionamiento de lo que “responder” quiere decir? Para Derrida podría intuirse una apertura ontológica relacionada con nuestra inexorable cohabitación con los otros vivientes que nos son próximos: “estar *tras*, estar *cerca de*, estar *al lado de*: tenemos aquí, en apariencia, diferentes modalidades del ser, incluso del *ser-con* el animal.”<sup>237</sup> Pero en todo caso, una ontología que no fuese derivada de una ontología más originaria, a la que vendría a complementar o a enriquecer, y que tuviese en cuenta las formas de relacionarse de los hombres con el resto de los animales, descartando aquellas vinculadas a la dominación, y apostando por las que nos aproximan a ellos.

¿En qué sentido del “prójimo” (que no es forzosamente el de una tradición bíblica o grecolatina) debería decir que estoy próximo o *cerca* del animal, y que lo estoy si(gui)endo y en qué orden de presión? ¿El estar-con-él como estar-al-lado-de-él? ¿Estar-cerca-de-él? ¿Estar-tras-él? ¿*Ir tras-él* en el sentido de la caza, del adiestramiento, de la domesticación o *ir-tras-él* en el sentido de la sucesión y de la herencia?<sup>238</sup>

Resultará obvio, en cualquier caso, que el animal se presenta temporalmente antes que él: “En todos los casos, si voy tras él, el animal viene por lo tanto antes que yo, más pronto que yo [...] El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí –de mí que estoy si(gui)endo tras él–”<sup>239</sup>, pero también se encuentra por ello detrás, es decir rodeándonos, y desde ese “ser-ahí-delante-de mí se puede dejar mirar.”<sup>240</sup> A su vez puede mirar, y ese poder mirar es lo que la filosofía le habría escamoteado, siendo para Derrida ese “olvido calculado” del poder mirar de los animales otra definición posible de la filosofía. Ese punto de vista es el que podría provocar que se removiesen nuestras presuntas certidumbres sobre nosotros mismos, un “punto de vista del otro absoluto”<sup>241</sup> de, una “alteridad absoluta”, que Derrida

---

<sup>236</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit, p. 25.

<sup>237</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.*

declarará que nunca le resultará tan sugestiva, intelectualmente, como “en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato”<sup>242</sup>.

De todo ello pueden sacarse conclusiones que repercuten en la meditación acerca de nuestra posición en el mundo, abriendo los interrogantes de “lo que quiere decir vivir, hablar, morir, ser y mundo como ser-en-el-mundo o como estar-en-el-mundo o ser-con, ser-ante(s), ser-detrás, estar-detrás. Ser y seguir, ser seguido o ser siguiente ahí donde yo estoy si(gui)endo, de una manera u otra pero irrecusablemente, tras lo que ellos denominan el animal”<sup>243</sup>.

Nos encontramos merodeando en los bordes del abismo de no saber quiénes somos, envueltos en la exigencia de no conformarnos con la respuesta fácil, la respuesta sabida, a la que con más precisión podríamos referirnos como reacción, dudando de las implicaciones del verbo saber y de lo que clausura en falso respecto a nuestro propio concepto como humanidad. Una mirada a la que nos asomamos sin encontrar al fondo ninguna respuesta, porque quizá no tenga fondo con el que al toparnos podamos encontrar algún sosiego.

Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada “animal” me hace ver el límite abisal de lo humano. Lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse.<sup>244</sup>

Derrida se referirá a ese momento como un “instante de extrema pasión”<sup>245</sup>, como la temporalidad propia del acontecimiento, en el que todo puede ocurrir, en el que una respuesta, y no una reacción, pudiese advenir. Si desde los discursos dominantes se niega la mirada al animal, vemos en contrapartida cómo para Derrida esa mirada adquiere una decisiva importancia, “todo puede ocurrirme, soy como un niño dispuesto al apocalipsis, soy el apocalipsis mismo, es decir, el último y el primer acontecimiento del fin, la revelación y el veredicto”<sup>246</sup>.

---

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> *Ibid.*

### 3.2 La desnudez (ante el) animal o el comienzo del pensar

¿Cómo pensarnos en el extraño momento en que desnudos ante el animal nos vemos siendo vistos por él, antes de toda reflexión sobre el motivo de la desnudez que puede originar y desarrollarse a continuación, una vez conscientes de esa impudicia, antes por lo tanto de sabernos o vernos desnudos?

Verse visto desnudo bajo una mirada cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás, quizá sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecible, abisal y secreta: radicalmente otra, lo radicalmente otro que es cualquier otro pero ahí donde, en su proximidad insostenible, no me siento todavía con ningún derecho ni con ningún título para llamarlo mi prójimo o menos aún mi hermano.<sup>247</sup>

Otro, por tanto, que no es lo mismo, y sobre quien ya decimos demasiado llamándolo prójimo o hermano.

¿Qué me hace ver esta mirada sin fondo? ¿Qué me “dice” ésta, la cual manifiesta en suma la verdad desnuda de cualquier mirada, cuando esta verdad *me hace ver* en los ojos del otro, en los ojos videntes y no solamente *vistos* del otro?<sup>248</sup>

¿Favorecería la desnudez del hombre el despliegue de otro pensamiento de los animales, o por extenso, del pensar mismo? ¿Cómo pueden influir los ropajes? ¿Cómo condiciona la propia reflexión sobre nosotros mismos el que ésta se realice desde el ocultamiento literal de gran parte de nuestro cuerpo, y en todo caso, de las partes directamente relacionadas con la sexualidad, que por otra parte desde tantos discursos son consideradas como *lo más animal* en nosotros? Como si la desnudez nos brindase una nueva topología favorable a otro pensamiento de los animales, Derrida se detendrá en la escena en la que se ve “visto”, sorprendido desnudo por los ojos de un gato, un gato real, de carne, hueso y nombre, su gato.

En las *Meditaciones metafísicas* Descartes pretende ilustrar la frontera entre el hombre y el animal a través de las distintas formas de relacionarse con la cera en función de sus estados físicos. El animal, nos dirá, es incapaz de acceder al conocimiento de la cera desnuda, es decir, de abstraer la cera de los diferentes estados en los que puede presentarse en la naturaleza, radicando ahí una de las principales diferencias con el hombre.

---

<sup>247</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>248</sup> *Ibid.*



Por el contrario, cuando separo la cera de las formas externas y la considero como desnuda y despojada de sus vestiduras, entonces, aunque todavía pueda existir algún error en mi juicio, no la puedo percibir sin el espíritu humano.<sup>249</sup>

Este razonamiento cartesiano, por medio del cual se relacionarían nudismo y pensamiento, quizá sea una de las cuestiones que estén en el origen del recorrido que iniciará Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Partiendo de su propia desnudez corporal, reflexionará sobre la circunstancia de estar desnudo y del sentido de la vergüenza, cuya tenencia o no será otra de las diferencias abisales que se han postulado para discernir entre lo propio del hombre y lo propio del animal. Pero también sobre otros campos en los que la desnudez puede darse como atributo, como por ejemplo en el del lenguaje y en el de la conciencia. “Palabras desnudas”, por tanto, para hablar “sin tregua de la desnudez y del desnudo en filosofía”<sup>250</sup>. Se propone reflexionar sobre la posibilidad de que nuestros discursos estuviesen cubiertos y protegidos por una indumentaria de prejuicios, los cuales nos habrían ocultado un resto inasible a la lógica determinante de ese pensar, condicionando con ello las posibilidades de acercarse a lo impensado, lo cual permanecería por ello oculto y olvidado.

En la capacidad de conocer la desnudez, precisamente allí donde Descartes ubicaba la frontera entre los hombres y los animales, allí donde la performativa certidumbre de una indiscutible separación desaconsejaba perder más tiempo en honduras ontológicas referidas a los otros seres vivos, será de donde partirá el recorrido de Derrida por el que intentaremos seguirle.

El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí.<sup>251</sup>

El animal nos mira, he aquí una proposición provocadora por cuanto se considera el poder mirar como un “lo propio del hombre”. Para muchos filósofos sólo los hombres podrían *mirar*, entendiendo por mirar el acto de ver con consciencia y dándose cuenta de lo que ven, y entre eso que ven estaría su propia desnudez, mientras que por el contrario esa capacidad no podría atribuirse a los animales. Además, para Derrida ese mirar también es un interpelar, eso que nos mira nos concierne, en algún insondable sentido somos solicitados (en todos los

---

<sup>249</sup> Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*. Trad. castellana de J. Gil Fernández y C. Bergés. Barcelona, Folio, 2002, p. 40.

<sup>250</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 15.

<sup>251</sup> *Op. cit.*, p. 45.

sentidos de este verbo) por esa mirada, como si el animal esperase respuesta por nuestra parte, y la capacidad de respuesta veíamos que es otra de las negaciones que se predicará del animal. Y nosotros estamos desnudos ante él, subrayará Derrida, como si hubiésemos de reconocer que en el fondo no estamos lejos de compartir una común desnudez. Despojados de los ropajes de la metafísica con los que nos hemos protegido y ocultado, mostrándonos sin esos añadidos denunciados como lastres para el pensamiento, y viéndonos *vistos* desnudos por el animal, será donde, quizá, según Derrida, comienza el pensar.

### 3.3 Vergüenzas animales

Pero, “¿Podemos decir que el animal nos mira?”<sup>252</sup>. Esta pregunta le surge a un Derrida silencioso y desnudo<sup>253</sup> en el instante de verse sorprendido “en cueros” por la mirada de un animal concreto, que está ahí en ese momento, su gato, estableciendo una íntima conexión entre el mirar y la desnudez. ¿Podemos conceder que el fenómeno, por el cual un gato percibe su entorno a través del sentido de la vista, es equivalente o idéntico al mismo fenómeno ocurriendo en el hombre?

La situación le resultará incómoda, ridículamente incómoda, nos deja entrever, y confiesa que no puede reprimir un “movimiento de pudor”, un sentimiento de vergüenza hasta cierto punto doble, por un lado en virtud de encontrarse desnudo frente a su gato, y por otro precisamente por confesar que le produce vergüenza, o sea “una vergüenza vergonzosa de sí misma”<sup>254</sup>. Esta especie de doble vergüenza le llevará a detenerse en el sentimiento de la vergüenza, tan directamente relacionado con la desnudez, y en concreto acerca de qué, ante quién, sobre el por qué de dejarse invadir por la vergüenza, y finalmente por qué, cómo se produce, ante qué se potencia.

---

<sup>252</sup> *Op. cit.*, p. 17.

<sup>253</sup> Es importante resaltar que aquí la escena de desnudez también alude a la posibilidad de aparición de lo imprevisto, lo incalculable, lo indecible, como el punto a través del cual nos pueden llegar posibilidades de pensar precisamente por encontrarnos en situación de “desprevenidos”, como fuera del *cogito*, pero a la vez sin poder reprimir el impulso de cubrirnos o de ocultarnos rápidamente. A pesar de que la acción de desnudarse es recurrente en nuestra cotidianeidad, sin embargo permite pensarla como propicia para la apertura a la posibilidad del acontecimiento del encuentro con lo otro, siempre singular, y con toda la riqueza semántica que aporta en este caso reseñado por Derrida, siendo esta característica fundamental en su pensamiento. No tenerlo en cuenta, quizá lleve a sugerir cierta ridiculez de la situación como al propio Derrida, vacilante, le ocurre, quizá debido a que vuelva a autoenfocarse con o desde el *cogito* para mantener la tensión del discurso.

<sup>254</sup> *Op. cit.*, p. 18.

Derrida incorpora así al juego desnudez-mirada la propia actividad del pensamiento, tanto la acción de pensar, su objeto, como lo pensable, lo que se puede pensar, comenzando por la crítica de una moral que nos reclama parcialmente ocultos y privados, en su acepción de reservados a la intimidad y de no autorizados a exhibirnos desnudos, y de la posibilidad de que este gato disponga de algún *efecto de subjetividad* que pueda hacerse cargo de la desnudez de Derrida, como para llegar a cuestionarse ante y acerca del pudor que le sobreviene.

Con la reconducción de la indagación a uno de los tradicionales criterios que se han postulado para diferenciar al hombre del animal, el referido a la desnudez del cuerpo, con toda su carga respecto al pudor y a la moral, se rememora ese momento de la caída en el que Adán y Eva se vieron desnudos y se cubrieron con una hoja de parra las zonas con mayor carga sexual (antes de la expulsión del paraíso, a partir de la cual la iconografía del vestido dejará de ser tan botánica, pasando a formar parte de él componentes derivados del sacrificio de los animales). Esa falta, esa culpa, por la cual fuimos expulsados del paraíso de naturaleza idílica, y que fue origen de la consciencia del mal, está íntimamente asociada a la desnudez, al advenimiento de la capacitación para “verse desnudos”, por tanto, se trata de una maldición bíblica relacionada con el pecado y la culpa.

Pero tal vez las cosas no sean tan claras, y Derrida se detiene en la posibilidad de que los animales, a los que se supone desnudos a diferencia del hombre, en verdad por no saberlo no están realmente desnudos, puesto que ésta es una categoría humana, uno de los “propios del hombre”. En la naturaleza, al margen de los humanos, no se daría la desnudez, es decir “el sentimiento, el afecto, la experiencia (consciente o inconsciente) de existir en la desnudez”,<sup>255</sup> por lo que esta relación directa con la conciencia sólo permitiría que aconteciese entre los hombres, para quienes el vestido y el pudor se encuentran relacionados con la técnica, con el dominio de su cuerpo, con el ocultamiento de ese origen natural que se revela de forma tan nítida en su piel. Las vestimentas serían todo tipo de técnicas e inventos diseñados para “esconder su sexo”, de tal modo que la capacidad de desnudez permitiría al hombre “saberse”, es decir le permitiría disponer de sabiduría sobre lo que le concierne, porque cuando menos se sabría púdico, moral.

Estamos en el comienzo del pensar, y Derrida nos dirigirá hacia los interrogantes que surgen al replantear este “lo propio del hombre”. Para ello considerará las diferentes posibilidades en las que puede darse el “estar desnudo”, por ejemplo nos dirá “El hombre ya

---

<sup>255</sup> *Op. cit.*, p. 19.

no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría *en* la no-desnudez porque está desnudo, y el hombre estaría en la desnudez allí donde ya no está desnudo”<sup>256</sup>. La diferencia en realidad incumbe a dos “*desnudeces sin desnudez*”<sup>257</sup>, lo que nos aleja de la simplicidad presupuesta, para comenzar a “darnos quebraderos de cabeza acerca de la ciencia del bien y del mal”, o sea de la moral, siendo preciso retenerlo para volver a plantear las preguntas sobre este hecho. “Ante el gato que me mira desnudo, ¿tendría yo vergüenza *como* un animal que ya no tiene sentido de su desnudez? ¿O al contrario tendría vergüenza *como* un hombre que conserva el sentido de la desnudez?”<sup>258</sup> ¿Como animal, como hombre?

Quizá una de las razones por las que a Derrida le desasosiegue la escena que estamos comentando, y que justifique las dificultades que le sobrevienen para silenciarse a sí mismo la protesta por esa indecencia, pueda referirse a cierta indefensión y vulnerabilidad ante la evidencia de una desnudez natural que se oculta bajo la técnica del vestido. Como si se viese a sí mismo como un espectro, una figura fantasmal reflejada en el iris de su gato. Como si el vestido ocultase la huella de una animalidad cuya borradura es imposible, y que si por algo nos inquieta es precisamente por lo insondable de su misterio. Ante este abismo sentirá “prisa por cubrir la obscenidad del acontecimiento”<sup>259</sup>, por “cubrirme a sí mismo”<sup>260</sup>, huir en definitiva de esa situación, “como si yo me expulsara a mí mismo de la habitación”<sup>261</sup>, creando una confusión entre dos efectos de subjetividad, un “yo” y un “mí mismo”, uno descubriendo al otro desnudo y avergonzándose de él, a la vez que el vértigo de cierta locura impide responder a básicas preguntas que daríamos por obvias en situaciones normales.

Nos estamos acercando a plantear de lleno la cuestión del “¿Quién soy yo?”, a la posibilidad de que encuentre su *topos* en algo que nos rebulle por lo bajo, una especie de *quien* más originario que ese constructo humano aislado en sus ropajes, como Robinson Crusoe en su isla de la desesperación, y desde el que pueda reconsiderarse precisamente la diferencia entre lo humano y lo animal que nos abra posibilidades a otro pensamiento de los animales. No obstante, y como orientación para el discurso en asuntos tan complejos, Derrida, nos lanza algunos interrogantes que apuntan a otro pensamiento de los animales por venir: “¿A quién

---

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*

preguntarle sino al otro? ¿Quizás al propio gato?” Pero ¿quién es el gato?, porque antes de llegar como gato, Derrida aclarará que “llega a mí como *ese* ser vivo irremplazable que entra un día en mi espacio, en ese lugar donde ha podido encontrarme, verme, incluso verme desnudo”<sup>262</sup>.

Si digo “es un gato real” que me ve desnudo es para señalar su irremplazable singularidad. Cuando responde a su nombre (sea lo que quiera decir “responder”, y esa será por lo tanto nuestra cuestión), no lo hace como el caso de una especie “gato”, menos todavía de un género o de un reino “animal”. Es cierto que yo lo identifico como un gato o una gata. Pero, antes incluso de esta identificación, llega a mí como ese ser vivo irremplazable que entra un día en mi espacio, en ese lugar donde ha podido encontrarme, verme, incluso verme desnudo. Nada podrá nunca hacer desaparecer en mí la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto. Y de una existencia mortal pues, desde que tiene un nombre, su nombre le sobrevive ya. Éste firma su desaparición posible. La mía también. Y esta desaparición, de aquí a allá, *fort/da*, se anuncia cada vez que, haya o no haya desnudez de por medio, uno de nosotros abandona la habitación.<sup>263</sup>

Por lo tanto no estamos ante el análisis del gato en general, ni de alegorías, tampoco de personajes de fábula, es decir no se pretenden ni respuestas científicas ni respuestas extraídas del corpus literario, sino que “se trata de una existencia rebelde a todo concepto”<sup>264</sup>, a todo dominio, e incluso de una existencia mortal pues “desde que tiene un nombre, su nombre le sobrevive ya. Éste firma su desaparición posible”<sup>265</sup>, al igual que la de Derrida y la de cualquiera, anticipando ya una de las críticas que emprenderá sobre el criterio de diferenciación heideggeriano entre el hombre y el animal y que más adelante retomaremos.

La dificultad entonces es obvia, porque ¿cómo “el otro”, “el propio gato”, que ni siquiera sabemos quién es podría respondernos? Y aún antes, ¿acaso se sabe lo que es responder y si es diferente de lo que es una reacción? ¿Podría hacerlo con lenguaje poético, dado que “el pensamiento del animal, si lo hay, depende de la poesía”<sup>266</sup>? “Aquí tenéis una tesis, y eso es de lo que la filosofía, por esencia, ha tenido que privarse”. Parece evidente que para Derrida la posible contestación no vendría dada en el lenguaje filosófico ni en el científico, sino en el poético. Si es posible atisbar alguna respuesta ésta vendrá de ahí, o al menos sería lo que permitiría ponernos en un camino más o menos acertado.

---

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> *Op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.*

<sup>266</sup> *Op. cit.* p. 22

Pero como siempre, el discurso de Derrida opera en un doble sentido, y se detendrá a valorar la posibilidad de que en el interior del mundo de los otros animales también se den fenómenos que nos recuerden a las conductas pudorosas, puesto que considera que éstas se dan allí donde hay “juego de mostración/simulación/disimulo, astucia en los fenómenos del *seguir* que se denominan de la caza o la seducción, la depredación o el erotismo animal”<sup>267</sup>, y con ello alguna experiencia de lo que puede ser el bien y el mal, es decir cierta moralidad. Por otro lado es fácil encontrar multitud de descripciones dentro de la ciencia de experiencias de animales que, en diferentes grados, se ocultan o cambian sus pautas de comportamiento respecto a los otros cuando están enfermos o presienten que van a morir.<sup>268</sup>

### 3.4 Pero yo, ¿quién soy?

Con la desnudez Derrida intenta prepararnos para emprender el cuestionamiento del *cogito* cartesiano, y por extensión de todo el discurso que, como veremos en este trabajo, va a

---

<sup>267</sup> *Op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>268</sup>“¿Pueden los animales sentirse realmente avergonzados? Solemos sentir vergüenza cuando hacemos o decimos algo que desearíamos fervientemente no haber hecho o dicho, o cuando alguien nos dice algo que nos hace sentirnos ridículos. Cuando se sienten avergonzados, los animales no se ponen rojos, pero existen desde luego ocasiones en las que hacen cosas que les hacen parecer poco dignos y desear que nadie les estuviese mirando.

Marc Hauser, de la Universidad de Harvard, observó a un macho de macaco *Rhesus* que parecía sentir lo que podríamos llamar vergüenza. Después de aparearse con una hembra, el macaco se alejó pavoneándose y cayó accidentalmente en una zanja. Rápidamente se levantó y miró a su alrededor. Después de asegurarse de que ningún otro mono le había visto tropezar, se alejó con la espalda recta, la cabeza y la cola en alto, como si no hubiese pasado nada.

Cuando estudio los episodios de juego analizo las cintas de vídeo observando cada plano, para ver los detalles de estos traviosos encuentros que tiene lugar con increíble rapidez. Los participantes realizan una miríada de acciones durante el juego. Se agachan, se muerden, se dan golpes de cadera, se agarran con la boca, fingen ir hacia un lado pero van hacia otro e intercambian toda una serie de expresiones faciales y movimientos oculares. Me sorprende la cantidad de veces que puedo ver una secuencia concreta y encontrar siempre algo que no había visto antes. En una secuencia de juego observada unas veinte veces entre Sasha, una perra Alaska malamute bastante grande (algunos dirían que incluso obesa), y su amigo Woody, un ágil y esbelto chuchó que la visitaba a diario, me di cuenta de que Sasha había hecho una mueca de dolor después de que Woody la mordiera en el labio. Siguió jugando un rato y después se dio la vuelta para chuparse la herida moviendo todavía la cola y manteniendo su cara de juego. Constantemente, miraba por encima del hombro para ver si Woody la observaba y, cuando éste se daba la vuelta, giraba la cabeza a un lado, volvía a lamerse el labio y se lanzaba contra él como si no hubiera pasado nada. El juego de lucha continuó, pero no hubo más mordiscos. Una vez que terminaron de jugar, Sasha se tumbó, se rascó una oreja y se durmió. Un poco más tarde ese mismo día, después de que Woody se hubiera marchado ya, vi que Sasha se chupaba el labio y se estremecía de dolor. Cuando me acerqué a ella, me di cuenta de que tenía un profundo corte en el labio, a pesar de no haber permitido de ningún modo que Woody se diera cuenta de ello”. Goodall, J. & Bekoff, M.: *Los diez mandamientos. Para compartir el planeta con los animales que amamos*, ed. cit., p. 33

ser puesto en relación con aquel, deteniéndose fundamentalmente en aquellos autores más insospechados, por haberse declarado críticos con el filósofo instaurador del paradigma del sujeto moderno. Ubicar ahí el comienzo del pensamiento es incardinarlo en algún lugar más allá del surgimiento del *yo moderno* de estirpe cartesiana, un *yo* ya situado, aislado, y bien ataviado, entre otros, con los ropajes de la moral. En suma, el *yo*, que pretende ser lo originario y fundante de las certezas sobre el hombre y el mundo, en su esencia quizá no sea sino el vestido, no lo profundo, sino lo más superficial, un complemento más de la máscara.<sup>269</sup>

Tengo prisa por cubrir la obscenidad del acontecimiento, en una palabra, cubrirme a mí mismo. Un solo pensamiento me tiene entonces en vilo: volverme a vestir, por poco que sea o, lo que viene a ser lo mismo, huir, como si yo me expulsara a mí mismo de la habitación. Y de morderme entonces la lengua, en el momento en que me pregunto “¿Quién?” ¿Pero, quién, por lo tanto? Puesto que ya no sé entonces (a) quién estoy si(gui)endo o a quién expulso, quién me sigue o quién me expulsa. Quién va antes y quién va detrás de quién. Ya no sé por dónde empezar. Locura: “*We’re all mad here. I’m mad. You’re mad.*” Ya no sé responder, ni responder siquiera de la cuestión que me ordena o que me pregunta (a) quién estoy si(gui)endo o tras quién estoy si(gui)endo y sigo así corriendo.<sup>270</sup>

Como vamos viendo, la cuestión animal no puede desligarse de esa otra cuestión más manida en la que se focalizó la filosofía desde el giro de Sócrates, pero no por eso más desembrozada: la pregunta por el hombre. Derrida analizará el vínculo entre ambas cuestiones, pero lejos de partir de su concepto, de su idealización, de lo que hasta ahora se haya podido reflexionar al respecto en el marco cultural de Occidente, arrancará su itinerario desde una situación atípica, por cuanto se dirigirá la pregunta directamente a él mismo,<sup>271</sup> después de desplegar una batería de interrogantes acerca del animal recogidas al final del capítulo *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

El animal en general ¿qué es? ¿Qué quiere decir eso? ¿Quién es? ¿A qué corresponde eso? ¿A quién? ¿Quién responde a quién? ¿Quién responde al nombre común, general y

---

<sup>269</sup> Otra forma de haber abordado la cuestión podría ser a través del vestido, desplegando las posibilidades de tratar al vestido como una frontera, y por ello aplicarle toda la lógica del paso de las fronteras: La piel como vestido más originario y el vestido como piel de animal (la piel de los animales forma parte con mucha frecuencia de los vestidos con los que el hombre cubre su “desnudez”).

<sup>270</sup> *Op. cit.*, p. 25.

<sup>271</sup> Destacamos aquí el comentario de José María Ripalda en relación a esta circunstancia que será una de las señas de identidad de Derrida: “[...] una característica específica de la filosofía de Derrida es que se presenta como idiosincrásica, en primera persona, sin el aura que tradicionalmente protege al filósofo. No es una conceptualidad el lugar expreso de su filosofía, sino las operaciones textuales de un individuo constantemente irreplicable, es decir, no tomado a lo romántico como fundamento, por más inestable que sea emocionalmente. El filósofo pierde así la voz en *off* con que representaba al ser, al Espíritu, a lo numinoso y divino; es su voz la que vuelve sobre sí misma sin poder encontrarse; la reflexividad es incesante, pero está rota”. *Espectro de Jacques Derrida*, Archipiélago, cuadernos de la cultura, n° 75. pág. 13.

singular de lo que ellos denominan así tranquilamente el “animal”? ¿Quién responde? La referencia de lo que me concierne y me mira en nombre del animal cuando se recurre al nombre del animal: es lo que se trataría de exponer al desnudo, en la desnudez o el desamparo de quien dice, abriendo la página de una autobiografía, “he aquí quien soy”.

Pero yo ¿Quién soy?<sup>272</sup>

Así como abundan las preguntas sobre el hombre en la filosofía, las referidas a los animales llevan mucho tiempo en peligro de extinción, y cuando se plantean quien las responde es un apresurado hombre.<sup>273</sup> A través de estos interrogantes Derrida pretenderá evidenciar la ligereza con la que emitimos nuestras proposiciones ontológicas sobre los animales por el simple mérito de haberles conceptualizado inflexiblemente bajo un nombre, “el animal”. Mientras, y a la par, pretende subrayar la dificultad de responder a la manida pregunta de “quién soy”, pregunta que en todo caso, para Derrida, debe ser contestada desde la más exigente racionalidad, desde la desnudez, es decir desde la sinceridad radical del que dice exponerse al desnudo a través de una verdad desnuda, y que a falta de algo mejor dice “heme aquí quien soy”. Lejos por tanto de recurrir a un suplemento, a una prótesis, desde donde afianzar la *identidad*, la propuesta derridiana es la de partir desde el mostrarse sin nada.

Recuerda Derrida que, tal y como es aceptado comúnmente por la *doxa*, los animales no podrían responder a esta pregunta que inquiere acerca de su estatus ontológico, pregunta originaria de cualquier autobiografía, por el hecho general de estar privados de la capacidad de respuesta. Una respuesta exigente a la pregunta acerca del quién soy debería tener en cuenta la genealogía de aquel o aquella que la responde, aportando informaciones de su historia, pudiendo comenzar por una fecha y un lugar, mencionando a unos progenitores, incluir una topografía, una formación, unos gustos o aficiones, algunos sueños, algunos compañeros o compañeras imprescindibles para dar cuenta de la modulación de su individualidad, etc. Pero también podría considerar algunos aspectos más antro-po-científicos, que refieran la posición del hombre como especie en el reino animal, o del hombre-mujer individuo desplegado en un determinado contexto socio-cultural. En todo caso un acercamiento ontológico a nosotros mismos no es sencillo, y Derrida elevará a problemática la capacidad de los hombres de dar

---

<sup>272</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. cit., p. 68.

<sup>273</sup> Como ejemplo de estas prisas, podemos citar las de Descartes: “¿Qué creí entonces ser? Un hombre, naturalmente. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, puesto que se habría de investigar qué es animal y qué es racional, y así me deslizaría de un tema a varios más difíciles, y no me queda tiempo libre para gastarlo en sutilezas de este tipo.” Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., p. 36.



una contestación a esta pregunta, preguntándose acerca de cuáles serían los criterios por los que podría diferenciarse de forma meridiana entre una respuesta (que desde sí se subraya como libre y responsable) y una reacción a un sistema complejo de estímulos o de clichés culturales recibidos en herencia, y que funcionarían como una especie de prótesis óptica con la que más o menos pretendemos salir al paso para dar cuenta de nosotros mismos.

Acorde con su proceder filosófico de alumbrar allí donde la deconstrucción se da, Derrida se planteará si lo que el hombre se arroga a sí mismo como criterio diferenciador frente a los animales, se presenta de forma clara y pura, o si por el contrario *responde* más bien a una estratégica idealización, aquella determinación a la que aludía Heidegger, la cual, desde el momento en que es contestada desde un “yo soy...”, no puede evitar incluir los elementos habituales en una autobiografía, arriesgándose con ello a no ser más que una fabulación, una fabulación animal podría decirse, en todos los sentidos de este epíteto.

### 3.5 *Ser y seguir: différance de la ipseidad*

Aunque el “Pero yo ¿quién soy?” nos interpele desde Descartes, recogiendo la tradición socrática del “conócete a ti mismo”, y siendo interrogante principal al que la filosofía ha tratado de responder, Derrida nos insta a atender a la doble significación del *suis* francés, la cual se pierde en la traducción directa al castellano, en cuanto que primera persona del presente de indicativo del verbo ser y del verbo seguir:

[...] *qui suis-je?* o *que-suis je?* [“¿(A) quien estoy si(gui)endo?” o “¿qué estoy si(gui)endo?”]. La confusión de este equívoco seguiría siendo aquí intraducible para siempre, en lo que permanece pequeño, lo pequeño, la palabra pequeña que está en medio de esa proposición interrogativa con tres palabras a saber, el pequeño homónimo *suis* que, en la primera persona del presente de indicativo, conjuga más de un verbo, *être* (ser) y *suivre* (seguir): ¿(a) quién estoy si(gui)endo? “¿(A) quién (es al que) estoy si(gui)endo?”. Este pequeño, este pequeño que viene como tercero en discordia y hace de cópula, al decir “estoy si(gui)endo”, “que estoy si(gui)endo”, sin permitirnos ninguna garantía entre el sujeto y él mismo, entre el sujeto y su atributo. Incluso entre el sujeto y el objeto sobre el cual, literalmente, se encarniza o se engaña en el curso de una caza especular: ¿de dónde viene y a dónde va?<sup>274</sup>

Por lo tanto, cuestión de ser y cuestión de seguir, o de seguir y de ser, para dar cuenta del yo estoy si(gui)endo. La pregunta, al diseminarse en otras preguntas difiriendo la contestación, arruina la posibilidad de obtener respuesta directa y sencilla, esquivando así el

---

<sup>274</sup> *Op. cit.*, pp. 81-82.

riesgo de ser poco más que una reacción, como ocurriría si se contestase desde la determinación metafísica de una esencialidad. La jugosa semántica del verbo “seguir” adquirirá un carácter primordial en la reflexión derridiana, subrayando que “antes de la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir, de la persecución o de la seducción del otro, que sigo o que me sigue, que me sigue mientras yo lo o la sigo”.<sup>275</sup> Se da, por lo tanto, un desplazamiento de la pregunta por el ser, que no puede ser contestada haciendo abstracción de una situación que no es la estática del *Dasein*, del ser ahí, sino la del seguir ahí, y que habría quedado impensada y relegada en la analítica existencial.

Derrida rastreará las connotaciones seductoras, afines al engaño, que subyacen tras el *yo soy*, en cuanto que “astucia onto-lógica” que “esconde ya el interés transitivo, el seguir de un ‘estoy si(gui)endo’: estoy si(gui)endo (a) alguien distinto, soy seguido por alguien distinto, persigo un deseo o un proyecto, yo doy y a la vez me doy caza a mí mismo”<sup>276</sup>. Detrás de la simplicidad, de la pretendida desnuda confesión que aparentemente arranca en el *yo soy* (según resuena en lengua francesa), Derrida avista las enjundiosas connotaciones que introduce el verbo *seguir*:

¿Qué significa “seguir”, “seguirá”, “continuará”, “proseguir”, incluso “perseguir”? ¿Qué hacemos cuando seguimos? ¿Qué hago cuando sigo? ¿Cuándo voy tras alguien o algo, tras un animal que algunos consideran un algo que no es necesariamente un alguien? ¿Qué quiere decir “ir tras”? Esta andadura que proseguimos deberá parecerse a la de un animal que trata de encontrar algo o trata de escapar.<sup>277</sup>

Cabe resaltar el gran interés de la dimensión temporal e histórica que se introduce con la significación del verbo seguir, imprescindible también en las explicaciones biológicas<sup>278</sup> en el estudio del mundo de los animales, frente a la nula relevancia en la aproximación físico-química. Seguir es devenir, recorrer, vivir, *destinerrare*, sobrevivir en última instancia a la vista de los acechos que nos amenazan a los seres vivos. Seguir antes de ser, ¿estamos ante un sobrepujamiento de la pregunta por el ser atendiendo a la diferencia ontológica? ¿Qué es el seguir si no un ser desplegado en el tiempo y en el espacio, es decir irremediamente diseminándose? Estas indagaciones pueden situarnos ante algo similar a los merodeos de un animal al acecho o en predisposición de fuga, nos dirá Derrida. El cazador en sus

---

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>277</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>278</sup> Véase, por ejemplo, Mayr, E.: *Por qué es única la biología*, ed. cit., pp. 50-52.

persecuciones proyecta sus interrogantes para dominar aquello que (per)sigue, pero no puede evitar los efectos colaterales del *yo soy*. “No hay que excluir que el mismo ser vivo sea a la vez seguidor y seguido, cazador que se sabe cazado, seductor y seducido, perseguidor y acosado”<sup>279</sup>, siendo como las dos fuerzas de una misma estrategia, del mismo movimiento incluso conjugándose en el mismo animal y en el mismo momento.

Recordemos que la cuestión le surgirá en primer lugar a raíz de verse *visto desnudo* por un animal –como si nuestra identidad estuviese en las ropas (presentes), o al menos en no vernos desnudos–, y que nunca es (no puede serlo, nos dirá) contestada de forma precisa. Para Derrida es evidente que la cuestión del sujeto se encuentra, en el fondo, en la médula de todo discurso sobre la cuestión animal, como si físicamente éste incluso se ubicase en las médulas de los huesos del animal. En “*Hay que comer*” o *el cálculo del sujeto*,<sup>280</sup> entrevista en el que aborda el problema del sujeto, resaltando sus reservas para seguir hablando de “sujeto” o de “subjetividad”, y prefiriendo en su lugar referirse a “efectos de subjetividad”, dado que el discurso sobre el sujeto continúa ligando la subjetividad del hombre, Derrida vendrá a decir que “No se trata entonces de oponer a esta enorme multiplicidad de discursos tradicionales sobre el hombre, el animal, la planta, o la piedra, otro discurso sobre las mismas ‘cosas’, sino de analizar sin fin y en sus intereses toda la maquinaria conceptual que ha permitido hablar de ‘sujeto’ hasta aquí... Eso explica el nerviosismo o la crispación de aquellos que desean mantener todos esos temas, todas esas ‘palabras’ (el ‘hombre’, el ‘sujeto’, etc.), al abrigo de toda pregunta y manipulan la sospecha ético-política con respecto a la deconstrucción”.<sup>281</sup> Denunciará por tanto las precauciones que se toman para obviar cualquier problematización de estos términos, como si de proteger una axiomática se tratase.

¿Y cómo predisponerse a desbrozar la cuestión del “quién soy” sin recurrir a la genealogía? ¿Es preferible para dar cuenta de sí mismo el recurso a la confesión o el recurso a la biografía? De una parte, al hablar del animal, Derrida sabe que en cierta medida también habla de él mismo, en cuanto que hombre animal (animalhombre podría decirse), tal y como se recoge en una de las significaciones del *suis*, “el animal que luego *estoy siendo*”, mientras

---

<sup>279</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 72.

<sup>280</sup> Quizá sea necesario mantener una referencia al sujeto o mejor dicho a “efectos de subjetividad”, generados por situaciones insoslayables de cálculo, sostendrá Derrida en *Hay que comer*” o *el cálculo del sujeto*. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini, en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Disponible en la red: edición digital de Derrida en castellano.

<sup>281</sup> *Ibid.*

que por otra, y a la vez, el animal es algo que se sigue, se trata de algo que temporalmente va antes que él, antes que cualquier hombre, o/y que se persigue, en cuanto algo de sumo interés intelectual, y que se nos escapa, y que por lo tanto *no* se tiene, como lo otro, otro que “nos mira”, que nos sorprende desnudos, e incomodándonos (re-desnudándonos), nos lleva a la cuestión acerca del “*quién soy*”.

Pero cómo contestar al ¿quién soy? ¿Qué hay tras esa declaración de alguien que se expone a los demás a través de palabras referidas a lo que entiende es su yo? ¿No es esto lo que la filosofía se ha otorgado como objeto de su quehacer?

¿Hay, y en particular en la historia del discurso, incluso del devenir-literatura del discurso, una autobiografía más antigua e intacta que toda confesión, un relato de sí limpio de toda confesión y, por lo tanto, de todo lenguaje redentor en el horizonte de una salvación como liberación?<sup>282</sup>

Hemos de retroceder hasta el tiempo de la “caída”. Desde el Génesis, el hombre “grita sus nombres a los animales *antes* de la caída, desnudo, pero antes de haber tenido vergüenza de su desnudez”<sup>283</sup>, y es ahí a donde Derrida querrá llegar para cuestionarse si, antes del mal y de los males, es posible hablar del animal, si podemos “aproximarnos al animal y desde el animal vernos vistos desnudos”<sup>284</sup>, en esos tiempos en los que podría hablarse de autobiografía y no de confesión, en los que el hombre estaría en condiciones de referirse a sí mismo con “un relato de sí limpio de toda confesión y, por lo tanto, de todo lenguaje redentor en el horizonte de una salvación como liberación”. ¿Es posible, por lo tanto, hablar de los animales, del animal que luego estoy si(gui)endo desde otro tiempo que no sea el de la confesión, el de la redención, en definitiva el de la historia?, ¿es posible una autobiografía que preceda al momento de la caída con la que poder aproximarme a ese animal de también antes de la caída? “¿Hay –dirá Derrida– desde esos tiempos, lugar y sentido para una autobiografía anterior al pecado original y a todas las religiones del libro?”<sup>285</sup>

La incertidumbre surge al reflexionar sobre si una autobiografía puede provenir de la confesión que ha configurado nuestra subjetividad a través de inmensas figuras como Agustín y Rousseau; ¿podemos ya hablar de lo otro de antes de la caída, y encontraremos, por lo tanto, forma de responder a la pregunta de la especularidad antes dejada abierta? Se trata de ahondar

---

<sup>282</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 37.

<sup>283</sup> *Op. cit.*, p. 36.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>285</sup> *Ibid.*

en esa “estructura fenomenológica mínima” desde la que pueda germinar ese pensar los animales, y quizá el paso del *quién soy* al *Pero yo ¿(a) quién estoy si(gui)endo?* o *¿qué estoy si(gui)endo?* pueda efectivamente dar cuenta con mayor justicia de la complejidad que nos configura en cuanto seres vivos, lo que nos predispondría a una apertura a otro pensamiento de esos otros seres vivos a los que nos referimos con el nombre del animal.

El animal que luego estoy si(gui)endo, rastreando y que encuentra huellas ¿quién es? ¿Habla? ¿Habla francés? Imaginémoslo firmando una declaración, una huella entre otras, en primera persona, “yo”, “yo soy”. Esta huella ya sería la prenda o el compromiso, la promesa de un discurso del método autobiográfico. [...] Lo auto-bio-gráfico se debe al hecho de que la simple instancia del “yo” o del *autos* no se plantea como tal más que en cuanto signo de vida, de vida en presencia, manifestación de vida en presencia [...]. Analizamos aquí ese signo de vida dentro de la estructura misma de la auto-posición del yo o de la *ipseidad* (aunque esa auto-posición no sea una enunciación discursiva o temática). En la estructura fenomenológica mínima, en el simple aparecer del “yo” en general es donde situamos la huella de esta manifestación de sí, de esta auto-presentación como presente viviente, esta prenda autobiográfica.<sup>286</sup>

Esta auto-presentación como presente viviente, que en el hombre puede dar lugar a ciertas ilusiones de esencialidad reforzadas de “interpretaciones filosóficas abusivas”<sup>287</sup>, debe concernirnos, y siempre con las imprescindibles precauciones para mantener la tensión necesaria con la que evitar caer en fáciles interpretaciones antropocéntricas, puede ser la base para pensar los animales, en cuanto “signo de vida dentro de la estructura misma de la auto-posición del yo o de la *ipseidad*”. Y en consecuencia, con su más o menos complejidad histórica, con su autobiografía, a la cual por otro lado nos sería imposible acceder por el escollo de una quimérica traducción.

Nos interesa aquí destacar cómo para Derrida, si algo caracteriza a la filosofía, especialmente desde que, siguiendo a Heidegger, intenta ir más allá de la metafísica, sería la utilización de metáforas que aluden al desplazamiento, al movimiento, al estar siempre en camino. Este movimiento nunca es lineal sino al contrario, estaría caracterizado por la circularidad, por la vuelta sobre los mismos pasos, sobre las mismas huellas, configurando una senda:

Por consiguiente, para acceder a la esencia propia de la filosofía, que no es ni la ciencia ni el arte, ni la religión, damos vueltas en redondo, de forma o bien circular o bien especular,

---

<sup>286</sup> *Op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>287</sup> *Ibid.*

somos remitidos a nosotros mismos, somos remitidos a nuestro propio punto de partida, caminamos sobre nuestros propios pasos, damos vueltas en redondo como en una isla.<sup>288</sup>

En la lectura paralela del seminario de Heidegger y la novela *Robinson Crusoe*, Derrida, y no sin antes recordar las extremas diferencias que existen entre ambos, destacaría la relevancia que tiene el cuerpo, tanto en el filósofo como en el personaje novelesco, especialmente el que el cuerpo se desplace virtualmente o realmente desde un lugar a otro. En ambos casos el movimiento, sea metafórico o limitado a los pasos que puedan darse sobre la tarima de un aula, o sea real en plena naturaleza, aunque en ficción, como en el caso del náufrago en su isla de la desesperación, está profundamente marcado por la necesidad de encontrar una orientación “¿dónde ir?”, “¿adónde dirigirse?”, “¿cómo avanzar?”, “¿cómo proceder?”, “¿cómo progresar?”, “¿con qué paso?”, destacando con ello la inevitable remisión a la corporalidad, a la que por lo demás ni Heidegger ni Robinson le habrían dedicado muchas atenciones.

[...] preocupación que, en un lugar y desde un lugar determinado a un lugar no determinado, implica el movimiento del cuerpo de forma metafórica o literal, y con una metáfora de la que nos preguntamos a qué sentido propio del cuerpo remite, a qué tiempo y qué espacio: preocupación que implica por consiguiente el cuerpo propio de un preguntador que camina, de una cuestión en marcha y que *va*, que va y viene, y que corre siempre el riesgo de volver, de dar vueltas en redondo, de ser remitido a sus propios pasos.<sup>289</sup>

Derrida pretende destacar el aspecto corporal y móvil del pensamiento, y con ello la necesidad de orientación de ese pensamiento en un espacio más o menos amplio, más o menos mundano, como sacando al método cartesiano de su salón. Podría calificarse a este aspecto de primordial para reflexionar sobre lugares de encuentro con otros animales, a saber, en el movernos desde la corporalidad, el estar siempre como detrás de algo, en volver sobre nuestras huellas, una forma de reafirmarnos o de no arriesgar a perdernos. Pero también, esta característica del pensar como desplazamiento circular aludiría a una aporía propia del pensamiento: o bien a través del pensamiento nos perdemos, es decir dejamos de tener referencias con las que nos identificamos y que permiten que nos reconozcamos, o bien retornamos sobre nuestros pasos, remarcándolos con ello más, pero pagando el precio de un encierro. Para Derrida se trataría entonces de “evitar la aporía, es decir, *o bien o bien*: o bien

---

<sup>288</sup> Derrida, J.: *Seminario. La Bestia y el Soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 61.

<sup>289</sup> *Op. cit.*, p. 62.

no perderse o bien no dejarse encerrar”<sup>290</sup> consistiendo en los dos “riesgos de una andadura: errabundear perdiéndose o dejarse encerrar volviendo sobre nuestros pasos”.<sup>291</sup>

Pensar entonces en el filo de esa aporía, entre lo maquínico de la vuelta inevitable sobre nuestros pasos y el abrirse a la potencial experiencia de perderse allí por donde nunca hemos pasado. Diferencia ontológica, por tanto, entre el ser/estar, en cuanto reafirmación, en cuanto encerramiento, o el ser/seguir, en cuanto cuestionamiento, apertura con posibilidad de pérdida, riesgo de no saberse, de perder la orientación sobre el quién soy. ¿Nos perdemos con otro pensamiento de los animales? ¿Cómo orientarnos? ¿Volviendo sobre nuestros pasos, es decir reafirmándonos a riesgo de encerrarnos? ¿Pero, es ese el pensar que reclamamos? ¿No sería más bien cálculo, programación que reafirma? Y si es así, ¿dónde encontraría su lugar la responsabilidad, la respuesta que se supone debe diferenciarse de la reacción programada? son cuestiones que no habrán dejado de asediar a Derrida.

Decidirse es decidir una dirección, un sentido en el sentido topográfico de la orientación. [...] Pero sólo hay decisión allí donde, en un primer momento, no se sabe adónde ir. Cuando se conoce de antemano el camino, el mejor camino, cuando se conoce el mapa, cuando se sabe de antemano hacia dónde dirigir los pasos y hacia qué destino, no hay ni reflexión, ni deliberación, ni justificación que dar, ni pregunta, ni decisión, porque no hay indecisión alguna.<sup>292</sup>

Parece un mejor criterio para una mejor delimitación y comprensión de lo que es decidir, y sobre cómo puede diferenciarse de la mera respuesta que supuestamente es lo diferenciador del hombre del resto de los animales. Muchas de las supuestas decisiones que pensamos que toman los hombres, en realidad no lo serían por venir ya de una programación, y al contrario, muchas de las reacciones que atribuimos a los animales, en verdad, y por estar precedidas de un “no saber a dónde ir”, sí podrían reunir algunas de las condiciones que Derrida considera fundamentales para que la decisión se dé.

### ***3.6 Ecce animote: autobiografía, entre lo inmunitario y lo autoinmunitario***

La reprobación derridiana del olvido de las profundas disimilitudes que caracterizan las diversas formas de vida de los animales al abusar del término “el animal”, quizás la recusación más clamorosa que puede haber de la *diferencia*, y en ese sentido muy ejemplarizante del

---

<sup>290</sup> *Ibid.*.

<sup>291</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>292</sup> *Op. cit.*, p. 73.

proceder metafísico, será paralela a la declaración de la importancia que van teniendo los animales en sus textos a medida que estos son más autobiográficos.

Los animales me miran y me conciernen. Con o sin figura, precisamente, se multiplican, me saltan cada vez más salvajemente a la cara a medida que mis textos parecen tornarse, eso querrían hacerme creer, cada vez más “autobiográficos”.<sup>293</sup>

Una autobiografía que encontrará, en su desnudez, a los animales que, siendo, seguimos, lo que nos situaría “en la obligación de cruzar el animal con la autobiografía”, aludiendo a la necesidad de pensarnos con los animales, o de aunar un pensamiento de los animales con un pensamiento de nosotros mismos. Pensar los animales en Jacques Derrida es, obviamente, también pensarnos a nosotros mismos.

Confieso así la vieja obsesión de un bestiario personal y un poco paradisíaco. Dicha obsesión se anunció muy pronto: proyecto loco de convertir todo lo que se piensa o se escribe en zoosfera, el sueño de una hospitalidad absoluta o de una apropiación infinita. ¿Cómo acoger o liberar tantos *animotes* en mí? ¿En mí, para mí, como yo?

[...] Antes del bestiario fabuloso me habré otorgado una horda de animales, más bien, en el bosque de mis propios signos y las memorias de mis memorias. He pensado en semejante compañía desde siempre, sin duda, mucho antes de la visitación de innumerables animales que superpueblan ahora mis textos.<sup>294</sup>

El doble juego que opera en la escritura que de sí mismo realiza el ser vivo, la autobiografía, como quiera que ésta pueda ser establecida, atañe por un lado a cierta soteriología, en cuanto ejercicio de búsqueda de salvación mediante la concreción de un poso que pueda ser recordado. Pero por otro lado ese poso puede adquirir la densidad óptica de lo irreal, de lo ficticio, se sepa o no, condicionando (programando, mecanizando) lo que quede por vivir. La autobiografía, “la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto-infección”<sup>295</sup>, a la que Derrida se refiere como “memoria o archivo de lo vivo”<sup>296</sup>, se transforma en “movimiento inmunitario”, y como tal de “la salvación, de salvamento, y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta”<sup>297</sup>. Pero siempre a riesgo de convertirse en auto-inmunitario, al igual que “toda ipseidad, todo movimiento automático, automóvil, autónomo,

---

<sup>293</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., p. 52.

<sup>294</sup> *Op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>295</sup> *Op. cit.*, p. 65.

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Ibid.*



autorreferencial”<sup>298</sup>. La amenaza entonces viene del lado de la fabulación, la de la prótesis, la de la tergiversación, y para Derrida “Nada corre el riesgo de resultar tan emponzoñador como una autobiografía, emponzoñador para sí, en primer lugar, auto-infeccioso para el presunto firmante así auto-afectado”<sup>299</sup>.

Movimiento inmunitario, entonces, que corre el riesgo de derivar en auto inmunitario, y por lo tanto destructivo con la propia ipseidad viva. ¿Es una falsa promesa de inmortalidad el distinguirse de los otros animales? ¿Se trata de un gesto a la desesperada de efectivamente creerse únicos y elegidos?

*Ecce animote*<sup>300</sup>, este es el anuncio cuya huella, en cierto modo, rastreo, a título de animal autobiográfico, en respuesta aventurada, fabulosa o quimérica a la pregunta “Pero yo, ¿quién soy?” que he apostado por tratar como la pregunta del animal autobiográfico.<sup>301</sup>

Con esta referencia a la autobiografía, a una especie de auto-conceptualización, a la idealización de la propia vida en su historicidad que pretende atisbar quién se es, Derrida trata de recordar cómo el género denominado autobiográfico no es extraño a los propios filósofos, habiendo sido cultivado por ilustres representantes de entre ellos. El cómo los pensadores se han referido a sí mismos, y el papel que han jugado en sus autobiografías los animales, será una cuestión a la que Derrida habrá profesado gran interés, atendiendo al doble gesto que caracteriza a este género, en cuanto inmunitario y auto-inmunitario.

No sería difícil encontrar la declaración del firmante de una autobiografía, mediante la cual manifestase que presenta su verdad completamente desnuda, algo así como: “Expongo mi desnudez sin pudor, diría aquel, nombrándose y respondiendo de su nombre”<sup>302</sup>. Exponerse desnudo viene a entenderse en el contexto autobiográfico como gesto y prueba de absoluta sinceridad en aquello que se va a reseñar, sin ocultar ni tergiversar nada por parte del que escribe, y menos que nada aquellos episodios que puedan tenerse por indecorosos. No obstante la pureza de esta intencionalidad no puede sino suscitar dudas:

---

<sup>298</sup> *Ibid.*

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Animote*: adaptación al castellano del término que propone Derrida en lugar de “el animal”, con el que pretende condensar una mezcla heterogénea de tres partes: el plural de animales en el singular general, la palabra, mot(e), y el acceso a un pensamiento que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra que no sea como una privación. Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., pp. 64-66.

<sup>301</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>302</sup> *Op. cit.*, p. 67.

[...] la propia repetición lleva implícita en sí un doble deseo paradójico: el de la ceniza, la destrucción total, el borramiento siquiera del propio borrarse de la huella, la desaparición sin resto y, por otra parte, la necesidad inevitable de guardar algo en la memoria, de guardarlo todo sin que nada se pierda, llevar la copia, el archivo hasta lo impensable, ser consecuentes con la repetición no en su faceta de destrucción de cualquier identidad y mismidad, sino en su vertiente conservadora: lo que se repite en cierto modo se archiva, pasa a la memoria<sup>303</sup>.

Escepticismo por tanto respecto a la posibilidad de poder mostrarse *tal cual se es*, porque no hay ningún *tal cual se es* que mostrar, por mucho que nos desnudemos, ninguna esencialidad, ni genérica ni individual, surgirá para dar cuenta de nuestras huellas, del resto, de la ceniza de nuestros recuerdos. Y es precisamente eso lo que la desnudez, ese comienzo del pensar tal y como a ello se refiere Derrida, puede mostrarnos.

Derrida relaciona la técnica de la rueda, “como máquina circular, auto-hetero-afectiva”, con todo el discurso de la ipseidad, “con la posibilidad de la relación autoafectiva y autobiográfica”. Robinson re-inventa la rueda y re-inventa la plegaria, dos máquinas “automóviles y autoafectivas”. Ambos motivos los relacionará con la autodestrucción, con la autoinmunidad:

Se trata del motivo de la autodestrucción que, generalizando y formalizando su utilización, también llamo autoinmunitario, puesto que la autoinmunidad consiste para un cuerpo vivo en destruir por sí mismo, de forma enigmática, sus propias defensas inmunitarias, en autoafectarse, pues, de una forma irreprimiblemente maquinal y aparentemente espontánea, automática, con un mal que viene a destruir lo que se supone que protege contra el mal y la inmunidad.<sup>304</sup>

En Robinson se aprecia cómo opera este dispositivo en aquellos momentos de reflexión en los que percibe un poder autónomo y autodestructor, que actúa en y desde su interior, “una fuerza automática que le resulta más íntima que él mismo y que actúa de modo repetitivo”<sup>305</sup>. La lectura derridiana resaltará la existencia de “una suerte de lógica de la autodestrucción automática”<sup>306</sup> que subyace, organizándolo, todo el discurso de Robinson. Nos interesa aquí, en cuanto que un mecanismo similar puede operar en el interior del discurso filosófico del hombre, y por cuanto autodestrucción y deconstrucción pudieran tener en común, aunque, no obstante, la deconstrucción no sea equiparable a destrucción.

---

<sup>303</sup> de Peretti, C. y Vidarte, P.: *Derrida*, ed. cit., p. 41.

<sup>304</sup> Derrida, J. : *Seminario. La Bestia y el Soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 118.

<sup>305</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>306</sup> *Ibid.*

“¡Robin, Robin, Robin Crusoe, pobre Robin Crusoe! ¿Dónde estás, Robin Crusoe? ¿Dónde estás? ¿Dónde has estado?”. Quien con estas “palabras” sobresalta a Robinson Crusoe en medio de su sueño profundo no es sino el loro Pol.

La autoapelación, la autointerpelación le llega de afuera, del mundo, vuelve así desde afuera o desde el otro hacia él. Pero no deja de ser una autoapelación circular, pues procede de una suerte de mecanismo vivo que él ha producido, que él mismo ha montado, como un dispositivo cuasi técnico o protético, adiestrando al loro a hablar maquinalmente, para reenviarle, repitiéndolos ciegamente, sus palabras y su nombre. Se podría decir que toda autobiografía, toda ficción autobiográfica, incluso toda confesión escrita mediante la cual el autor se llama y se nombra a sí mismo, se presenta a través de ese dispositivo lingüístico y protético que es un libro, o un escrito, o una huella en general, por ejemplo el libro titulado Robinson Crusoe, que habla de él sin él, operando de ese modo, mediante una jugada tal que construye y deja en el mundo un artefacto que habla solo y llama solo al autor por su nombre, lo renombra en su renombre sin que el mismo autor tenga nada más que hacer, ni siquiera que vivir.<sup>307</sup>

Precisamente la referencia a nosotros mismos, a nuestra ipseidad, a lo que consideramos más auténtico, y lo que nos diferenciaría de los animales, puede ser vista como un constructo protésico, como un maquinismo. Un artificio que, por otro lado, es conceptualizado como lo autoinmunitario, como lo que nos defiende contra lo otro de nosotros mismos que viene a distorsionarnos en nuestra idealidad, al precio de destruirlo, sin que tenga “nada más que hacer, ni siquiera que vivir”.

Más allá de las relaciones de causalidad o de inducción, pienso más bien en una configuración estructural, a la vez histórica y genética donde ninguna de esas posibilidades se separa y donde todo lo que puede ocurrir al *autós* es indisociable de lo que sucede *en el mundo* a través de la protetización de una ipseidad que a la vez hiende la ipseidad, la disloca y la inscribe fuera de ella *en el mundo*, siendo justamente el mundo aquello que no se puede reducir aquí, lo mismo que no se puede reducir la *techné*, ni reducirla a una *physis* pura.<sup>308</sup>

Se aprecia un paralelismo con lo indicado por algunos biólogos que intentan superar la dicotomía entre enfatizar el determinismo de la genética o por el contrario la influencia del

---

<sup>307</sup> *Op. cit.*, p. 122.

<sup>308</sup> *Op. cit.*, p. 124.

ambiente, apelando a una causalidad dual de los procesos biológicos entre los genes y ambiente, a la que ya nos referimos en la primera parte.

Por consiguiente, la cuestión es en efecto la del mundo. La rueda no sólo es una máquina técnica, sino que está en el mundo, está fuera de la interioridad consciente del *ipse*, y lo que yo quiero decir es que no hay ipseidad sin esa proteticidad en el mundo, con todas las oportunidades y todas las amenazas que ésta constituye para la ipseidad que puede así construirse, pero igualmente, y por eso mismo, de un modo indisoluble, destruirse.<sup>309</sup>

### 3.7 El “yo” y el “animal”

Al adentrarnos en indagaciones acerca de las posibilidades de que pueda darse una escritura de sí, teniendo en cuenta las amenazas que la acechan, Derrida resaltaré las zonas de intersección que pueden identificarse entre la palabra “yo” y la palabra “animal”.

Resulta que entre la palabra “yo” y la palabra “animal”, hay toda clase de cruces significativos. Son a la vez funcionales y referenciales, gramaticales y semánticos. Dos singulares generales, en primer lugar: el “yo” y el “animal”, designan en singular, precedidos de un artículo definido, una generalidad indeterminada. El “yo” es cualquiera, “yo” soy cualquiera y cualquiera debe poder decir “yo” para referirse a sí mismo, a su propia singularidad. Quienquiera que dice “yo” o se aprehende o se plantea como “yo” es un ser vivo animal.<sup>310</sup>

Nuevo cruce, por tanto, entre “el animal” y “el yo”, entre el pensamiento de lo humano y el del pensamiento de lo animal, en esta ocasión desde la consideración en ambos casos en cuanto generalidad indeterminada. Este cruce se da irremediamente en quien dice “yo”, puesto quien lo dice es un ser vivo animal. Pero por otro lado, cualquier ser vivo animal, por definición y en cuanto que se diferencia de lo “puramente físico-químico, inerte o cadavérico”<sup>311</sup>, presenta unas características estructurales que recuerdan al “yo”, como “sensibilidad, irritabilidad y auto-motricidad, espontaneidad apta para moverse, para organizarse y afectarse ella misma, para marcarse ella misma, trazarse y afectarse con huellas de sí”<sup>312</sup>. Incluso, antes de plantearse si puede o no enunciarlo como tal, y antes “de la temática discursiva de un enunciado o de un *ego cogito*, incluso de un *cogito ergo sum*”<sup>313</sup>, de todos los constructos filosóficos con los que el hombre se ha referido a sí mismo, para Derrida “esta

---

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, ed. cit., pp. 66-67.

<sup>311</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*

automotricidad como auto-afección y relación consigo, es el carácter que se le reconoce al ser vivo y a la animalidad en general.”<sup>314</sup>

¿Puede sostenerse, entonces, el abismo que se da por hecho entre esta relación consigo mismo que podría extenderse a cualquier ser vivo animal y el “yo” tal y como se entiende en expresiones filosóficas como el “yo pienso”? Los problemas no harían más que comenzar:

Pero empiezan ahí donde se le otorga a la esencia del ser vivo, al animal en general, esta aptitud para *ser él mismo*, esta aptitud para ser sí mismo y, por tanto, esta aptitud para ser capaz de afectarse a sí mismo, con su propio movimiento, de afectarse con huellas de sí mismo y, por lo tanto, autobiografarse, de alguna manera.<sup>315</sup>

No parece que haya dificultad en estar de acuerdo con esto, “Nadie ha negado nunca al animal ese poder de rastrearse o de trazarse o de volver a trazar un camino de sí”. Para Derrida el escollo se encuentra en la negación al animal del “poder de transformar esas huellas en lenguaje verbal”<sup>316</sup>, de que la capacidad de este rastrearse a sí mismo y volver sobre sus propias huellas tenga continuidad con un “interpelarse con preguntas y respuestas discursivas”<sup>317</sup>. Se trata por tanto de la diferencia entre la huella y el lenguaje verbal, del límite entre ambas, y de si ese límite es paralelo al establecido entre hombre y animal, si es que no es fundante del mismo. Sin embargo, Derrida nos invita a recurrir y detenernos en la noción de huella, para desde ahí dejar que el problema se nos presente desde otros ángulos.

El animal que luego estoy si(gui)endo, rastreando y que encuentra huellas ¿quién es? ¿Habla? ¿Habla francés? Imaginémoslo firmando una declaración, una huella entre otras, en primera persona, “yo”, “yo soy”. Esta huella ya sería la prenda o el compromiso, la promesa de un discurso del método autobiográfico. Sea pronunciado o no, expuesto como tal, tematizado, el “yo” siempre se plantea de forma autobiográfica. Se refiere a sí mismo, el “yo” se muestra, habla de sí como ser vivo, vivo en el presente, en el presente viviente, en el momento en que “yo” se dice, aunque ya fuese un muerto el que habla.<sup>318</sup>

La relevancia dada por Derrida al concepto huella en la elaboración de su crítica a la pretensión del hombre de dignificarse y elevarse por encima del resto de lo vivo por el mérito de poder decir yo, nos hace poner los “pies en la tierra”, y nuestro pensamiento en los pies, en

---

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> *Ibid.*

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> *Op. cit.*, pp. 72-73.

las extremidades de los otros animales que marcan sus huellas como gesto del aquí estoy, sin lenguaje alfabético, pero aquí estoy si(gui)endo.

Lo auto-bio-gráfico no tiene por qué acaecer a un “yo”, vivo o muerto, que vendría a hablar de sí. Lo auto-bio-gráfico se debe al hecho de que la simple instancia del “yo” o del *autos* no se plantea como tal más que en cuanto signo de vida, de vida en presencia, aunque aquello que, aquel o aquella que da entonces ese signo de vida haya pasado del lado de la muerte. [...] En la estructura fenomenológica mínima, en el simple aparecer del “yo” en general es donde situamos la huella de esta manifestación de sí, de esta auto-presentación como presente viviente, esta prenda autobiográfica, aunque ese trazar pueda dar lugar a una ilusión y a unas interpretaciones filosóficas abusivas, aunque no resulte nada contradictorio, sino todo lo contrario, con ese “yo estoy muerto”.<sup>319</sup>

¿Cómo puede ayudar esta deconstrucción de la esencialidad del hombre a otro acercamiento de los animales? Tal y como el análisis derridiano evidencia, la sobrepuja de la ipseidad humana, de su “autos”, con el resultado de un poder de yo compacto y diferenciador, se eleva sobre el resto del mundo animal, al que menoscaba como forma de reforzar su singularidad, su robinsonismo. Cuestionar ese yo, o al menos no ceder a una conceptualización que lo da por hecho por la simple razón de poder decir verbalmente el yo, apunta hacia eso impensado sobre lo que se ha erigido.

### ***3.8 La fábula humana***

Declino toda responsabilidad. Ya no respondo. Ya no respondo de lo que digo. Respondo que ya no respondo más. Si al menos fuese un género, a saber, un ejercicio provisto de todas las singularidades que puede garantizar una institución con varios siglos de antigüedad, la institución del género denominado “autobiografía”, podríais reconocerle inmediatamente a la autobiografía un mérito insigne: el de permitir a quien habla de sí refugiarse, con el fin de declinar cualquier responsabilidad y cualquier carga de la prueba, detrás de la autoridad artificial de un género, detrás del derecho de un género cuya pertenencia a la literatura, como bien sabemos, sigue siendo problemática. [...] Liberada de toda carga de la prueba, la autobiografía pura autoriza la veracidad o la mentira pero siempre de acuerdo con la escena de un testimonio, es decir, de un “os digo la verdad” sin pudor, en cueros y a pelo.<sup>320</sup>

¿Es el pudor de vernos desnudos el que nos impulsa al relato autobiográfico sobre nosotros mismos? ¿Por una falta, considerada ésta en su doble significación ontológica y moral, es decir de carencia por un lado y de sentimiento de culpa por el otro? ¿Echa en falta el hombre aquello con lo que artificiosamente se complementa a través de las más loables de

---

<sup>319</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>320</sup> *Op. cit.*, pp. 73-74.

entre sus actividades, como pueda ser la filosofía? ¿Le embarga algún sentimiento de culpabilidad por pensarse en esa falta? Pero entonces el acecho de lo auto inmunitario es insoslayable.

No voy a confesar una falta, voy a confesar una vergüenza sin falta aparente, la vergüenza de avergonzarme de la vergüenza, hasta el infinito, la posible falta que consiste en avergonzarse de una falta que nunca sabré si es tal.<sup>321</sup>

El vernos súbita y violentamente en el medio del mundo, como fuera de nuestra isla, sorprendidos por un sentimiento de cierta indefensión que nos asedia, dudando de los privilegios que podría otorgarnos una indumentaria por mínima que fuese, metáfora de la cultura que nos ha imbuido un fabuloso sentimiento de superioridad sobre el resto de formas de lo vivo, puede llegar a resquebrajar los convencimientos más arraigados en el pensamiento filosófico dominante y dominador.

Me estremece entonces un movimiento de vergüenza, de incomodidad y de pudor: deseo de ir enseguida a vestirme, incluso de volverme de espaldas para que ese gato no me vea desnudo, más concretamente pues, de frente y con el sexo así expuesto.<sup>322</sup>

Necesidad por tanto de decir quién soy ante los otros (el gato y un tercero, más si se trata de una mujer), de mostrarme como yo, de exteriorizar el trazo que como viviente sigo y soy, la diferencia de huellas que me constituye y me deconstruye en un doble juego inseparable.

Y el “yo” que aquí os habla se atreve pues a mostrarse, firma su presentación de sí mismo presentándose como un hombre, un ser vivo de sexo masculino, aunque lo haga con todas las precauciones que se imponen, conservando un agudo sentido de la inestable complejidad que cree que debe recordar y reivindicar en cada ocasión, sospechando incluso que una autobiografía consecuente no puede no afectar a esa seguridad del “soy un hombre”, “soy una mujer”, soy una mujer que también es un hombre.<sup>323</sup>

Se apela a una complejidad del *yo* a la que no debe renunciarse, exigiéndonos permanecer vigilantes para no ceder a su fácil simplificación, a contarse una fábula, “conservando un agudo sentido de la inestable complejidad que cree que debe recordar y reivindicar en cada ocasión”. Más adelante nos detendremos en la importancia que la fabulación acerca de los animales, otra forma de no pensarlos, ha tenido en la filosofía política.

---

<sup>321</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>322</sup> *Op. cit.*, p. 75.

<sup>323</sup> *Ibid.*

El exigente acercamiento que nos propone Derrida al yo multiplicado, diferido, diseminado, o a su equivalente en el nombre, que desbarataría las ansias de un encuentro con su pretendida esencialidad, queda certeramente reflejado en estas líneas en las que Derrida se refiere al personaje literario de Robinson Crusoe:

El relato titulado Robinson Crusoe y, dentro de él, el personaje y el narrador, el autor del diario y el personaje que el autor del diario autobiográfico pone en escena son todos ellos diferentes, distintos entre sí, pero todos ellos son nombrados con el mismo nombre “Robinson Crusoe” y, en cuanto tales, todos ellos son muertos vivos, son enterrados y engullidos totalmente vivos con regularidad. Pero, evidentemente, dado que morir estando vivo, en presente, no puede presentarse nunca de un modo efectivo; dado que no se puede presentemente estar muerto, morir y verse morir, morir estando vivo; dado que no se puede estar a la vez vivo y muerto, el morir estando vivo no puede ser sino una virtualidad fantasmática, una ficción, si quieren ustedes, pero esa virtualidad ficticia o fantasmática no disminuye en modo alguno la omnipotencia efectiva de lo que se presenta así al fantasma, omnipotencia que ya no lo abandona, no lo abandona nunca, y organiza y rige el todo de lo que denominamos la vida y la muerte, la vida la muerte.<sup>324</sup>

La omnipotencia fantasmagórica, perteneciente a un “más allá de la oposición entre ser y no ser, vida y muerte, realidad y ficción o virtualidad fantasmática”<sup>325</sup> resulta capaz de regir el pensamiento de la vida y de la muerte, y en cuanto autobiografía ficcional, en cuanto espectro, organiza el pensamiento acerca de los otros animales. Esta fabulación puede pensarse en sus efectos maquínicos, como un suplemento, un dispositivo o prótesis del cual será ya difícil despojarnos, incluso en el mismo intento de mostrarnos desnudos a través de ese género denominado autobiografía.

“Cada vez que trazamos una huella”, dirá Derrida, inconsciente o deliberadamente, “pues bien, esa maquinalidad confía virtualmente la huella a la per-vivencia en la cual la oposición entre lo vivo y lo muerto pierde y debe perder toda pertinencia, todo filo cortante”<sup>326</sup>. De esta forma la huella viene a cuestionar la frontera nítida entre la vida y la muerte, acentuando la necesidad de meditar acerca de eso que no sería ni lo uno ni lo otro, es decir la supervivencia más allá de mí.

Ello comienza por la pervivencia. Y ahí es donde hay algo otro que dispone de mí, ahí es donde todo yo está sin defensa. Eso es el yo, eso es lo que yo soy, lo que el yo es, tanto si estoy como si no estoy ahí. El otro, los otros, es aquello mismo que me sobrevive, que está llamado a sobrevivirme y que yo llamo el otro en cuanto él está llamado de antemano, a

---

<sup>324</sup> Derrida, J.: *Seminario. La Bestia y el Soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 173.

<sup>325</sup> *Ibid.*

<sup>326</sup> *Op. cit.*, p. 174.



sobrevivirme, y es estructuralmente mi superviviente. No mi superviviente, sino el superviviente de mí, el *allá* más allá de mi vida.<sup>327</sup>

Todo yo queda indefenso ante ese “algo otro que dispone de mí” y que hará que algo de mí perviva, “el superviviente de mí”. No hay supervivencia sin el otro, no hay yo sin el otro que me sobrevivirá, una supervivencia que “es encantada desde la primera huella que presuntamente engendra la escritura de un libro”<sup>328</sup>, y que valdrá para “todo aquello con lo que está entretejido, de arriba abajo, el tejido de la existencia viva”<sup>329</sup>:

Tejido de pervivencia, como muerte en la vida o vida en la muerte, tejido que no vuelve a revestir una existencia más originaria, una vida o un cuerpo o un alma que existirían, desnudos, bajo esas ropas. Pues, por el contrario, aquellos están prendidos, de antemano sorprendidos, comprendidos, vestidos, viven y mueren, viven a muerte como lo indesenredable mismo de ese tejido.<sup>330</sup>

La amplitud del concepto de escritura, que remite en Derrida a una archiescritura, permite asimilar cualquier vida de un animal al capítulo de un interminable libro, un libro que ya no es un libro por estar continuamente escribiéndose. Pensarse entretejidos con lo otro, tejido del que no nos podemos desprender del todo, imposibilidad de una autobiografía, por tanto, que pretenda partir de la desnudez y contar una verdad desnuda, imposibilidad de pensarnos sin los otros, y menos que nada sin esos otros que son los animales, ese gato que mira a Derrida y ya está entretejiendo con su mirada y la de Derrida una nueva prenda que a su vez dejará una huella en su cuerpo desnudo, en sus cuerpos desnudos.

### ***3.9 Huella y différance en la configuración de la subjetividad***

Consideramos interesante aportar en este punto algunas teorías sobre la formación de la subjetividad que nos llegan desde la neurociencia, neurología y psicología, de la mano de uno de sus mayores expertos, Antonio Damasio, y que darían cierto soporte científico y material al discurso que aquí estamos siguiendo. Para Damasio “la base neuronal del yo”<sup>331</sup>, es decir el soporte material del yo en el sistema nervioso, arraiga en la “reactivación continua de dos

---

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> *Op. cit.*, p. 175.

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> Damasio, A.: *El error de Descartes*. Trad. castellana de J. Ros. Barcelona, Ediciones Destino, 2011, p. 321.

clases de representaciones”<sup>332</sup>. Por un lado se encontrarían los acontecimientos que han marcado la existencia de un individuo, su autobiografía, “sobre cuya base puede reconstruirse repetidamente una noción de identidad mediante la activación parcial en mapas sensoriales organizados topográficamente”<sup>333</sup>. En base a estas representaciones puede alzarse la definición de “nuestra persona”, y entre ellas podemos encontrar referencias a nuestras dedicaciones, gustos, con qué parte del mundo interaccionamos, etc. En resumen, dirá Damasio “la reactivación incesante de imágenes actualizadas acerca de nuestra identidad (una combinación de memorias del pasado y del futuro planeado) constituye una parte considerable del estado del yo, tal como yo lo entiendo”<sup>334</sup>.

El segundo grupo de representaciones consistiría en las “representaciones primordiales del cuerpo de un individuo”<sup>335</sup>, tanto las que remiten “al estado del cuerpo en general”<sup>336</sup>, como las que se refieren “al estado del cuerpo últimamente, inmediatamente antes de los procesos conducentes a la percepción del objeto X”<sup>337</sup>. Damasio subraya la importancia de este aspecto, “creo que la subjetividad depende en gran parte de los cambios que tienen lugar en el estado del cuerpo durante y después del procesamiento del objeto X”<sup>338</sup>. Se incluirían por ello “estados corporales de fondo y estados emocionales”<sup>339</sup>. La representación conjunta del cuerpo constituiría “la base para un ‘concepto’ del yo”, de la misma manera, dirá Damasio, “un conjunto de representaciones de forma, tamaño, color, textura y gusto pueden constituir la base para el concepto ‘naranja’”<sup>340</sup>. ¿Pero cómo se configuraría un “concepto básico del yo”? Este neurólogo nos dirá a partir de las “señales corporales tempranas” ocurridas tanto en la “evolución como en el desarrollo”: “este concepto básico proporcionó la referencia fundamental para todas las demás cosas que tuvieron lugar en el organismo, incluyendo los estados corporales actuales que se incorporaron continuamente al concepto del yo y que rápidamente se convirtieron en estados pasados”<sup>341</sup>. Esto implica un desajuste, un diferir, entre lo que nos ocurre en un momento determinado y a quien le ocurre si intentamos conceptualizarlo. Es decir, siguiendo el razonamiento de Damasio, sería imposible

---

<sup>332</sup> *Op. cit.*, p. 322.

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> *Ibid.*

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Op. cit.*, p. 323.

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> *Ibid.*

conceptualizar un yo presente, y a lo más que podríamos llegar es a decir: he aquí, desnudo, quien soy. “Lo que nos está pasando ahora le está pasando, en realidad, a un concepto del yo basado en el pasado, incluido el pasado que era actual hace tan solo un momento”<sup>342</sup>.

Para Damasio, el “estado del yo” es construido en cada momento “desde sus cimientos”, un estado que estaría caracterizado por la “evanescencia”, “reconstruyéndose de manera tan continua y consistente que el propietario nunca sabe que está siendo rehecho a menos que algo no funcione con este hacer de nuevo”<sup>343</sup>. Por tanto se refuerza desde este campo del saber la problematización hacia la que apunta Derrida entre la autobiografía contada por uno mismo, y que lindaría con la fábula, y lo que en realidad ha ido constituyendo nuestra vida, el yo que ha ido difiriendo. A nivel neuronal, continúa Damasio:

El sentimiento de fondo ahora, o el sentimiento de una emoción ahora, junto con las señales sensoriales no corporales ahora, le suceden al concepto de yo como ejemplificados en la actividad coordinada de múltiples regiones cerebrales. Pero nuestro yo, o mejor aún, nuestro “metayó” únicamente “se entera” de este “ahora” un instante después.<sup>344</sup>

¿Cómo surge la subjetividad entonces, o más derridianamente, cómo se formarían los efectos de subjetividad? “¿Por qué arte de birlibirloque una imagen del objeto X y un estado del yo, los cuales existen como activaciones momentáneas de representaciones organizadas topográficamente, generan la subjetividad que caracteriza nuestras experiencias?”<sup>345</sup> Para Damasio la cuestión estaría vinculada a la “creación por parte del cerebro de una descripción y de su despliegue imagético”<sup>346</sup>:

Cuando en las cortezas sensoriales iniciales se forman imágenes correspondientes a una entidad que se acaba de percibir (por ejemplo, una cara), el cerebro reacciona a estas imágenes. Ello ocurre porque señales que surgen de dichas imágenes son retransmitidas a varios núcleos subcorticales (por ejemplo la amígdala, el tálamo) y a múltiples regiones corticales; y porque estos núcleos y regiones corticales contienen disposiciones para responder a determinadas clases de señales.<sup>347</sup>

El resultado final, continuará Damasio, es que “las representaciones disposicionales en los núcleos y las regiones corticales se activan”, provocando en el estado del organismo una serie de cambios, los cuales a su vez “alteran momentáneamente la imagen del cuerpo” y con

---

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> *Op. cit.*, p. 324.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> *Ibid.*

ellos “perturban la ejemplificación actual del concepto del yo”. En definitiva, podemos concluir que el yo se encuentra en un estado de cambio continuo por su propia interacción en un medio que le suministra incesantemente imágenes que a su vez procesa y le transforman.

Respecto a la emergencia de la subjetividad, y nos acercamos a lo que más nos interesa en relación con nuestro tema, Damasio la explicará de la siguiente manera:

Considérese finalmente que todos los ingredientes que acabo de describir (un objeto que está siendo representado, un organismo que responde al objeto de representación, y un estado del yo en el proceso de cambio debido a la respuesta del organismo al objeto) se mantienen simultáneamente en la memoria funcional y se les presta atención, a todos a la vez o a uno tras otro en rápida interpolación, en las cortezas sensoriales iniciales. Propongo que la subjetividad emerge durante el último paso, cuando el cerebro está produciendo no sólo imágenes de un objeto, no sólo imágenes de las respuestas del organismo al objeto, sino un tercer tipo de imagen, el de un organismo en el acto de percibir un objeto y responder a él. Creo que la perspectiva subjetiva surge del contenido del tercer tipo de imagen.<sup>348</sup>

Por tanto, atendiendo a la diferente complejidad de los sistemas nerviosos que existen en el mundo de lo vivo, cabría suponer, sin forzar, que existan animales que dispongan de una estructura nerviosa mínima como para que en ellos emerja dicha perspectiva subjetiva. Según Damasio, para producir subjetividad se precisaría de un “dispositivo neuronal mínimo”<sup>349</sup> compuesto de “cortezas sensoriales iniciales (incluidas las somatosensoriales), regiones de asociación corticales sensoriales y motrices, y núcleos subcorticales (especialmente el tálamo y los ganglios basales) con propiedades de convergencia capaces de actuar como conjuntos de terceros.”<sup>350</sup>

Un aspecto fundamental, que vendría a cuestionar la asociación habitual entre lenguaje articulado y subjetividad, entre el yo y la capacidad de referenciarse a sí mismo mediante palabras, es el de que este dispositivo neuronal no precisa de la institución del lenguaje para concretarse. Para Damasio este “metayo”, tal y como lo supone, “es estrictamente no verbal”, sin que vea ninguna razón para no poder suponerlo en los otros animales:

En efecto, la visión de esta tercera entidad constituye, momento a momento, un documento narrativo no verbal de lo que está ocurriendo a estos protagonistas. La narración puede conseguirse sin lenguaje, empleando las herramientas representacionales elementales de los sistemas sensorial y motor en el espacio y en el tiempo. No veo ninguna razón por la que los animales sin lenguaje no puedan efectuar dichas narraciones.<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> *Op. cit.*, pp. 326 -327.

<sup>349</sup> *Op. cit.*, P. 327.

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> *Ibid.*

Si es cierto que los seres humanos dispondrían de una especie de “capacidades narrativas” de segundo orden, gracias a una herramienta tan sofisticada como el lenguaje humano, con las cuales podrían componer “narraciones verbales a partir de narraciones que no lo son” <sup>352</sup>, para Damasio, de aquí surgiría la forma de subjetividad refinada que nos sería propia. No obstante como vamos viendo, esa narración, esa autobiografía, no estará exenta de problemas y su fiabilidad para elevar a verbal lo imaginario ha quedado puesta en entredicho.

Por otro lado, si se pudiese entrever en esta puntualización una especie de añoranza de un “lo propio del hombre”, aunque ya no inmaculado, no sería difícil encontrar la existencia de narraciones de segundo orden en el mundo animal, que no sean narraciones verbales tal y como las entendemos en el hombre, pero que sí sugieran la existencia en su transmisión de una referencia a ese primer orden de narración visual. Tales podrían ser las señales de alerta que algunos animales traducen al resto de sus congéneres, como por ejemplo la amenaza de un depredador, o las señales a través de las que dan a conocer el estrado de su receptividad sexual. Si para Damasio el lenguaje no sería el origen del yo, pero sí podría ser el origen del “ego”, no sería difícil encontrar ejemplos de egos tremendamente fuertes en el mundo animal, especialmente en el de algunos primates, por lo que podríamos deducir que ya habría un lenguaje de segundo orden con el que darían a conocer, a través de su compacto yo, su estatus en la sociedad a la que pertenecen, como por ejemplo los machos alfa o machos dominantes en muchas sociedades de mamíferos.

Por otro lado, cómo evitar la sospecha de que, en la traducción de algunas imágenes, no puedan ser más efectivas otras formas de comunicación que no sea la verbal humana, como por ejemplo la emisión de ciertas sustancias químicas por el organismo que detecta un peligro, y que puedan ser captadas de una forma más directa e inequívoca por los destinatarios de dicha información a través del olfato.

### ***3.10 Insularidad del hombre***

Nos referiremos en este apartado a algunas reflexiones que surgen vinculadas a la excepcionalidad que el hombre se arroga, y bajo la que se considera por encima del resto de los entes del mundo, sin nada ni nadie a la par, y especialmente los que están más próximos, los

---

<sup>352</sup> *Ibid.*

otros animales. El abismo ontológico con el resto de los animales, extremadamente performativo, que desde tantos ámbitos culturales se ha supuesto o impuesto, presenta su correlato en el abismo ontológico con el resto de los congéneres, en armonía con el individualismo característico, por ejemplo, del entorno sociocultural en el que Daniel Defoe escribió su *Robinson Crusoe*. Hablaremos por tanto de la soledad.

En el seminario de Heidegger que ya hemos mencionado, intitulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica, Mundo, Finitud, Soledad*, y que fue profundamente analizado por Derrida, a su vez, en su seminario sobre *La bestia y el soberano*, la soledad tendrá una relevancia fundamental, siendo la característica genuina del hombre al quedar desarraigado de la naturaleza. Según las mitologías abrahámicas, el hombre fue creado al sexto día, un día por tanto para él solo, siendo el único de entre los seres creados que lo fue a imagen y semejanza de Dios. Testigo recogido por el pensamiento dominante y la secularización acontecida en la Modernidad, lo propio del hombre que venimos analizando y cuestionando en este trabajo, también podría ser resaltado en términos de *el hombre es el solo ser vivo que... tiene razón, religión, moralidad, el único que puede soñar, conceptualizar, que es capaz de la palabra, etc.* Al igual que Robinson Crusoe se sentía el único habitante de la isla, a pesar de que a ella también arribaban nativos desde islas aledañas, así como colonizadores o exploradores de otras culturas, parece que el hombre encuentra en la soledad uno de los rasgos esenciales de su existencia. Saberse solo, por otro lado, ya es saberse, ya es disponer de una idea de sí mismo, y no precisamente desprejuiciada.

Estoy solo, sola. Dice él o dice ella. Estoy solo, sola. Escuchemos esta frase completamente sola, seguida de un silencio inapelable o por un punto final. Estoy solo, sola. No estoy solo o sola para poder hacer esto o aquello, para decir esto o aquello, para vivir esto o aquello, sino que “estoy solo, sola”, absolutamente. “Estoy solo, sola” quiere decir, por lo demás, “soy” absoluto, es decir estoy absuelto, despegado o liberado de cualquier atadura, *absolutus*, exento de cualquier atadura, soy excepcional, incluso soberano.<sup>353</sup>

Con estas palabras da comienzo Derrida a una de sus sesiones del seminario aludido. El *él o ella* referido puede tratarse tanto de un individuo, como también podría ser proferida esa frase por alguien que hablase en nombre del hombre especie, de la humanidad en su conjunto. La búsqueda de una esencialidad en el hombre que lo distinga con nitidez de los otros animales pretendería dar cuenta y vendría a reforzar esa sensación de soledad del hombre en el planeta, en el universo, una vez que se considera *esencialmente* desgajado del resto de lo vivo. En

---

<sup>353</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 21.

cuanto especie única, el hombre puede considerarse como especie sola, y en cuanto la única que posee lenguaje, la *sola* especie que puede llegar a decirlo. Pero para pensarse solo, primero hay que *pensarse*, y con ello existir, luego de la mano de la soledad podríamos retrotraernos al *cogito* cartesiano como sobrepujamiento de esa capacidad de poder decir “estoy solo”, posibilitando el análisis de las similitudes y cruces entre un “pienso luego existo” y un “estoy solo, luego existo”, pues la soledad, la individualidad, la excepcionalidad del hombre es lo que también pone en negrita el conocido aserto cartesiano.

Pero dentro de los hombres, aquel que puede llegar a expresar con más justeza la sensación de soledad sin duda es el que ejerce el papel de soberano. Su propia excepcionalidad, justificada como marca de la divinidad otorgada por el soberano de todos los soberanos, Dios, le confiere esa particularidad de auténtica soledad frente al resto de integrantes de la comunidad sobre la que se alza y ejerce su poder. Uno frente a muchos. Y por otro lado, él sí que, indudablemente, está “absuelto, despegado, liberado de cualquier atadura”, puesto que aunque se le suponga una responsabilidad respecto a sus súbditos, sea en el régimen que sea, si algo perfila la estructura conceptual del soberano, siguiendo a Schmitt, es el poder de situarse al margen de la ley, gracias, al menos, a su excepcional capacidad para poder declarar el “estado de excepción”.

El soberano es/está solo en cuanto que es único, indivisible y excepcional, es el ser de excepción que, como dice Schmitt –y esta es su definición de soberano–, decide sobre la excepción y tiene el derecho excepcional a suspender el derecho, manteniéndose así, como las bestias y el hombre lobo, a su manera fuera de la ley, por encima de las leyes.<sup>354</sup>

Y, obviamente, subiendo un peldaño más en la escala de perfección como referíamos unas líneas más arriba, quien realmente podría decir que se encuentra solo es Dios, incluso después de haber creado el mundo con sus criaturas. La soledad aparece, por tanto, vinculada a cierto grado de perfección, como si en lugar de *la scala naturae* o gran cadena del ser, pudiésemos hablar de la gran cadena de la soledad.

Desde muchos discursos podría sostenerse que la posibilidad de sentir y expresar la sensación de soledad, exclusivamente le compete al hombre. Este sentimiento formaría parte de su esencialidad, y no es difícil poder sospechar lo que muchos filósofos suscribirían a propósito de si esta soledad pudiese ser sentida por otros animales. ¿Qué quiere decirse al proferir “estoy solo, estoy sola”? ¿Qué ocurre?, la soledad no podría expresarse sin una previa

---

<sup>354</sup> *Op. cit.*, p. 28.

delimitación de aquello o aquel que dice “estoy solo”, no puede decirse que se está solo o que se está sola si no *se* sabe lo que es, o quién es aquel o aquella que lo dice, por tanto sin previamente hacerse una idea de sí mismo por rudimentaria que sea, sin *idealizarse*. Desde lo que no se sabe lo que es, desde allí donde no hay un límite definido, donde no hay individualidad pura, absolutismo de lo uno, no se puede decir con propiedad que se esté solo o sola.

Esta frase que alguien puede expresar en una situación concreta, tiene además una marcada ambigüedad respecto a su afección emocional. Lo mismo puede provenir de alguien que pretenda comunicar una situación incómoda, imbuida en tristeza, de cierto vacío, como de quien ve en ello la consecución de un logro, el de zafarse de compañías más o menos indeseadas, o de haber logrado por fin delimitarse. Pero Derrida señalará una frase “más aterradora, más terriblemente ambigua”: “Estoy solo, sola contigo”<sup>355</sup>, de la que dirá que puede denotar “la más bella declaración de amor o el testimonio más desesperante”<sup>356</sup>. Con ello relacionará este sentimiento con el mundo, puesto que además de la necesidad de que se dé un límite bajo el cual poder saberse, no puede hablarse de soledad sin referirse a otro y a un espacio.

La soledad por tanto relacionada con el mundo, como si se estuviese solo en una isla, y en este sentido Derrida analizará el *Robinson Crusoe* de D. Defoe en paralelo al mencionado seminario de Heidegger, hasta el punto que puede considerarse esta mezcla intertextual desde dos ámbitos de la cultura y la escritura tan opuestos, como el eje en torno al cual girará todo el seminario, y por lo tanto muy directamente relacionado con la cuestión animal. ¿Es un hombre algo solitario como una isla? ¿A nivel individual? ¿A nivel específico? ¿Y cualquier otro animal? ¿Se comprende la pregunta, dicha en francés y desde la oralidad, acerca de qué es una isla? ¿Y acerca de lo que es un él? En castellano se pierde la homofonía entre ambas palabras, *île* e *il*, con la que Derrida pretende dejar a su auditorio en la incertidumbre respecto a su comprensión, teniendo en cuenta su idéntica pronunciación.

Mientras no la lean, mientras no tengan acceso a su ortografía, ustedes no pueden estar seguros, sin contexto, aislados como están casi totalmente como en una ínsula, o en una península, no pueden estar seguros de lo que escuchan, es decir de comprender lo que llega a sus oídos.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> *Op. cit.*, p. 23.



Acorde a su crítica del fonologocentrismo imperante, además de reivindicar la escritura para una simple cuestión como la de saber a qué concepto se refiere una palabra emitida en voz alta, mostrando la insuficiencia de la oralidad, se orienta sobre la pista de la insuficiencia de la propia conceptualización a la que se refiere esa palabra, y a la problematización de sus límites. ¿Qué es una isla cuando uno baja a la línea de costa y observa la danza de olas sobre la arena? ¿Dónde está el límite en medio de ese imparable movimiento tan, por otro lado, erosivo y transformador? ¿Son eternas las islas o nacen y mueren o están en continua transformación? ¿Cómo es su historia? Pero de igual manera, parece que nos incita a bajar a tierra y rastrear las huellas que cualquier viviente va dejando. Desde el logofonocentrismo es fácil confundir el “il” (en francés tercera persona del singular, un hombre, un hombre solo) y la “île” (isla, soledad), pero escritos no hay lugar a dudas. De igual forma, desde una reivindicación del mundo–texto formado por un entretejido de huellas de vivientes desde el que pensar lo vivo, la presunta soledad del hombre, participante de esa textualidad, también queda en entredicho.

La segunda frase con la que Derrida pretende preparar a sus oyentes en el inicio de este seminario, y a quienes solicita que la retengan en sus cabezas y la permitan resonar mientras la repiten interiormente, entra más de lleno en nuestro asunto: “Las bestias no están solas”<sup>358</sup>. Sobre este aforismo indica que podría dedicarse todo un seminario para analizar su significado en caso de encontrarlo aislado y sin contexto, aunque a continuación sitúa la escena en un paradisiaco paraje e invita a imaginarse que la frase aparece inscrita en una piedra que encontramos en la playa de una isla. Una piedra que como Heidegger diría no tiene mundo, pero que en este caso sería el inicio de un mundo de interpretaciones, en el sentido de inmensidad de posibilidades del sentido e implicaciones de la frase, hasta considerarla como “una inevitable piedra de toque”<sup>359</sup>.

Observen bien que no se tratará solamente de explorar la semántica de un discurso, el sentido de cada una de esas palabras, sino de todas las retóricas y las pragmáticas, es decir, todas las situaciones concretas, todos los contextos, todos los gestos que pueden determinar y transformar el sentido, el querer decir o el efecto buscado en la inscripción de esta frase que se supone que sólo un ser humano habrá podido escribir (por ejemplo en nuestra lengua) y sobre la que sólo un humano podrá caer al intentar descifrarla, como un Robinson Crusoe que pone por primera vez el pie en su isla de la desesperanza.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>359</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>360</sup> *Op. cit.*, pp. 27 y 28.

Entre estas posible interpretaciones, Derrida elegirá la solidaria con la causa de los desfavorecidos: “Soy el amigo de las bestias, en el mundo hay amigos de las bestias, las bestias no están solas, ¡viva la lucha a favor de las bestias, la lucha continúa!”<sup>361</sup>, pero también la contraria, “Las bestias no están solas, no nos necesitan, o bien no necesitan amigos”<sup>362</sup>, o bien desde otro enfoque “ya son bastante numerosas, demasiado numerosas incluso, y tiene demasiados aliados y cómplices escondidos en esa guerra que tenemos que hacerles desde hace tanto tiempo, en nuestra guerra contra la bestialidad y el eje del mal”<sup>363</sup>. Infinitud de exégesis por lo tanto rodean a esta frase, como si de una isla a su vez en medio del mar se tratase.

La tercera frase, enunciada en forma de pregunta, nos lleva por fin de lleno a nuestra investigación: “¿Qué es lo que tienen en común las bestias y los hombres?”<sup>364</sup>, advirtiendo de los problemas de los que no estaría exenta la formulación de esta pregunta. Antes de nada Derrida insistirá en que ambos plurales son “disimétricos y problemáticos”<sup>365</sup>, en primer lugar por el hecho de que quien plantea la pregunta claramente se sitúa “espontánea y dogmáticamente”<sup>366</sup> en el grupo de los hombres, los cuales están separados de las bestias, es decir no son bestias o difieren de estas sustancialmente. La pregunta en consecuencia es formulada “desde el punto de vista y desde el presunto poder, el poder de preguntar del que presuntamente pregunta, el así llamado hombre”<sup>367</sup>. Mientras que todos los hombres pertenecen a la misma especie, en su nombre científico *Homo sapiens*, o también en otros contextos se dice que pertenecen al género humano, el resto de los animales, las bestias, con las que el hombre comparte reino, el reino animal, “designan sin embargo un conjunto sin ninguna otra unidad”<sup>368</sup>, la única, si acaso, sería negativa, a saber, “la de no ser un ser vivo humano”<sup>369</sup>.

Apelará al “sentido común”, es decir a la propia experiencia de cada cual que desprejuiciadamente se acerque a esta cuestión, para mantenerse en reserva ante cualquier contestación a la pregunta anterior que pretenda basarse en la comunidad o no comunidad de un mundo según el ángulo elegido, como demuestra la diferencia, cuando no incompatibilidad, de los siguientes tres asertos:

---

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>365</sup> *Ibid.*

<sup>366</sup> *Ibid.*

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> *Ibid.*

1) “Indudablemente, los animales y los hombres habitan el mismo mundo, el mismo mundo objetivo, aunque no tengan la misma experiencia de la objetividad del objeto. 2) Indudablemente, los animales y los hombres no habitan el mismo mundo, pues el mundo humano no será nunca pura y simplemente idéntico al mundo de los animales. 3) A pesar de esta identidad y de esta diferencia, ni los animales de especie diferente, ni los hombres de cultura diferente, ni ningún individuo animal o humano, habitan el mismo mundo que otro, por cercanos y semejantes que sean esos individuos vivos (humanos o animales), y la diferencia de un mundo respecto del otro siempre seguirá siendo infranqueable, al estar siempre la comunidad del mundo construida, simulada por un conjunto de dispositivos estabilizadores, más o menos estables por consiguiente, y nunca naturales, y al estar el lenguaje en sentido amplio y los códigos de huellas destinados, en todos los seres vivos, a construir una unidad de mundo siempre deconstruible y que en ninguna parte ni nunca está dada en la naturaleza.<sup>370</sup>

Según este último punto, Derrida dirá que “No hay mundo, solamente islas”<sup>371</sup>, “Entre mi mundo, el ‘mi mundo’, lo que llamo ‘mi mundo’”, “y cualquier otro mundo” se encontraría “el espacio y el tiempo de una diferencia infinita”<sup>372</sup>, un abismo “para todos los intentos de paso, de puente, de istmo, de comunicación, de traducción, de tropo y de transferencia que el deseo de mundo o la añoranza de mundo, el tener añoranza de mundo tratará de plantear, de imponer, de proponer, de estabilizar”.<sup>373</sup> Se trata de subrayar la dificultad de establecer una esencialidad del hombre y una esencialidad del animal en base a su relación con el mundo, tal y como por su lado propuso Heidegger mediante sus tres tesis, la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo y el hombre es constructor de mundo. Tres tesis sobre el mundo, para dilucidar qué es el mundo, cuestión que sin embargo a Derrida no parece que le preocupe tanto:

Dicho de otro modo –y es un poco lo mismo que ocurre con la pregunta por el ser–, no sabemos lo que es el mundo, qué ente es ni, por consiguiente, con vistas a qué preguntamos. Creemos saber lo que es el mundo, lo que queremos decir cuando decimos mundo, y que todo es el mundo, todo está dentro del mundo o en el mundo, que no hay nada fuera del mundo y, por lo tanto somos incapaces de especificar, de determinar una pregunta sobre el mundo, lo mismo que sobre esto o aquello, sobre un ente determinable. Una pregunta acerca del mundo es una pregunta acerca de todo y de nada. De todo, y por ende, de nada; es una pregunta vacía que se muerde la cola de su presuposición.<sup>374</sup>

En consecuencia, Derrida instará a “renunciar a decir algo sensato y aceptable mediante el concepto general y singular del animal”<sup>375</sup>, y menos que nada en su relación con el mundo,

---

<sup>370</sup> *Op. cit.*, pp. 29-30

<sup>371</sup> *Op. cit.*, p. 30

<sup>372</sup> *Ibid.*

<sup>373</sup> *Op. cit.*, p. 30.

<sup>374</sup> *Op. cit.*, p. 88.

<sup>375</sup> *Op. cit.*, p. 31.

con lo que se abren otras posibilidades para una razón exigente que quiera encarar la cuestión de la animalidad (y por ello la de la humanidad): “todavía se puede afirmar que los seres vivos así llamados humanos y los seres vivos así llamados animales, los hombres y las bestias, tienen en común ser seres vivos (sea lo que sea lo que quiera decir la palabra *vida, bíos o zoé*, y suponiendo que se tenga derecho a excluir de ella a los vegetales, a las plantas y las flores)”<sup>376</sup>. Veamos, en palabras de E. Mayr, lo que se piensa respecto a la singularidad de los seres vivos, en contraposición con los inertes. Es destacable la reseña a los problemas para pensarlos desde las coordenadas del pensamiento tipológico de origen platónico, desde el esencialismo en cuya deconstrucción seguimos a Derrida, razón por la cual hubo que desarrollar el concepto de biopoblación:

El mundo inanimado consiste en las clases, las esencias, los tipos de Platón, en los que los miembros de cada uno son idénticos entre sí, y en los que la variación aparente se considera “accidental” y por ende irrelevante. En una biopoblación, en cambio, cada individuo es único, en cuanto que el valor estadístico de una población constituye una abstracción. No hay dos individuos idénticos entre los seis mil millones de seres humanos.<sup>377</sup>

No hay esencias en lo vivo, sólo individuos diseminándose. Al menos habrá un suelo a partir del cual, sin perder la referencia de las dificultades de pensar lo vivo, de pensar los animales, sus límites, “el devenir-vivo o muerto”<sup>378</sup>, y sin cejar en el empeño de seguir pensándolo, poder referirnos a los seres vivos como esos seres que “tienen en común la finitud de su vida”<sup>379</sup>, y en consecuencia ese rasgo de la finitud que es el de “su mortalidad en el lugar que habitan, ya se llame a eso el mundo o la tierra”. El punto en común para otro pensamiento, por tanto, es el de ser seres vivos, “sea lo que sea lo que esto puede querer decir”, el vivir y el morir, el vivir juntos y el morir juntos, el formar parte de la comunidad de los vivientes y mortales, de quienes al menos puede decirse que “habitan, en efecto, cohabitan, viven y viven viviendo juntos”, “que mueren igualmente o juntos, *commurientes*”<sup>380</sup>, en el mismo espacio “agua, tierra, aire, fuego”, y que todos, además de compartir una vida finita, también pueden encontrar la muerte, en el sentido que se dice para referirse a alguien que por accidente se muere antes de tiempo.

Pero la muerte, la muerte misma, si es que hay algo a lo que pueda llamarse así, no deja lugar, ni la menor oportunidad, ni al recambio ni a la supervivencia del solo y único mundo, del

---

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> Mayr, E.: *Por qué es única la biología*, ed. cit., p. 47.

<sup>378</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 31

<sup>379</sup> *Ibid.*

<sup>380</sup> *Ibid.*

“solo y único” que hace de cada ser vivo (animal, humano o divino), un ser vivo solo y único.<sup>381</sup>

Por tanto, en su relación con el mundo, con su propio mundo, no sólo estaría asilado el hombre, sino cualquier ser vivo. Pero a su vez comparten un mundo originario, en el que viven y mueren, para cuyo pensamiento Derrida nos remite a los griegos, a la *physis* ocultada por una objetivación de la naturaleza, una objetivización de la que no se han escapado los animales, y probablemente tampoco los hombres.

Hacia ese mundo originario, hacia esa *physis* más vieja que la naturaleza objetiva de las ciencias naturales o de la metafísica post-cartesiana habremos de volver nuestro pensamiento para hablar de nuevo y de otro modo del ser en el mundo del hombre o del *Dasein* y de los animales, de su relación diferencial con ese mundo que se les supone común y no común.<sup>382</sup>

### 3.11 *Metafísica de la soledad*

Para Heidegger la filosofía es “en su conjunto y en lo más extremo”, “algo donde acontece un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre”.

¿Qué es esto en suma: mundo, finitud, aislamiento? ¿Qué sucede allí con nosotros? ¿Qué es el hombre para que en su fondo suceda tal cosa con él? Lo que conocemos del hombre: el animal, el bufón de la civilización, el guardián de la cultura, e incluso la personalidad, ¿es todo esto sólo como una sombra en él de algo totalmente distinto, de eso que llamamos existencia?<sup>383</sup>

La pregunta por la metafísica se transforma en la pregunta por el hombre, sin que esto facilite cualquier respuesta para Heidegger, sino que al contrario “el hombre mismo se ha vuelto enigmático”.

Volvemos a preguntar: ¿qué es el hombre? ¿Un tránsito, una dirección, una tormenta que barre nuestro planeta, un retorno o un hastío para los dioses? No lo sabemos. Pero hemos visto que en esa esencia enigmática sucede la filosofía.<sup>384</sup>

A pesar de ser uno de los filósofos en cuyo discurso el abismo entre el hombre y los animales aparezca más profundo y determinante, como tendremos ocasión de analizar en la

---

<sup>381</sup> Derrida, J.: *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. castellana de M. Arranz. Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 13.

<sup>382</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 34.

<sup>383</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 29.

<sup>384</sup> *Ibid.*

siguiente parte, no puede sostenerse que en Heidegger esta separación esté al servicio de una simplificación del hombre. Al contrario, la determinación de la esencia de la animalidad en Heidegger persigue realzar al hombre en su aspecto más misterioso. El preguntar metafísico, ese “acontecer fundamental en la existencia humana”<sup>385</sup>, por el conjunto de lo ente, en donde ubica sin titubeos al animal, se orienta de tal modo que “nosotros mismos, los inquirientes, somos puestos conjuntamente en la pregunta, somos puestos en cuestión”<sup>386</sup>.

De modo correspondiente, los conceptos fundamentales no son generalidades, no son fórmulas para propiedades generales de un ámbito objetivo (animal, lenguaje), sino que son conceptos de tipo peculiar. Cada uno de ellos concibe el conjunto en sí: son conceptos abarcadores. Pero son conceptos abarcadores aún en un segundo sentido, igual de esencial que el primero y relacionado con él: cada uno de ellos concibe siempre en sí al hombre concipiente y a su existencia, no posteriormente, sino de modo que ellos no son aquello sin esto, y al revés. Ningún concepto del conjunto sin concepto abarcador de la existencia filosofante. El pensamiento metafísico es un pensamiento conceptualmente abarcador en este doble sentido: que busca el conjunto y que abarca la existencia.<sup>387</sup>

El acceso a estos conceptos abarcadores, especialmente en el sentido de concebir “siempre en sí al hombre concipiente y a su existencia”, es lo que le faltaría al animal según Heidegger, y de ahí su tesis del animal pobre en mundo (*weltarm*). El no tener acceso al “como tal” (als, *als solche*), en virtud de la carencia de ese preguntar metafísico en el que su propia existencia se pondría en cuestión, un preguntar exclusivamente reservado al *Dasein*.

En lo que Heidegger denomina la *Benommenheit* del animal (que se traduce, pero veremos que la traducción es difícil y comporta toda la carga de la lectura, por ofuscamiento o acaparamiento), en su *Benommenheit*, pues bien, al animal definido por esa *Benommenheit* se le retira entonces, se le arrebatada, se le sustrae la posibilidad de relacionarse con el ente *como tal*, la posibilidad de percibir como tal lo que percibe o de relacionarse con el ente y con el mundo, *en cuanto tales*, en la apertura y el ser manifiesto, en la manifestación o la manifestidad, en la apertura de lo que se manifiesta.<sup>388</sup>

La soledad del hombre, por tanto, el ser el único que puede acceder al en cuanto tal, según Heidegger es necesaria para ese filosofar, para ese conceptualizar fundamental que sería la capacidad esencial en el hombre y que lo separa radicalmente del mundo, del “ámbito objetivo”, en el que como ejemplo veíamos cómo Heidegger sitúa al lenguaje y al animal. Pero igualmente, ese preguntar metafísico en el que los inquirientes somos puestos en cuestión, es

---

<sup>385</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. cit., p. 94.

lo que hace especial a la metafísica. En palabras de Derrida, “Soledad del hombre, cuestión del hombre como único ser vivo capaz de estar solo y de acercarse al mundo como tal”<sup>389</sup>. No podría por tanto decirse que la bestia esté sola, que pueda participar de ese concepto al igual que lo hace el hombre, teniendo ahí otro lo propio del hombre.

¿La soledad me aleja de los demás? ¿Qué digo cuando digo “estoy solo? ¿Me aproximo o me alejo de los otros o de otro determinado mediante el simple enunciado de un “estoy solo”, ya sea este un lamento, un suspiro desesperado o, por el contrario, el signo de una fatuidad complaciente y narcisista? ¿Y si este enunciado fuese una estrategia, el abuso de una ficción, un simulacro, acaso estaría destinado a aproximar o alejar al otro, a hacer o deshacer lo que se denomina el vínculo social?<sup>390</sup>

Sea fatuidad complaciente o lamento desesperado, verse solo es reconocerse limitado respecto a los demás, separado, individualizado. Al igual que Robinson en su isla considerándose a sí mismo en este estado de soledad absoluta, a pesar de la enorme dependencia que tiene de los otros para configurar su “mundo”, su reino, por ejemplo los salvajes, los españoles, las bestias que le pueden devorar y a quienes él devora, el loro Pol, Viernes, etc. Pero estar solo, en última instancia, es algo que sólo podría atribuirse a Dios, y por lo tanto resultaría imposible predicarlo con rigor del hombre, de ningún hombre, nadie puede estar solo o sola y ser absolutamente independiente de los demás, nadie puede construir su autobiografía, su historia, ocultando sus relaciones con los otros seres vivos. Por consiguiente, la atribución de soledumbre puede ser de nuevo una prótesis, un dispositivo con efectos en las relaciones con aquellos otros respecto de los que decimos que estamos solos. Como ejemplo notorio tendríamos la figura del soberano, quien dice de sí mismo que es el único y que está solo.

La soledad, ¿nos aproxima o nos aleja entonces de los otros? La discusión tendría que encaminarse hacia lo que quiere decir aproximarse o alejarse. ¿Somos o estamos próximos a los animales?

¿Qué es la proximidad? ¿La proximidad de lo próximo? La proximidad de lo próximo no es(tá), por su parte, necesariamente próxima. Determinada cosa, determinada comarca, determinada persona pueden estar próximas o lejanas, pero la esencia o el sentido de lo próximo, lo próximo *en cuanto tal*, la proximidad de lo próximo en cuanto próximo, y que aparece como tal, no están necesariamente próximas. Al menos no en el mismo sentido. Aquélla puede ser lejana, incluso inaccesible. Y, viceversa, el alejamiento de lo lejano, el ser-a-lo-lejos puede estar próximo y des-alejarse apareciéndose nos como tal.<sup>391</sup>

---

<sup>389</sup> *Op. cit.*, p. 56.

<sup>390</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>391</sup> *Op. cit.*, pp. 93-94.

La proximidad como norte en nuestra orientación para pensar el mundo, esa era la enigmática propuesta de Heidegger a la que intentará a su vez acercarse Derrida, “sin dudar en dar un rodeo bastante largo para volver sobre ella, en alejarnos para volver sobre nuestros pasos”. Referencia a la huella nuevamente, a la escritura sobre la superficie de la tierra. Y ese rodeo partirá del aburrimiento, tema tan caro en el seminario heideggeriano que junto a Derrida merodeamos, relacionándolo con la insularidad, con las filias y fobias que el concepto isla puede suscitar, al igual que en Robinson, quien es pródigo en referencias a su isla como la isla de la desesperación, como “su isla” en la que despliega su potencial soberano. Derrida pensará la figura de la isla por el lado semántico de la huida, “no es posible dissociar la figura de la isla de la experiencia de la huida”, tal y como aparece por ejemplo en Rousseau respecto a la isla de Córcega. La cita roussoniana, con los comentarios y subrayados de Derrida es la siguiente:

Sin embargo, es muy agradable y está singularmente situada (subrayo singularmente; la isla misma está aislada, no sólo aislada, insularizada en cuanto isla y como cualquier isla, sino que está aislada y es única en su género entre las islas debido a su emplazamiento, a su paraje, por ende también a su entorno topogeográfico: está singularmente situada) para la felicidad del hombre al que le gusta circunscribirse (por consiguiente aislarse); pues, aunque tal vez yo sea el único en el mundo para quien su destino se haya convertido en una ley (por consiguiente, el único a quien la soledad, que ama, le ha sido asimismo impuesta por una ley que lo torna así dos veces solo: no solamente él está solo por gusto sino que está solo por sanción), no puedo creer que soy el único que posee un gusto tan natural, aunque yo no lo haya encontrado hasta ahora en nadie más.<sup>392</sup>

Aislarse, por lo tanto, del resto de los hombres, en el caso de Rousseau tal y como describe en las *Ensoñaciones del paseante solitario*, y más allá, del resto de los animales, muy especialmente por parte de instancias centradas en reforzar el abismo para aislarnos y encumbrar nuestra figura. Esa soledad roussoniana, “tan esencial, tan profunda, tan abisal que me define en mi ipseidad absoluta o en el destino único de mi ipseidad”, no podemos dejar de vincularla con el reforzamiento que el hombre se ha hecho de sí mismo al negar tantas cosas a los animales según vamos analizando.

El adjetivo “solo” reúne dos sentidos muy vinculados y que guían la reflexión de Derrida, el sentido de la soledad y el sentido de “la excepción, de la singularidad, de la unicidad, de la elección y de lo irremplazable”, rasgos que han de atribuirse necesariamente a

---

<sup>392</sup> *Op. cit.*, pp. 96-97.



la soberanía. Pero aunque la reflexión que estamos siguiendo sobre el aislamiento, la soledad y la excepcionalidad queda sobrepujada por las referencias a las islas, o mejor dicho a la isla (individual, única, como Córcega para Rousseau), el propio Rousseau declara cómo se siente “más solo en pleno París que Robinson en su isla”; citamos el párrafo por cuanto incluye el alejamiento, el movimiento de huida consustancial a cualquier aislamiento y tan elemental en una reflexión acerca del cerco, de la circunscripción, de la especificidad del hombre en el mundo que él mismo se atribuye (los comentarios entre paréntesis son del propio Derrida).

Lo he visto (a J. J.) en una posición única (subrayo única: es el único que vive esa soledad y que la ama de ese modo, que la elige ahí donde él es el elegido o confinado) y casi increíble, más solo en pleno París que Robinson en su isla, y separado del comercio de los hombres por la misma muchedumbre que se apresura a rodearlo para impedir que se relacione con alguien. Lo he visto competir voluntariamente con sus perseguidores para encontrarse cada vez más aislado –y mientras ellos trabajan sin tregua para mantenerlo separado de los demás hombres–, alejarse de los demás y de esos mismos cada vez más.<sup>393</sup>

¿Qué es lo que nos hace huir? ¿De qué nos alejamos? ¿De qué huimos? “¿De qué huimos cuando huimos a una isla? ¿O, por el contrario, cuando se huye de la isla?”<sup>394</sup> Sentimientos, por tanto, de “insularofilia” y “insularofobia”, los cuales pueden darse incluso en la misma persona, “¿Qué ha de ser, qué ha de significar una especie de esencia de la isla, si la hay, para provocar ese doble movimiento contradictorio de fascinación y de alergia?”<sup>395</sup>.

La soledad da entrada a las reflexiones acerca del aburrimiento, y a ello consagra Heidegger una gran parte del seminario. El tema podría considerarse crucial en nuestra contemporaneidad a tenor de la inmensidad de propuestas que existen relacionadas con el divertimento y el entretenimiento, es decir dedicadas supuestamente a evitar ese aburrimiento, aunque más bien el efecto sea el contrario. Derrida analizará la etimología de la palabra alemana *Langweile*, larga espera, “temporalización”, y especialmente el *das Sichlangweilen*, del que habla Heidegger en dicho seminario. En castellano, el aburrimiento, aunque pudiera remitir a burro, un animal al que por otro lado se le ha cargado de connotaciones, con lo que podría llegar a relacionarse aburrimiento y existencia animal tal y como sugiere Heidegger, en realidad según la etimología procedería de “borrar”, al igual que aborrecer, rechazar, desprenderse de algo. Podría pensarse entonces que es lo que hace el hombre al “aislarse” del

---

<sup>393</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>394</sup> *Ibid.*

<sup>395</sup> *Ibid.*

resto de los animales, borrar sus vínculos con ellos, pero también con ello borra parte de su propia vida, sugiriendo una aproximación entre el aburrimiento y lo autoinmunitario.

Especialmente interesante en nuestro contexto es la relación entre el entretenimiento del hombre y el uso de esos animales de los que nos aislamos. Miles de animales son convocados cada año para ser sometidos a diferentes suertes de martirios, más o menos refinados, en espectáculos organizados para que el hombre no se aburra, para posibilitar por momentos la huida de su isla. Conjunción por tanto de “insularofilia” e “insularofobia”, como si fuese necesario salir del aislamiento para reforzarse en el mismo. Y una vez más, mediante otra denegación a los animales, en estos casos la de su propia vida.

## Capítulo 4 : Filosofías confrontadas a la prueba de la animalidad

En esta parte profundizaremos en algunas filosofías que han marcado la Modernidad desde sus inicios con Descartes, contrastando algunos de los discursos filosóficos de mayor relevancia, con lo que Derrida denomina la “prueba de la animalidad”. En este sentido se mostrará tajante, y aseverará que no se comprende a un filósofo más que “si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal”<sup>396</sup>, insistiendo con ello en la relevancia estratégica que la cuestión animal brinda a la deconstrucción del pensamiento metafísico occidental.

El sobrepujamiento de la diferenciación y aislamiento del hombre del resto de los animales y de lo vivo, y por extensión del conjunto de la naturaleza, que tan extraño hubiese sonado a oídos de muchos predecesores de la Modernidad, no pudo ejecutarse sino desplegando una gran violencia que refrendase esa separación, condicionando en la praxis nuestra relación con los otros animales. En esta parte se analizará cómo precisamente ha sido desde la disciplina considerada más propia y distintiva del género humano, la filosofía, desde donde se han ido sentando y reforzando las bases que han podido justificar el programa de dominio de la naturaleza por parte del hombre. Pero todo ello no puede hacerse sino a base de idealizar, ejercicio por excelencia de la metafísica, eso a lo que nos referimos con el término de naturaleza, con el término de animal o con el de hombre. En el fondo, se tratará de ver cómo aun considerando que a esa conceptualización se llega a través del razonamiento, bien sea metódico o bien meditativo, e incluso dentro de las más loables expectativas del programa ilustrado, en realidad no puede lograrse si no es a través de acentuados asertos dogmáticos que obvian las zonas de sombra tanto en el saber científico como en el especulativo. El esquema de esta forma armado tendrá consecuencias reductoras en nuestra conceptualización de los animales, con la consiguiente incidencia en los presupuestos éticos en los que se basan nuestras relaciones con ellos.

Derrida pretende demostrar cómo el discurso filosófico dominante ha marcado el pensamiento hacia los otros animales, sosteniendo al mismo tiempo, que precisamente ese pensamiento que se pretende deconstruir es una de las señas de identidad que puede

---

<sup>396</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 127.

reconocerse en ese discurso, y por lo tanto el hilo del que habría que tirar para desvelar la conexión entre los diferentes autores. Para ello partirá de la lectura del filósofo a quien se considera como padre de la Modernidad, Descartes, abordando posteriormente los pensamientos de aquellos autores en quienes vislumbra una más o menos oculta filiación cartesiana, como Kant, Lévinas, Lacan y Heidegger. La hipótesis de Derrida será que esa filiación seguiría latiendo de forma hegemónica y dominante “en todos los ámbitos donde se trata la cuestión del animal, incluso el animal mismo: la zoología, la etología, la antropología”<sup>397</sup>, pero fundamentalmente la “ontología, el predominio mediante el saber y la técnica (zoo-bio-genética) así como la ética, la política y el derecho”<sup>398</sup>, y ello a pesar de las distancias que los diferentes representantes de estos discursos se habrían esforzado en tomar respecto a la filosofía cartesiana, de manera más o menos explícita

#### **4.1 Descartes**

En su deconstrucción del discurso dominante sobre el animal en la filosofía, Derrida señalará a Descartes como el pensador que habría condicionado de manera más determinante el pensamiento de los seres vivos. Si se detiene especialmente en este autor, “obligándole a comparecer”, se debe no sólo a las decisivas consideraciones cartesianas sobre la cuestión animal, sino también a su herencia, la cual puede rastrearse en el discurso filosófico predominante de la Modernidad, como pueda ser el de Kant<sup>399</sup>, y del pensamiento contemporáneo, como por ejemplo en las obras de Lévinas, Lacan o Heidegger.

La importancia cardinal de la filosofía cartesiana en el tema que estamos abordando se trasluce ya de manera muy significativa en el título de una de las principales conferencias que Derrida dedicó a la cuestión animal, en concreto para la década de Cerisy de 1997, y cuyo título conjunto de la década fue, según su elección, “El animal autobiográfico”. Tal y como

---

<sup>397</sup> *Op. cit.*, p. 109.

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> Abrimos esta nota para recordar a un filósofo que sí criticó la teoría cartesiana del animal máquina, D. Hume. En el *Tratado de la naturaleza humana*, en la sección XVI, “De la razón de los animales”, el filósofo escocés dirá: “[...] y ninguna verdad me parecerá tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que el hombre” aunque este autor mantendría que identidad personal y amor a la verdad serían características exclusivas de los hombres; aunque sostenga también la separación radical entre hombre y resto de animales, sin duda el pensamiento de Hume es más sensible a otro pensamiento de los animales. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. de F. Duque. Madrid, Tecnos, 2002, p. 261 y nota de F. Duque.

posteriormente desarrollará, en el *donc* que se cuele en *L'animal que donc je suis* intenta evocar el *ergo* del *cogito ergo sum* cartesiano, anunciando no obstante, que lejos de cualquier loa, “esta conyunción expletiva está destinada no a conmemorar sino a hacer que Descartes comparezca”<sup>400</sup>.

Furtiva, situada justo en el centro (cuatro letras (en francés) entre cuatro o cinco palabras) de una proposición que el sujeto-firmante hace recaer sobre sí, mostrando al menos que él mismo se exhibe en ella, con el índice vuelto hacia aquel que dice “yo”, esa ligera prótesis, por lo tanto, no estaría únicamente destinada a acentuar una secuencia o la consecuencia de lo que sigue.<sup>401</sup>

Gran biógrafo de sí mismo, Descartes es considerado como el primer hombre de la modernidad, resultando característico de sus obras la vinculación de su pensamiento a su propia vida: un gran *yo* que filosofa hablando de sí mismo, “alguien que, desde el *Discurso del método*, hasta las *Meditaciones*, incoó sin duda el camino de la narración autobiografilosófica, el de la presentación de sí mismo como presentación de la filosofía”. Con ello articula el filosofar y la disciplina de la filosofía con la propia vida del hombre, reforzando los lazos y complicidades entre ambas. Pero lo que más sorprenderá a Derrida de Descartes, sospechando que su procedencia hay que buscarla en esta alianza “filosoficoantropológica” que a la vez retroalimenta su consistencia, fue que a pesar de su radical ensalzamiento de la duda como vía para el desarrollo del pensamiento, “dudando hasta la hipérbole”, hasta el punto de instaurar la duda metódica como el proceso filosófico autorizado con el cual acercarse a la verdad, jamás sin embargo le cupo la menor duda acerca de lo que teorizó sobre los animales, y del mero automatismo al que los reducía en el intento de comprender y explicar sus procesos vitales. Ésta será, como apunta Derrida, una especie de primer principio o de axioma sobre el que apoyarse para, a partir de ahí, dudar de todo lo demás:

No llamaría, en primer lugar a seguir o proseguir, ni siquiera a citar, para celebrarlo, el *ergo sum*, el “luego existo” de alguien que, desde el *Discurso del método* hasta las *Meditaciones*, abrió sin duda el camino de la narración autobiografilosófica, el de la presentación de sí mismo como presentación de la filosofía, el de alguien igualmente que dudó hasta al hipérbole pero jamás tuvo ninguna duda, en la tradición así denominada mecanicista que fue también la de La Mettrie y la de tantos otros, de que el animal no fuese más que una máquina, llegando incluso a convertir dicha indubitabilidad en una especie de condición de la duda, del *ego* como tal, como *ego dubito*, como *ego cogito*, y, por lo tanto, como *ego sum*.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 94.

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> *Ibid.*

#### 4.1.1 Origen e influencia de la teoría del animal máquina

La teoría del animal máquina de Descartes ha dejado un poso de indudable importancia tanto en la filosofía como en la ciencia. Desde la ciencia deben hacerse constantemente esfuerzos para superar lo que se considera una metáfora que impide avanzar al saber, aunque en realidad no hubiese nada de metafórico ni en Descartes ni en sus seguidores, tal y como se pondrá de manifiesto más adelante.

Se ha avanzado mucho en el estudio de la comunicación animal, debido a la comprensión de una gran cantidad de hechos e informaciones sobre la comunicación en muchas especies. El mundo de los animales está repleto de comunicaciones. Reconociendo que el razonamiento y la perspicacia no son necesarios para llevar a cabo una conducta eficaz y muy organizada, no deberíamos concluir que los animales inferiores son, como Descartes afirmó en el siglo XVII, nada más que máquinas.<sup>403</sup>

En realidad, todo el cuerpo de conocimientos de la ciencia moderna se apoya en la metáfora del mundo entendido como una máquina, una metáfora introducida por Descartes en la quinta parte de su *Discurso del método* para comprender el funcionamiento de los organismos, pero que luego fue generalizada y llegó a ser una manera de interpretar todo el universo. [...] Aunque al pensar la naturaleza no podemos prescindir del empleo de las metáforas, a veces corremos el riesgo de confundir la metáfora con la cosa real. Dejamos de ver el mundo “como si” fuese una máquina y comenzamos a pensar que es una máquina. En consecuencia, las propiedades que atribuimos al objeto que nos interesa y las preguntas que nos hacemos sobre él terminan por reforzar la imagen metafórica originaria, de suerte que terminan por desvanecerse aquellos aspectos del sistema que no entran en el enfoque metafórico adoptado.<sup>404</sup>

Como apunta Georges Canguilhem, en su ensayo “Máquina y organismo”<sup>405</sup>, antes que en Descartes, esta teoría habría que rastrearla en un autor del que el filósofo francés podría haber tenido conocimiento. Hablamos del muy olvidado Gómez Pereira, médico y filósofo oriundo de Medina del Campo, en cuya obra *Antoniana margarita*, publicada a mediados del siglo XVI, pueden observarse dichos antecedentes. Los mismos Diderot y D’Alembert, al otorgar a Descartes la autoría de la analogía de los animales con las máquinas, restan importancia, aunque lo citan, a Gómez Pereira, respecto al que comentarían que llegó a enunciar sus hipótesis por puro azar, a diferencia del procedimiento razonado mediante el cual alcanzó los mismos supuestos el filósofo francés. En realidad, para el medinense la recusación de la sensibilidad en los animales, y por tanto de cualquier atisbo de racionalidad, era requerida

---

<sup>403</sup> Hickman, Cl. P. (dir.), *Principios integrales de zoología*, ed. cit. p. 802.

<sup>404</sup> Lewontin R. C.: *Genes, organismo y ambiente*, ed. cit., p. 12.

<sup>405</sup> Canguilhem, G.: *La connaissance de la vie*. Paris, Vrin, 2003, p. 134.

por su intento de llegar por métodos racionales a inferir la inmortalidad del alma humana. La única vía para poder demostrarlo era estableciendo meridianamente esta diferenciación, la cual a la par reforzaba la singularidad del hombre. O bien, por lo tanto, los animales eran insensibles, o bien la eternidad del alma humana era una cuestión a la que únicamente se podría llegar por la fe. Se trataba de una pirueta tan a todas luces arriesgada, que entrar en asuntos tan espinosos en estos términos suscitó sospechas de herejía, con la consecuencia de que el autor fue amenazado con ser denunciado al Santo Oficio, aunque finalmente la obra pudo superar los prescritos controles y procedimientos previos a su publicación. Quizá lo forzado para el sentido común que resultaba la hipótesis de la insensibilidad animal y su automatismo aumentó estos recelos en su convulso tiempo, así como las críticas incluso dentro de la intelectualidad cristiana, la cual aceptó de mejor gana lo mismo una vez alumbrado por la pluma del menos sospechoso estudiante de la Flèche. Quizá el contexto en el que surgió una y otra fue decisivo, y en ese sentido haya que estar de acuerdo con los autores de la Enciclopedia.

El adverso entorno en el que desarrolló su trabajo este médico y filósofo proveniente de una familia de judíos conversos, lo que le llevó a estar bajo la continua amenaza de la inquisición, alimentan conjeturas y sospechas de su lectura. Es el caso de José Luis Barreiro<sup>406</sup>, autor del estudio preliminar de la última versión de esta obra, para quien cabe suponer que Gómez Pereira, al recusar toda sensibilidad a los “brutos” como única posibilidad para deducir racionalmente la inmortalidad del alma en los humanos, no estaba sino apuntando justo a lo contrario, es decir a negar toda posibilidad de que dicho dogma pudiese ser inferido mediante procedimientos llevados únicamente por medio de la razón. En ese caso, cabe suponer entonces que toda su argumentación por la que negaba la sensibilidad a los animales y les dotaba de la consiguiente automaticidad como fundamento de su actividad vital, no sería sino una brillante fábula con la que quería dar a entender precisamente lo contrario de lo que decía. Además de los argumentos esgrimidos por Barreiro para avalar dicha interpretación, y siendo Gómez Pereira un reconocido médico en la época, de lo que también dan testimonio sus precisas descripciones de la anatomía y fisiología de los animales, la hipótesis no parece descabellada. Sea o no esta la intencionalidad de Gómez Pereira, lo cierto es que ahí quedaron sus escritos, y en ellos una teoría que demandó la recusación en los animales de aquello que se

---

<sup>406</sup> Pereira, G.: *Antoniana margarita*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela y Fundación Gustavo Bueno, 2000, p. 12.

pretendía ensalzar en los hombres. Sin ningún tipo de sutileza, podemos considerarla como inicio de un camino en el que encontraremos los mayores refinamientos en el pensamiento contemporáneo, como se irá viendo en el desarrollo de esta parte.

#### ***4.1.2 Abismo entre cuerpo y alma***

En una época en la que despuntaba la investigación científica sobre los cuerpos vivientes, el racionalismo cartesiano se muestra ávido por encontrar un método de pensamiento definitivo para abordar los dos grandes problemas mencionados anteriormente, a saber, Dios y el alma, un método que permitiese demostrar su existencia. Descartes desarrolló su sistema filosófico radicalizando la separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, la sustancia pensante y la sustancia extensa, definiéndose cada una de ellas por la exclusión de la otra.

En consonancia con esta separación, a lo largo de la obra de Descartes puede observarse la trascendental importancia que adquiere el mantenimiento de la esencial separación del hombre del resto de la naturaleza, especialmente de los animales, puesto que son, de entre todos los elementos que forman el mundo entre los que se encuentra, y de los que se ve rodeado, aquellos con los que más parecido aprecia. En su dedicatoria de las *Meditaciones metafísicas* “a los muy sabios e ilustres Decano y Doctores de la sagrada Facultad de Teología de París”, Descartes declarará que los problemas de Dios y del alma son los primeros que hay que estudiar, y hacerlo con las herramientas de la filosofía antes que con las de la teología. El nexo de unión entre ambos problemas es la inmortalidad del alma humana, es decir la necesidad de probar su separación radical del perecedero y moribundo cuerpo, y su especificidad respecto al alma del resto de los animales, los cuales no participarían de la *res cogitans* sino únicamente de la *res extensa*, siéndoles extraño por ello cualquier atisbo de conciencia. Como vimos, no otra era precisamente la inquietud de Gómez Pereira.

Por otra parte, sabiendo yo que muchos impíos si no quieren creer que Dios existe y que el alma humana se distingue del cuerpo no es por otro motivo que porque, según dicen, esas dos cosas no han podido hasta la fecha ser demostradas por nadie, y aunque en modo alguno esté yo de acuerdo con ellos, sino que por el contrario estimo que casi todos los argumentos que para estos problemas han proporcionado grandes hombres tienen, cuando se les comprende bien, el valor de demostraciones, y estoy convencido de que apenas podría yo presentar alguno que no esté ya descubierto por otros, no obstante entiendo que nada puede ser más útil en la filosofía que el investigar atentamente a un mismo tiempo los mejores de todos y



exponerlos con tanto esmero y evidencia que en lo sucesivo resulte claro para todo el mundo que son verdaderas demostraciones.<sup>407</sup>

La tensión entre alma y cuerpo, la radical diferencia entre ambos que es necesario demostrar, reproduce aquella más originaria entre espíritu y materia, entre Dios y el mundo material por él creado dentro del paradigma cristiano, al que Descartes tratará de dar soporte racional desde la prevalencia y el dominio de la propia razón. Según la interpretación derridiana, el pensamiento cartesiano pivota alrededor de la necesidad de esta reducción de los animales a máquinas exentas de cualquier vislumbre de egoicidad o de autoconsciencia, de cualquier capacidad de referirse a sí mismos.

La relación consigo misma del alma y del pensamiento, el ser mismo de la sustancia pensante implicaba ahí el concepto de un animal-máquina privado de lo que, en resumidas cuentas, sería nada menos que el *ego* como *ego cogito*, “yo pienso”. Este autómeta estaría privado de “yo” o de “sí” y, a fortiori, de toda reflexión, incluso de cualquier marca o impresión autobiográfica de su propia vida.<sup>408</sup>

#### ***4.1.3 Recusación de la definición del hombre como animal racional***

Para Derrida, “Descartes ha hecho todo lo posible para no ser un filósofo de animales”, queriendo dar a entender con ello que a pesar de la importancia que el animal tuvo en su discurso, sin embargo sólo se acercó a ellos, sólo los pensó bajo las más dogmáticas, es decir dudosamente filosóficas, presuposiciones. El tema de la animalidad, y siguiendo el razonamiento derridiano, será inseparable de las investigaciones antropológicas, por lo que el punto de partida en el recorrido que concluirá con la consideración del animal como ente maquínico no puede sino arrancar de la pregunta por el hombre, tal y como nos resuena desde el inicio de la Modernidad. En la contestación a la pregunta “Pero yo, ¿quién soy?”, Descartes intentó borrar cualquier referencia a consideraciones pretéritas, especialmente aquellas que aludiesen a la animalidad del hombre, en un salto que para Derrida será una ruptura en el pensamiento antropológico, que quizá no haya sido suficientemente resaltado por sus analistas.

Descartes negó explícitamente la definición del hombre como animal racional, como recoge en sus *Meditaciones*, y ello no por otra cosa, como enfatiza Derrida recordándonos esta

---

<sup>407</sup> Descartes, R, *Meditaciones metafísicas*, ed. cit., p. 20.

<sup>408</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 94

cita (ya citada a su vez con anterioridad en esta tesis), que por una cuestión de economía de tiempo:

¿Qué es, por consiguiente, lo que creí ser aquí delante? Sin dificultad he creído ser un hombre; pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional (*animale rationale*)? No, ciertamente, pues después habría que buscar qué es animal y qué es razonable y así, con una sola cuestión, caeríamos sin darnos cuenta en una infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas y no me gustaría abusar del poco tiempo y tranquilidad que me quedan empleándolos en desentrañar semejantes sutilezas.”<sup>409</sup>

No deja de ser curioso que esta súbita suspensión de la tradicional consideración del hombre como animal racional esté animada ya por el latido frenético que será marca característica de la Modernidad, la cual ya desde sus preludios fundacionales se autoimpone un ritmo en el pensar que obliga a hacer abstracción de todo aquello que pueda perturbar el “poco tiempo y tranquilidad” que al hombre le queda, debiendo por tanto evitar dilapidar su tesoro en “desentrañar semejantes sutilezas”. Seguido en este sentido al pie de la letra por sus herederos, “semejantes sutilezas” han quedado sin desentrañar, como veremos, en el curso del pensamiento occidental de modo que la razón se ve reforzada en su papel instrumental de dominio de la naturaleza, quedando al margen las otras posibles formas de pensamiento que pudieran llegar a ser mínimamente desestabilizadoras. Lejos por lo tanto del aliento original de la filosofía con el que Sócrates animaba a Glaucón: No perdamos ánimos, empero, y vayamos tan adelante como nos lo permitan nuestras fuerzas.

Más adelante veremos cómo Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* cuestionará también la validez de la referencia a la animalidad del hombre en la definición de éste, aunque por otros motivos. Es destacable, en todo caso, cómo el propio Descartes zanja la cuestión del animal simplemente aparcándola, declinando cualquier aproximación ontológica, al igual que aparcará la dilucidación de lo que sea razonable, para no “perder el tiempo” con “semejantes sutilezas”. Dos términos, “animal” y “razonable”, bajo los que vislumbra un vértigo que reencontraremos en cierta medida en Heidegger, y que seguirán permaneciendo como lo impensado de la filosofía, como podemos constatar en discursos posteriores. A pesar del aplomo con el que Descartes condicionó el pensamiento del animal en la filosofía posterior, no deja de resultar profundamente paradójico que haya sido precedido de una expresa declaración de recusación de cualquier acercamiento a la sutileza de lo que sea el animal. Por tanto, todas las hipótesis formuladas por Descartes al respecto son a sabiendas de haber obviado una parte

---

<sup>409</sup> *Op. cit.*, p. 90. (Descartes, R.: *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 36.)

del animal, precisamente esa que a la postre le negará al recluirlo exclusivamente en la *res extensa*.

Contrasta esta premura al despachar a los animales con lo que indica al principio del discurso del método en relación con el cuidado, el tiempo y el ritmo de su pensamiento:

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y ser tan cuidadoso en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos me librara de caer. Y ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que pudieran antaño haberse deslizado por mi espíritu sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba a emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.<sup>410</sup>

Pero a pesar de lo que Descartes transmite acerca de su escasez de tiempo, lo cierto es que, como no podía ser de otra forma en un pensador de su talla y conforme a lo que explícitamente prescribe respecto a su proceder filosófico, sus teorías fueron precedidas de una sólida y minuciosa preparación de todo aquello de lo que habló. En este sentido hay evidencias de que sí se acercó, y mucho, a estudiar lo que eran los animales, o al menos la parte de ellos que más le interesaba y convenía a sus teorías: su anatomía, su cuerpo.

[...] comenzó la ejecución de su plan estudiando anatomía, a la cual le dedicó todo el invierno que estuvo en Amsterdam. Declaró al Padre Mersenne que, en su entusiasmo por conocer acerca de este tema, había visitado, casi diariamente, a un carnicero con el fin de presenciar la matanza; y que él le había dejado llevarse a su casa los órganos animales que quisiera para diseccionarlos con mayor tranquilidad. Con frecuencia hizo lo mismo en otros lugares donde estuvo con posterioridad, sin encontrar nada especialmente vergonzante o que no estuviera a la altura de su posición, en una práctica que en sí misma era inocente y que podía producir resultados muy útiles. De ahí que se riera de cierta persona maliciosa y envidiosa que [...] había tratado de hacerle pasar por criminal y le había acusado de “ir por los pueblos para ver cómo mataban a los cerdos” [...]. No dejó de mirar lo que Vesalius, y los más experimentados entre los otros autores, habían escrito sobre la anatomía. Pero aprendió de una manera más segura diseccionando personalmente animales de diferentes especies.<sup>411</sup>

El siguiente paso en el razonamiento cartesiano que afrontará Derrida será el del intento del padre del sujeto moderno de “sustraer de su *yo soy* todo lo que recuerda a la vida”, o sea todo lo que le ate a lo carnal, a lo matérico, a lo terrestre y en general a lo animal (o mejor dicho quizás, a “lo que ha dejado el animal”, a lo que queda de él tras negarle aquello sobre lo

---

<sup>410</sup> Descartes, R.: *Discurso del método*. Trad. castellana de R. Frondizi. Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 104-105.

<sup>411</sup> Citado en Federici, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Castellana de V. Hendel y L. S. Touza. Madrid, Traficantes de Sueños, 2013, p. 204.

que no ha querido pensar). En consonancia con la radical separación de alma y cuerpo, el sujeto, identificado con el alma, con el “ente” pensante, se considera poseedor de todo lo que pueda ser identificado como cuerpo, el conjunto de elementos que configurarían lo maquínico, y que pasa a tener el estatus de cosa poseída, tal como se expresa en otra conocida cita:

Me consideré, en primer lugar, como poseedor de un rostro, unas manos, unos brazos, y toda esa máquina compuesta de huesos y de carne, tal y como aparece en un cadáver, que designé con el nombre de cuerpo<sup>412</sup>.

Incluso evidentes signos de animación o de animalidad, como pueden ser la auto-afección o la auto-moción características de lo vivo animal, en Descartes son comprendidos en cuanto efectos de un alma viva que, aunque con dificultades, resultaría objetivable: “algo absolutamente raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino que se insinuaba y extendía a través de mis partes más groseras”. A juicio de Derrida, con la presentación de estos postulados, Descartes pretende aparcar de su discurso y “dejar de lado, precisamente en cuanto es separable, toda referencia a la vida, a la vida del cuerpo y la vida animal”<sup>413</sup>, con el objetivo de “delimitar el acceso al puro *yo soy*”, del cual lo único inseparable, y por lo tanto lo único con lo que se lo podría confundir, sería el pensamiento:

El pensamiento es un atributo que me pertenece: él es el único que no se puede separar de mí. Soy, existo: esto es seguro; pero, ¿por cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que dure mi pensamiento.<sup>414</sup>

Como continúa la lectura de Derrida, “la presencia a sí del presente del pensamiento, la presencia que se presenta a sí misma en presente: esto es lo que excluye todo aquello separable que es la vida, el cuerpo vivo, la vida animal”<sup>415</sup>. Podría deducirse que nos encontramos ante una situación sacrificial del propio pensamiento, en el acto de traerlo a la presencia, como una abstracción de lo que fluye por debajo de ese pensamiento “presente” y que lo produce, el pensamiento vivo. Es decir con la reificación del sujeto en la Modernidad se opera irremediabilmente cierta solidificación del pensamiento, entorpeciendo su fluir, al traerlo a la presencia. Precisamente Descartes contestará a la pregunta de “Pero, ¿luego qué es lo que

---

<sup>412</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 90. Descartes, R.: *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 36.

<sup>413</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 91.

<sup>414</sup> Citado en *Ibid.*

<sup>415</sup> *Ibid.*

soy?” con “Una cosa que piensa”, susceptible de ser entendido como un pensamiento desde la cosa.

#### ***4.1.4 Automatismo físico del animal***

Otra de las hipótesis que encontramos en el discurso cartesiano, y en cuya lectura profundizará Derrida, y que seguramente es la más conocida y más determinante en relación con el pensamiento del animal, es la hipótesis de su reproductibilidad maquinal. Según la misma, un hombre, sin haber visto nunca animales (y “sin haber sido visto por los animales”, o que los hubiese visto sin verlos), podría ser sin embargo capaz de llegar a construir autómatas que resultasen indistinguibles en todos los sentidos de los animales, y respecto a los que obviamente, y según esta hipótesis, no sería lícito extraer la conclusión de que fuese correcto atribuirles pasiones o sentimientos verdaderos. Incluso, insistirá, a pesar de que resultasen facturados con tal perfección como para reaccionar ante algún posible daño con la emisión de gritos<sup>416</sup>.

Para comprender el automatismo que según Descartes guía todo comportamiento del animal, Gilbert Simondon distingue por un lado el instinto animal, situado en el orden de lo psicológico tal y como puede entenderse en Montaigne y que Descartes negará al animal, de lo que entiende como conductas mecánicas, recludas totalmente al ámbito de lo físico y que son las que los cartesianos defienden. Postula por lo tanto un automatismo físico frente a un automatismo psíquico.

Él (Descartes) describe un automatismo que está muy lejos de ser el análogo de la inteligencia, de un hábito adquirido y aprendido: es un automatismo de la materia, de la res-extensa, debido a que las formas de sus piezas son comparables al funcionamiento de una máquina. Cuando una araña construye una tela, actúa exactamente como una máquina de tejer. Cuando un topo hace su topinera y cava su galería, actúa como una pala excavadora, es decir como una herramienta hecha para ese fin. Los animales están conformados para cierto tipo de acción limitada. [...] “Es la naturaleza la que actúa en ellos”. La naturaleza entendida como la conformación de su cuerpo. Actúan por figura y movimiento. Y, así como con una pala excavadora no se puede hacer otra cosa que cavar, o con una máquina de tejer, tejer, así una araña es incapaz de hacer otra cosa que tejer una tela o un topo que cavar la tierra y montarla en forma de topinera.<sup>417</sup>

---

<sup>416</sup> Derrida comparará este tratamiento de la cuestión con la pregunta de Bentham sobre si los animales pueden sufrir. Mientras que para el filósofo inglés esta sería crucial, para Descartes no sería útil más que para comprobar la perfección del autómata puesto en juego en su razonamiento.

<sup>417</sup> Simondon, G.: *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Trad. castellana de T. Pizarro y A. Cangí. Buenos Aires, La Cebra, 2008, pp. 64-65.

El animal por lo tanto, según el modelo al que se equipara de los autómatas, tiene restringidas sus actividades y movimientos a lo que le permite su conformación corporal, fuera de la cual no es nada y nada puede, siendo ésta precisamente la diferencia entre la realidad animal y la realidad humana.

El ser humano, según el método cartesiano, puede poner todas las dificultades en forma de problema y resolverlas progresivamente por grados. Es lo que hace que el hombre no se encuentre adaptado completamente por figura y movimiento a nada. Él no tiene la conformación del topo o las hileras y ganchos de la araña, sino que resuelve problemas por la razón, por el espíritu, por lo que Descartes llama “tener espíritu”, tener alma, tener facultad racional.<sup>418</sup>

Pero para subrayarlo es necesario negar la conciencia en el animal, “sobre todo de la facultad de adquisición racional, de aprendizaje inteligente, de resolución inteligente de los problemas”<sup>419</sup>, al igual que se le niega a un reloj. Para Descartes, por lo tanto, se da un automatismo de la conducta desde un punto de vista físico, frente a la idea más vaga de instinto, lo que nos recuerda a las teorías del zoólogo y filósofo del siglo XX, Jacob Von Uexküll, al que ya hemos aludido y que tanto influyó en los filósofos que desvelaremos como herederos de la tradición cartesiana en relación con el pensamiento del animal.

Como recuerda Simondon, frente a esta idea podemos encontrar dos actitudes, una que la sobrepuja, como la de Malebranche, y otra que la contradice, como la de Bossuet. Si para Malebranche, según cita este autor: “los animales comen sin placer, gritan sin dolor, crecen sin saberlo, nada desean, nada temen, nada conocen y si actúan de una manera que indica inteligencia es porque Dios los hizo así para conservarlos, formó su cuerpo de manera tal que evitan maquinalmente y sin temor, todo aquello que es capaz de destruirlos”<sup>420</sup> ( a lo que se une el curioso argumento de índole teológica, según el cual los animales no pueden sufrir porque “el dolor es la consecuencia del pecado original”), para Bossuet, por el contrario, “somos animales, los hombres somos animales. Tenemos la experiencia, tanto de lo que hace en nosotros el animal como de lo que hace en nosotros el razonamiento y la reflexión. El ser más rico y más completo es el hombre. Y el hombre es un animal. En cierta medida podemos tener experiencia de lo que es ser animal. En algunos casos somos seres empíricos y en eso

---

<sup>418</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> Malebranche: *De la recherche de la vérité*, citado por Simondon en *op. cit.*, p. 66.

somos animales. No es imposible probar íntimamente qué es ser animal.”<sup>421</sup> Como se ve, el pensamiento de Bossuet abriría las puertas a otra consideración y relación con el resto de los animales, a los que reconocería que presentan indiscutibles vínculos con el hombre, aunque su aproximación no esté exenta de cierto antropomorfismo.

Pero el cambio de paradigma que obró la teoría del automatismo animal tuvo sus inmediatas y crueles consecuencias. Si ya vimos cómo el viajero Descartes pudo insensibilizarse recorriendo mataderos y asistiendo a matanzas de cerdos doquiera por donde pasaba, incluso diseccionando con sus propias manos diferentes animales, los efectos encontraron perversa concreción en el propicio ambiente de Port Royal.

Este argumento insensibilizó a muchos contemporáneos científicos de Descartes sobre el dolor que la vivisección ocasionaba a los animales. Así es como Nicolás de la Fontaine describía la atmósfera de Port Royal por la creencia del automatismo de los animales: “Apenas había un solitario que no hablase del autómeta [...] Nadie daba importancia al hecho de golpear a un perro; con la mayor indiferencia se le asestaban fuertes bastonazos, bromeando acerca de quienes compadecían a tales bestias como si éstas hubieran sentido verdadero dolor. Se decía que eran relojes; que aquellos gritos que lanzaban al ser golpeados no eran sino el ruido de un pequeño resorte que había sido puesto en marcha, pero que en modo alguno había en ello sentimiento. Clavaban a los pobres bichos sobre tablas por las cuatro patas para rajarlos en vida y ver la circulación de la sangre, lo cual era una gran materia de discusión.”<sup>422</sup>

#### ***4.1.5 Incapacidad del animal de responder***

En Descartes aparecen dos criterios o métodos para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre “lo auténtico y el simulacro mimético del autómeta”, dos criterios que a juicio de Derrida regirán el discurso filosófico occidental hasta Lacan y Heidegger. El primero se refiere a la carencia de respuesta tanto de autómetas como de animales, a su incapacidad para ofrecer cualquier tipo de repuesta a nuestras preguntas. La clave por la que se puede emparentar de forma íntegra al animal y al autómeta consistirá en “la incapacidad de esos autómetas para *responder*”<sup>423</sup>. El segundo aludiría a “una carencia, un defecto o un déficit general, una deficiencia no especificada, salvo que se diga que es una carencia inconmensurable con la carencia, con todas las carencias”<sup>424</sup>, inconmensurable por lo tanto con las carencias que pueden encontrarse en el mundo de los humanos, y que fundamentaría el aislamiento de éstos dentro del mundo de lo vivo y su superioridad.

---

<sup>421</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>422</sup> Citado en Federici, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, ed. cit., p. 204.

<sup>423</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 101.

<sup>424</sup> *Ibid.*

Aquello de lo que carece el animal, en su perfección misma, su defecto, es inconmensurable con aquello de lo que carece la imperfección humana que saca de esta carencia, de este defecto incomparable, su superioridad.<sup>425</sup>

A estas dos características Derrida añade el rasgo que llamará “del animal teórico”<sup>426</sup>, refiriéndose con ello al animal que entra en la escena del pensamiento por medio de la teoría, es decir objetivado u idealizado, situado ya (o encerrado) en unas coordenadas dentro de alguna teoría que no podrá ser ya imparcial, “tal y como es visto y no el animal que ve, el animal en cuanto cosa observada, el objeto de un hombre que dice ‘yo’, ‘yo soy’, o ‘nosotros’, ‘nosotros somos’”<sup>427</sup>. O sea, el animal tal y como es tratado en general por filósofos y científicos tributarios de ese discurso dominante, el “Animal visto como espectáculo teórico”, objeto para un hombre que dice “yo soy”, consumando el sobrepujamiento del abismo sujeto-objeto e incluyendo dentro de los objetos al animal.

Derrida resalta la extrañeza que le causa el proceder argumentativo de Descartes, en concreto el rodeo que se ve obligado a recorrer para alcanzar la conclusión de un juicio, a saber, “que los animales son *en verdad* unos autómatas, unos autómatas de carne y hueso” y ello “porque *se parecen* a unos autómatas que *se parecen* al hombre”<sup>428</sup>. Sin duda para Derrida nos encontramos frente a un juicio que es a la vez “una proposición judicativa y un veredicto, una sentencia que concierne a donde ha de detenerse el animal, el límite en el cual se detiene, debe parar o pararse, a saber, en el umbral de la respuesta, antes de la respuesta, más acá de una determinada esencia de la respuesta”<sup>429</sup>. En verdad, nos encontramos en este punto ante el intento de zanjar por parte de Descartes, “con su insolente paso de *caballero francés*, con tanta autoridad” el cuestionamiento de toda esta problemática por parte de autores clásicos entre los que Derrida citará a Plutarco, a Porfirio y a Montaigne. Ni siquiera se detendría Descartes en la “simple cuestión de la respuesta, en la abisal cuestión de saber lo que quiere decir ‘responder’”<sup>430</sup>, en cuyo caso podría haberse cuestionado si él respondió a la pregunta de si el hombre es un ser racional, o si en razón de las prisas y de su pretensión de ahorrarse cualquier turbación declinó el hacerlo, justo al igual que proceden los soberanos, nos recordará Derrida en otros textos. Como vemos, la razonabilidad con las que Diderot y D’Alembert suponían que

---

<sup>425</sup> *Ibid.*

<sup>426</sup> *Ibid.*

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>429</sup> *Op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>430</sup> *Op. cit.*, p. 103.



Descartes había llegado a su teoría del animal autómeta, y en virtud de la cual concluyeron su mayor mérito respecto a la de Gómez Pereira, la cual por su parte habría surgido como fruto del azar, aparece aquí bastante desdibujada.

Pero al igual que es preciso meditar sobre esta capacidad de respuesta mediante un desembroce ontológico de lo que sea una “respuesta”, por su obvia y estrecha relación deberá abordarse la casuística incluida en el orden de las preguntas, de las verdaderas preguntas, y de la paralelamente supuesta incapacidad animal de dar cuenta de ese tipo de preguntas. “En esto consiste toda la cuestión –dirá Derrida–, aquella que se ha podido posteriormente determinar como cuestión del logos, de la razón, del ser o del otro”<sup>431</sup>. En conformidad con la estrategia derridiana de no atribuir directamente al animal aquello que el hombre le habría negado, la pregunta que podríamos plantearnos, el verdadero interrogante, es si el hombre ha logrado responder a esas auténticas cuestiones que le han salido al paso en su quehacer filosófico, aparcando los prejuicios mediante los que obviamente llegaría a creer a lo largo de sus innumerables intentos que sí, y contestar por ello afirmativamente, como quedaría recogido en cualquier detallada historia de la metafísica occidental, cuando no directamente las ha soslayado con más o menos coherencia para que no le consuman “el poco tiempo disponible”.

En relación a *la respuesta*, de la que la carta de Descartes mencionada antes sería un ejemplo, Derrida pondrá de manifiesto su dependencia en primer lugar de un sujeto, de un alma indivisible desde la que poder pensar y proferir el *cogito ergo sum*. Este dictamen, “aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver con la auto–afirmación de una vida, de un ‘yo respiro’ que significaría *vivo, estoy animado o soy un animal*”<sup>432</sup>, no pudiéndose deducir del yo respiro un yo existo, si no es a través del pensamiento de que yo respiro, es decir a través del pienso que respiro, luego existo, lo que nos lleva a pensar que en Descartes se da un ejemplo paradigmático del logocentrismo tantas veces denunciado por Derrida, insertándose sin ninguna modestia entre la respiración y la existencia. En el fondo, la empresa cartesiana se centra en mostrar que la respiración no puede experimentarse en cuanto suministradora de certezas, si esto no ocurre estando de por medio el pensamiento, a pesar, podría añadirse, de que por suerte también nos suministra oxígeno calladamente, y sin que debamos continuamente reparar en ello (y precisamente al reparar en ello podemos detenerlo o acelerarlo, dominarlo voluntariamente, aunque felizmente no

---

<sup>431</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>432</sup> *Op. cit.*, p. 105.

debemos controlarlo incesantemente), como por otro lado tampoco reparamos en que pensamos más quizá cuando detenemos “el fluir del pensamiento” precisamente en el propio acto de pensar. Pero la certeza absoluta no podrá ser lograda sino tras ser consciente del “pienso”, quedando excluida por lo tanto la expresión, dirá Derrida, “vivo, luego existo”, del mismo modo que tampoco aportaría esa certeza *su* “el animal que luego estoy si(gui)endo”. En definitiva, para rescatarlo del proceloso mundo de la duda habría de ser complementado con el *pienso*, es decir “pienso que soy un animal, luego existo”, pero justamente eso es lo que se le negaría al animal, el *yo pienso*, y más en general el *yo*, la autoconciencia y ¿por qué?, se preguntará Derrida. “En eso consiste toda la cuestión, la cuestión de la pregunta y la cuestión de la respuesta”<sup>433</sup>.

Para afrontar mejor el análisis de las herencias cartesianas Derrida nos invita a que retengamos de este discurso que “la indubitabilidad de la existencia, la autoposición y la automanifestación del ‘existo’ no depende del ser-en-vida sino del pensamiento, de un aparecer a sí que, en un primer momento, no está determinado como respiración, soplo o vida ni siquiera de un alma pensante que no se muestra primero como vida”<sup>434</sup>. El itinerario, que arrancará con Kant y continuará hasta Heidegger y su “neutralización de la vida”, considera aquellas características principales que se atribuyen al animal-máquina, y que “reúnen en un solo sistema la no-respuesta, el lenguaje que no responde porque está fijo o fijado en la mecanicidad de su programación y, finalmente, la carencia, el defecto, el déficit o la privación”<sup>435</sup>.

Sin embargo las investigaciones científicas apuntan a que dentro de la comunicación de los animales, y por tanto de las posibilidades de preguntar y de responder, se abre un campo inmenso aún por explorar, de igual forma que las comunicaciones entre los humanos no son ni mucho menos todas dependientes de la palabra, sino que hay una codificación detrás de muchos de nuestros gestos que nos “hablan” más que las palabras, y que en cierta medida hemos despreciado y relegado como secundarios frente a la comunicación verbal, tal y como apuntan los antropólogos que lo han estudiado<sup>436</sup>. Simplemente como ejemplo de este inmenso

---

<sup>433</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>436</sup> “La primera forma de comunicación que uno aprende es precisamente el único lenguaje usado a lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad (en términos evolutivos la comunicación verbal es relativamente reciente), usamos a diario ese lenguaje preverbal, consciente e inconscientemente, para decir a otros cómo nos sentimos en relación con ellos y con nosotros mismos. Dicho lenguaje incluye

campo dentro de los animales, baste esta cita de los zoólogos especialistas en el comportamiento de animales con sistemas nerviosos complejos, Jane Goodall y Marc Bekoff.

Lo que más me fascina son las múltiples formas que tienen los animales de comunicarse entre sí. Entre ellas se encuentran amplísimos repertorios de vocalizaciones, que van desde los magníficos cantos al más estridente graznido o los sonidos producidos de otras formas, como por medio de la vibración de membranas, frotando las patas entre sí, el tamborileo en los troncos de los árboles, etc. Luego están los gestos y expresiones corporales: las que nos resultan más familiares como el repertorio de los grandes simios y monos tan parecido al humano, los movimientos de cola de los perros y gatos (que deben ser interpretados de forma completamente distinta en las dos especies), o la extraordinaria postura de algunas aves durante el cortejo. Tampoco debemos olvidar la comunicación olfativa, la producción de aromas segregados por distintas glándulas que se dejan esparcidos en diferentes puntos para marcar el territorio. [...] Algo más exótico son los increíbles bailes de las abejas que indican a otras abejas la distancia a la que se encuentra el alimento de la colmena y la dirección exacta en la que tendrían que volar.<sup>437</sup>

Para mostrar el abismo ontológico entre el hombre y los animales que surge con esta teoría cartesiana, Derrida dará voz a algunos autores anteriores, como Porfirio. Según este filósofo discípulo de Plotino, los animales disponen sin ambages de la capacidad de escuchar la voz y de responder a ella, de *presentarse*, siendo éste el “a la vez el primer gesto de la autobiografía y el de todos los ‘heme aquí’ de la historia de la ley”. La siguiente cita que Derrida trae a colación muestra cómo el discurso cartesiano se empeña en restañar cualquier grieta desde la que pudieran entreverse los debates más abiertos de los antiguos, a los que él califica de pueriles como ya vimos antes. Decía Porfirio:

También para los animales está claro el lenguaje de los hombres (*anthropon phone*), tanto si están irritados contra ellos como si son benevolentes, tanto si los llaman como si los echan, tanto si les quieren pedir como si les quieren dar algo: en resumen, ninguna intención se les escapa y a ella responden cada vez con pertinencia (*alla pasais oikieios hypekousan*: responden a todo de forma apropiada).<sup>438</sup>

---

la postura que adoptamos, los gestos, las expresiones faciales, la vestimenta, el modo de caminar; incluso la manera como manejamos el tiempo, el espacio y los objetos. Todas las personas se comunican simultáneamente en varios niveles diferentes, pero con frecuencia sólo son conscientes del diálogo verbal y no se dan cuenta de que están respondiendo a mensajes no verbales. Pero cuando alguien dice una cosa distinta de la que realmente piensa, la discrepancia entre ambas a menudo se deja sentir. Los sistemas de comunicación no verbal están mucho menos sujetos al engaño premeditado que los sistemas verbales, donde es tan frecuente”. Hall, E. T., Hall, M. R.: “Los sonidos del silencio”. Velasco H. M. (Dir): *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid, UNED, 1995, p. 252.

<sup>437</sup> Goodall, J. & Bekoff, M.: *Los diez mandamientos. Para compartir el planeta con los animales que amamos*, ed. cit., p. 66.

<sup>438</sup> Citado en Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 105. En la edición castellana: Porfirio, *Sobre la abstinencia*. Trad. castellana de M. Periago Lorente. Madrid, Gredos, 1984, p. 147.

Un poco antes, Porfirio plantea el siguiente interrogante con aires de reprimenda desde la sabiduría del anciano: “¿es que no resulta absurdo juzgar a un ser racional o irracional por el hecho de que su lenguaje sea comprensible o no, por su silencio o su voz?”<sup>439</sup>.

Como recuerda Silvia Federici citando a Westermarck y Cohen, “la doctrina de Descartes sobre la naturaleza mecánica de los animales representaba una inversión total con respecto a la concepción de los animales que había prevalecido durante la Edad Media y hasta el siglo XVI, cuando eran considerados inteligentes, responsables, con una imaginación particularmente desarrollada, e incluso con capacidad de hablar”<sup>440</sup>, incluso cita algunos ejemplos de casos de juicios celebrados contra animales en distintos países de Europa, siendo “a veces ejecutados públicamente por crímenes que habían cometido. Se les asignaban abogado y el proceso –Juicio, condena y ejecución– era realizado con todas las formalidades”<sup>441</sup>.

El hecho de poder demostrar la brutalidad de los animales era fundamental para Descartes; estaba convencido de que ahí podía encontrar la respuesta a sus preguntas sobre la ubicación, la naturaleza y el alcance del poder que controlaba a la conducta humana. Creía que en un animal disecado encontraría la prueba de que el cuerpo sólo es capaz de realizar acciones mecánicas e involuntarias; y que, por lo tanto, el cuerpo no es constitutivo de la persona: la esencia humana reside, entonces, en facultades puramente inmateriales.<sup>442</sup>

#### ***4.2 Vigencia del límite abisal entre “el hombre” y “el animal” en la filosofía post-cartesiana***

Los filósofos en los que Derrida se detendrá, en su estudio de la repercusión de la teoría cartesiana acerca del animal en los discursos posteriores, son Kant, Lévinas, Lacan y Heidegger. Los rasgos comunes de estos discursos, y que a su juicio justificarían su inclusión en esa filiación cartesiana, tienen que ver con las afirmaciones dogmáticas, “axiomas o prejuicios, presunciones o presupuestos”<sup>443</sup>, que acerca de los animales todos ellos han emitido. Por ejemplo, aunque ninguno de estos filósofos les negarían la capacidad de comunicarse mediante la emisión de señales o signos, no consideran que eso pueda ser

---

<sup>439</sup> Porfirio, *Sobre la abstinencia*, ed. cit., p. 146.

<sup>440</sup> Federici, S.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, ed. cit., pp. 204–205.

<sup>441</sup> *Op. cit.*, p. 205.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 109.

asimilado a lo que entendemos por lenguaje. Dentro de la tradición cartesiana, los sistemas comunicativos existentes entre los animales están configurados y determinados por un programa<sup>444</sup>, sosteniendo con ello la existencia de una diferencia cualitativa con el lenguaje humano.

Otro rasgo característico que señalará Derrida de estos autores, es que ninguno de ellos habría sido sensible, ni tenido en cuenta, las notorias diferencias que se dan entre el enorme elenco de tipos de animales, antes de hacer sus aseveraciones sobre ellos. Son filósofos que han empleado con frecuencia la palabra “el animal”, en razón del prejuicio de la existencia de una oposición cualitativa entre el hombre y el resto de animales, que justificaría la suspensión del análisis de cualesquiera posibles diferencias que entre éstos se den.

Derrida destacará cómo casi ninguno de los filósofos contemporáneos habría considerado los saberes etológicos o primatológicos (y curiosamente, hasta donde yo conozco a los autores estudiados, quien más habló de primates, como veremos, fue Kant), que tantos prejuicios podrían derribar, aunque advertirá de la necesidad de acercarse con sentido crítico a los mismos, ante la posibilidad de que muchos estén condicionados por el discurso hegemónico sobre el animal. En este sentido reconocerá que Heidegger sí los incluye en su seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, pero matizando que a su juicio “los considera pero sin considerarlos”, como ya tratamos en la segunda parte de esta investigación al abordar las relaciones entre la metafísica y la ciencia.

Tampoco habrían reparado en el incontestable hecho de que dominamos y explotamos a los animales, o al menos no como para tenerlo en cuenta en sus discursos, sin que se

---

<sup>444</sup> La primatología ha descrito ejemplos muy notorios de diferenciación de sonidos, por ejemplo en los emitidos ante un peligro por algún miembro de la comunidad, y cuya comprensión es básica para su supervivencia ya que de ellos depende la estrategia para ponerse a salvo: “La transmisión de *imágenes de depredadores* también se ha observado en condiciones salvajes; concretamente los investigadores Dorothy Cheney y Robert Seyfarht la descubrieron en una especie de monos en Kenia. Los monos tota tienen en su repertorio diferentes llamadas de alarma para cuando encuentran diferentes tipos de depredador (como un leopardo, un águila o una serpiente), pero necesitan aprender a establecer las conexiones adecuadas entre unas y otros. [...] Por ejemplo, ante una serpiente la respuesta correcta es ponerse a dos patas, erguido sobre la hierba y mirar alrededor. Ésta sería una conducta suicida si se diera en respuesta a una alarma de leopardo, ante la cual los monos suelen subirse a un árbol. Cheney y Seyfarth descubrieron que con la edad les iban desapareciendo las respuestas dirigidas a la madre y las incorrectas, mientras que aumentaban las respuestas adecuadas, lo que sugiere que los monos jóvenes aprenden a reaccionar ante cada llamada de alarma específica. Resultaría demasiado costoso para ellos hacer esto por ensayo y error. Lo más probable es que obtengan esta información observando lo que hace el resto del grupo.” Citado por de Waals, F.: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., p. 26.

encuentren apenas rastros en sus obras de reflexiones acerca de cómo el hombre se ha relacionado y se relaciona con los otros animales no humanos. Aunque es justo reconocer que en la preparación de esta tesis he encontrado una cita de Heidegger al respecto, precisamente en una obra de denuncia de estos abusos, como veremos en la última parte.

Tampoco habrían evocado “la posibilidad de ser mirados por el animal que ellos observan y del que hablan”<sup>445</sup>, ni habrían recalado en el “problema de la desnudez o del pudor entre el animal y el hombre”<sup>446</sup>, asuntos todos ellos abordados por Derrida. Aunque estos filósofos articulan todas estas cuestiones de muy diversos modos, con profundos matices y discrepancias entre ellos, lo que contribuiría a acrecentar el interés de su análisis es la existencia en sus discursos de un lugar idéntico al que pretenden llegar: el mantenimiento intacto de la singularidad de “lo mismo, eso mismo, eso mismo que soy yo”, alterado sólo de forma secundaria y en virtud de las diferencias entre esas filosofías, como se recoge en la siguiente y extensa cita:

1) que “el pienso luego existo” no es denominado subjetividad por Descartes (se trata sin embargo –eso es lo que cuenta– de una fundación del sujeto); 2) que el “yo pienso” kantiano vuelve a poner en cuestión toda la argumentación de la ontología cartesiana en torno al *cogito ergo sum* (se trata sin embargo de un “yo pienso” que, al acompañar todas las representaciones –y esto es lo que cuenta–, define la relación consigo de la razón que se le niega al animal); 3) que el *Dasein* heideggeriano se define mediante una deconstrucción de la subjetividad cartesiana (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta aquí– de un *Dasein* anclado en un “existo” y en una *Jemeinigkeit*); 4) que el “sujeto” así denominado por Lévinas es anfitrión o rehén (el “sujeto es anfitrión”, “el sujeto es rehén”, dice Lévinas, y se trata sin embargo de un hombre que se relaciona con el otro hombre como con el “nosotros” de los “hermanos” o de “los prójimos” frente a un animal sin rostro y ajeno a toda ética); 5) que el “sujeto” lacaniano, esta vez con este nombre, depende de una lógica del inconsciente (se trata sin embargo –y esto es lo que cuenta aquí una vez más– de un sujeto humano y en el que se mantiene una referencia positiva a Descartes).<sup>447</sup>

En el fondo, denuncia Derrida, opera la inquebrantable intención de mantener cohesionada la unidad del sujeto, manantial en el cual abrevará la individualidad moderna, aunque se lleve a cabo desde diferentes enfoques. Cabe recordar que precisamente la intencionalidad de Gómez Pereira era la de mantener como fuese, y a costa del sacrificio de la sensibilidad del resto de los animales, su teoría de la indivisibilidad del alma. Ante las dificultades que le van surgiendo al pensamiento y que ponen en riesgo esta unidad, ante las

---

<sup>445</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 110.

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> *Ibid.*

fisuras que resquebrajan los planteamientos monolíticos en cuanto a lo que sea “lo propio del hombre”, parece ser que el recurso más socorrido y más a mano ha sido el de contraponer, y ensalzar con autoridad, al hombre frente al resto de los animales. No obstante, veremos cómo estos autores, en la propia dinámica de su pensar, en ocasiones están cerca de apuntar al otro pensamiento de los animales, en contra lo que postulan en los discursos que pretenden consolidar.

### 4.3 Kant

Sin duda Kant manifestó no poca sensibilidad hacia los animales, tal y como puede constatarse en algunas de sus obras, como la *Crítica del juicio* en donde a título de ejemplo confiesa “participar en la alegría de un pequeño y querido animalillo”<sup>448</sup> en relación al canto de un ave, así como en sus comportamientos y declaraciones, siendo especialmente crítico con el maltrato profesado a los animales por los campesinos en sus faenas cotidianas. Su crítica la basada en su argumento de que el deber de no maltratar a los animales era una cuestión de justicia más bien con lo humano, en cuanto que maltratando a los animales “traicionamos nuestra propia humanidad”<sup>449</sup>. En este sentido, puede afirmarse que hubiese estado más cercano a J. Bentham de lo que lo habría estado Descartes, como también cabe deducirlo de su creencia en que “podría conocerse el corazón humano a partir de su relación con los animales”.

Es probable que Kant hubiese sido sensible al cambio experimentado en el trato y las formas de explotación y de dominación a los animales hasta nuestros días, e incluso las

---

<sup>448</sup> Kant, I.: *Crítica del discernimiento*. Trad. castellana de R. R. Aramayo y S. Mas. Madrid, Mínimo Transito, 2003, p. 198.

<sup>449</sup> Así es reconocido y recogido por los editores de *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2008, Introducción. También es recordado por Jacinto Rivera de Rosales en su artículo *El trato con los animales: torturas y derechos* (conferencia pronunciada en julio de 2004 en un curso de verano de la UNED: *Naturaleza, técnica y civilización: bases para pensar la ecología*). Según nos recuerda el profesor Rivera de Rosales, en Kant “aunque no hay deberes directos con la naturaleza y los animales, sí los hay indirectos a través de la humanidad”, en razón de que “sólo un sujeto capaz de deberes es sujeto de derechos”. La cita de Kant es la siguiente: “Como los animales existen únicamente en cuanto que medios..., mientras que el hombre (como ser moral y no meramente natural) constituye el fin y en su caso no cabe preguntar “¿para qué existe el hombre?”, cosa que sí sucede respecto a los animales, no tenemos, por tanto, ningún deber para con ellos de manera directa; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad... Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales”. Kant, I. *Lecciones de ética*. Barcelona, Crítica, 1988, p. 287.

hubiese denunciado como lo hizo con los campesinos de su época. Pero por otro lado, si nos atenemos a lo que dejó expuesto en el *corpus* de su filosofía en relación con los animales, algunos de cuyos trazos más crudos analizaremos, lo cierto es que más bien cabría sospechar que las mencionadas prácticas encontrasen acomodo en Kant, y en ese sentido irá la contundente crítica de Adorno a la que también nos acercaremos.

¿Es la “utilidad para sondear el corazón de los hombres” ya una respuesta al interrogante que según Kant cabría hacer acerca del *para qué* de la existencia de los animales? Puesto que para el filósofo de Königsberg los animales son medios, tendrán que serlo para algo, siendo ésta una diferencia paladina con el hombre, el cual tal y como su filosofía defiende con obstinación es fin en sí mismo, y este interrogante sigue atronando hoy en día con toda su vehemencia, en donde el *para qué* en realidad se refiere a su posible utilidad para el hombre. La detenida lectura del discurso kantiano que abordará Derrida pondrá de manifiesto aquellos aspectos en los que seguiría siendo cardinalmente heredera del cartesianismo, y muy especialmente en relación a las consideraciones de fondo concernientes al animal o a los animales.

#### ***4.3.1 Impotencia del Yo en los animales***

En su obra *Antropología en sentido pragmático*, Kant define al hombre en contraposición con los animales como aquel que “puede tener el *Yo* en su representación”. Derrida resalta cómo se trataría, en efecto, según Kant, de un *poder que* eleva al hombre “infinitamente por encima de todos los demás seres vivos de la tierra”<sup>450</sup>. Aquí el “Yo”, que unifica la conciencia desde la apercepción trascendental que acompaña todas las representaciones, a juicio de Derrida a duras penas podría ser discernido del “yo pienso” cartesiano, que puede considerarse una persona “sujeto de la razón, de la moral y del derecho”. La persona recibe su apuntalamiento al ser contrapuesta con meridiana claridad a la cosa, “cosa” en la que sin duda estarían englobados los animales irracionales, los cuales de otro modo permanecerían como incómodo puente.

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarles es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su

---

<sup>450</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 113.



rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el yo, porque, sin embargo, lo piensa; como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (a saber, la de pensar) es el *entendimiento*.<sup>451</sup>

No hay duda de que, según Kant, el poder del yo encumbra al hombre sobre el resto de criaturas, y eso independientemente de que los hombre no lo expresen verbalmente, porque lo que cuenta es que es “un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales”. De esta forma se consigue desactivar a los animales como posibles fines en sí mismos, a la par que se sutura cualquier grieta por la que pudiese surgir algún resquicio de vacilación, ante la cual plantearnos su consideración como fines, portadores por tanto de dignidad, atributo que de esta forma queda reservado exclusivamente al hombre. Así considerados, “se puede hacer y deshacer a capricho”, palabras textuales de Kant que no son las únicas que nos vamos a encontrar en tono tan severo al referirse a nuestra relación con los otros animales.

Siguiendo el discurso kantiano, Derrida concluye que “ese poder sobre el animal es la esencia del ‘Yo’ o de la persona, la esencia del hombre conforme, por lo demás, a la inyección divina que, desde el Génesis, le asigna este destino: marcar su autoridad sobre los seres vivos”<sup>452</sup>, mandato que considera que sólo podría consumarse “gracias al poder infinitamente elevado de presentarse como ‘Yo, de presentarse sin más, de presentarse a sí, con una forma de presencia a sí que acompaña todas las presentaciones y representaciones”, siendo ésta la condición de posibilidad de respuesta y en definitiva de responsabilidad del sujeto. Para Derrida, en Kant el “yo pienso” podría leerse como un “yo puedo yo”. Aunque hubiese noticias de alguna lengua humana en la que no existiese un término específico para designar el “yo”, como se recoge en la anterior cita kantiana, “todas las lenguas, cuando hablan en primera persona deben pensar ese Yo aun cuando no la expresen con una palabra particular”. Esta primera persona sería la gran ausente en los animales según Kant, la impotencia de poder un yo, de la autoconciencia, atributo que podría quedar identificado con el pensamiento mismo, con el entendimiento, encontrándose ahí antes que en la lengua. En definitiva, según Derrida, aquí se está sosteniendo que los animales son incapaces de poder “hacer referencia a sí mismos

---

<sup>451</sup> Kant, I.: *Antropología*. Trad. castellana de J. Gaos. Madrid, alianza Editorial, 2004, p. 25.

<sup>452</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 113.

de forma deíctica, autodeíctica”<sup>453</sup>, de no poder siquiera “señalar al menos de manera virtual con el dedo hacia sí para decir: soy yo”<sup>454</sup>. Y eso sería lo propio del hombre en Kant, “el *yo pienso* que ha de acompañar todas las representaciones es esa autorreferencia como condición del pensamiento, como el pensamiento mismo”<sup>455</sup>.

“La cuestión es inmensa y abisal”<sup>456</sup>, subrayará Derrida, quien no se apresura a descartar que quizá esa autodeicticidad pueda estar presente de diversas maneras y grados en el mundo animal operando en una miscelánea de formas, como por ejemplo a nivel genético, donde quedarían marcados los elementos de la escritura genética con algún tipo de reflexividad, como ocurre en la gametogénesis. O por medio de fenómenos externos más visibles, como los relacionados con la parada nupcial, por ejemplo en la “exhibición narcisista en la seducción”. Colores, sonidos, alardes, ornatos y exhibiciones de todo tipo, en realidad, se corresponderían con formas que competirían a una autodeíctica<sup>457</sup>. No deja de ser curioso que Abraham Maslow, el psicólogo que en el contexto de sus investigaciones sobre la ambición humana desarrolló la teoría de la autoestima, es decir el valorarse a sí mismo sobre los demás gracias a saberse dominador, y por tanto con un alto nivel de ego, se inspiró en gran medida en observaciones de primates.<sup>458</sup> Por otro lado, cabe recordar la teoría de Damasio acerca del yo, y su reactualización en base a imágenes, analizada en el capítulo tercero de este trabajo, y su conclusión de que no veía por qué no podría darse en los animales superiores.

No obstante, como ya se ha indicado en otras partes, la estrategia derridiana no pasaría tanto por atribuir a los animales no humanos aquello que tradicionalmente la filosofía les habría negado, en este caso la capacidad de mostrarse como *yo*, sino más bien por remover las certezas idealizantes según las cuales el hombre dispone de la cualidad que al animal se le

---

<sup>453</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>454</sup> *Ibid.*

<sup>455</sup> *Op. cit.*, p. 115.

<sup>456</sup> *Ibid.*

<sup>457</sup> Según se recoge en la *Enciclopedia de las aves de España* a propósito de la función del cortejo, “Las aves, como otros animales, mantienen un equilibrio entre el contacto con sus congéneres para procrear o para obtener algún tipo de ayuda, y el rechazo de dicha proximidad por el riesgo de agresión o competencia que conlleva. Incluso las especies más gregarias guardan las distancias con el vecino y necesitan algún tipo de estímulo importante para reducirlos. El cortejo engloba una serie de comportamientos dirigidos a vencer la resistencia al contacto durante la época de cría. Estas conductas, al ser características de cada especie, tienen además una importante utilidad, ya que en la mayoría de los casos sirven también para evitar que dos especies similares se emparejen, lo que supondría un gasto de energía inútil, dado que no se produciría descendencia o ésta sería infértil”. *Enciclopedia de las aves de España*. Madrid, Sociedad Española de Ornitología y Fundación BBVA, 2008.

<sup>458</sup> De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., p. 251.

deniega: “Se trata asimismo de preguntarse por el axioma que permite conceder pura y simplemente al hombre o al animal razonable aquello de lo que se dice que el animal sin más estaría privado”<sup>459</sup>. Porque efectivamente, como argumenta Derrida, estamos lejos de poder saber qué sea el yo, de lograr limitarlo, aislarlo, sin contar para ello con lo otro:

Si la autoposición, la autotelia, automostrativa del yo, incluso en el hombre, implicase el yo como otro diferente y tuviese que acoger dentro de sí alguna hetero-afección irreductible (lo cual he tratado de demostrar en otros textos), entonces esa autonomía del yo no sería ni pura ni rigurosa; no podría dar lugar a una delimitación simple ni lineal entre el hombre y el animal.<sup>460</sup>

Tener presente esta consideración implica que de igual forma puede atenderse a todas las diferencias que así se reintroducen entre los hombres, entre los animales y entre los animales y los hombres, una vez que la cuestión del sujeto, con sus diferentes matices según la tratan los autores que Derrida sigue, “se desplazaría a la cuestión previa del otro: del otro que yo estoy si(gui)endo o que me sigue”<sup>461</sup>. En este punto, surge el interrogante de cómo esa heteronomía permitiría desplazar o confirmar el antropomorfismo que se está investigando.

#### **4.3.2 Domesticación y sociabilidad**

Derrida examina algunas de las consecuencias que pueden extraerse del neto posicionamiento antropocéntrico del discurso kantiano. La primera es acerca del carácter de la sociabilidad, tal y como la trata el filósofo de Königsberg en la *Antropología*, criterio al que podría apelarse para establecer otro límite entre el hombre y el resto de los animales. Para Kant, quien está tentado a contrastar las sociedades animales y las humanas según Derrida, los animales resultarían en esta comparación superiores a los humanos, anteriores y más poderosos, estatus que únicamente se debilitaría gracias a su sometimiento al poder del hombre mediante los procesos de domesticación. La sociabilización de la cultura humana iría perfilándose conjuntamente con ese debilitamiento, es decir a la par que dichos procesos gracias a los cuales el hombre incorpora a los animales al *domus*, a la casa. En cuanto individuo, el hombre sería similar a un animal salvaje listo a defender su libertad incondicional, por lo que según Kant no habría principio de sociabilización sin una

---

<sup>459</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., pp. 115–116.

<sup>460</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>461</sup> *Ibid.*

domesticación del animal salvaje, es decir sin que el hombre comenzase a desplegar su dominio sobre la naturaleza. Este dominio al que está destinado resultaría ser una especie de compensación por la pérdida de esa individualización en el propio proceso de sociabilización, el cual acontece de forma paralela a la domesticación. Domesticación y sociabilización, en Kant, podrían considerarse como las dos caras de la misma moneda que al rodar despliega la historia.

Un aspecto cardinal en la sociabilización es la guerra, y Kant debe recurrir a una especie de “maquinación de la providencia” para justificar la diferencia que se da entre la guerra en el mundo animal y la guerra entre los humanos, de modo que en éstos semejante despliegue de agresividad contribuya precisamente a la sociabilización. Derrida enfatizará este aspecto como profundamente paradójico, precisamente por la necesidad de recurrir a un “mecanismo” un tanto extraño en el filósofo de la libertad, mecanismo que por otra parte es lo que se supone que guía a los heterónomos animales en su estar determinados por las leyes naturales.

Este “chisme” providencial ve de antemano tanto el mal como para qué puede servir el mal. El chisme prevé la finalidad de ambas guerras, aunque se trate de dos guerras y de dos guerras con una base de animalidad (puesto que, en el hombre, en la sociedad humana, el animal sigue siendo más antiguo, *früher*, y más fuerte que el hombre que va *tras* él).<sup>462</sup>

Por lo tanto, el funcionamiento que “estabiliza y regula el curso de una sociedad y de una historia” sería de carácter maquínico, lo que llevará a Derrida a interrogarse “si este criterio de la estabilidad y la regularidad, por sí solo, no sería también pertinente para lograr una descripción de las sociedades así denominadas animales o salvajes”<sup>463</sup>, que resultase más justa y acertada.

Derrida destacará cómo por momentos el pensamiento kantiano se tensa hasta llegar a rozar la contradicción, “como siempre, y esta es la regla cuando se habla del animal, Kant está en un tris de negar, de renegar y de contradecir lo que dice”<sup>464</sup>. Este aspecto es destacado por Derrida a propósito de una evocación evolucionista que se deja ver en Kant, en relación con la interpretación del vagido del niño en el momento de llegar a este mundo, comportamiento natalicio para el cual el filósofo de Königsberg propone una explicación en tres etapas. En la

---

<sup>462</sup> *Op. cit.*, p. 118.

<sup>463</sup> *Ibid.*

<sup>464</sup> *Ibid.*

primera, “antes de la historia, en un tiempo antes del tiempo, en el estado de pura naturaleza, el bebé no grita a la nacer”<sup>465</sup>, en la segunda, coincidiendo con la entrada del hombre en la cultura, el niño rompería a llorar al nacer, “la naturaleza torna posible ese grito inquietante de los niños de pecho, sin duda con vistas a la palabra”<sup>466</sup>, en esta etapa nos encontraríamos ahora. Y por fin en la tercera, por venir, y que para Derrida “obligaría a reorganizar toda la lógica de ese antropocentrismo y, por consiguiente, de toda la obra de Kant”<sup>467</sup>, es donde se vislumbra una apertura a otro pensamiento de los animales:

¿Acaso a esa segunda época, dentro de las grandes revoluciones de la naturaleza, no debe suceder una tercera cuando un orangután o un chimpancé desarrolle los órganos que le sirven para andar (por lo tanto, pasará a la erección de la posición vertical con todo lo que puede derivarse en el cara a cara y la cópula cara a cara), para manejar los objetos, para hablar (*zum Sprechen*), hasta la formación de una estructura humana (*zum Gliederbau eines Menschen*) que contenga en su elemento más interno, un órgano para el uso del entendimiento (*ein Organ für den Gebrauch des Verstandes*) que se desarrollaría poco a poco gracias a una cultura social (*durch gesellschaftliche Kultur*)?<sup>468</sup>

El valor de esta hipótesis en cuanto a nuestro tema, en concreto de la tercera etapa, radica en la problematización de las fronteras una vez el hombre se ve obligado a hacerse cargo de las diferencias que pueden observarse dentro del reino animal. Además, la percepción por parte de Kant de las similitudes de los primates con los humanos, le lleva a considerar a estos animales como los más cercanos a poder desarrollar una cultura, independientemente de que ésta pudiese o no presentar rasgos similares a la nuestra. Es destacable, por otro lado, que este escrito de Kant precede en varias décadas a la publicación de *El origen de las especies* y *El origen del hombre* de Darwin, y un poco más al desarrollo de la primatología.

La nota también señala una apertura a un proceso evolutivo, incluso “histórico”, a una periodización macrodimensional de la hominización y más allá que, aunque resulte poco probable y quede descrita de una manera ingenua, deja por lo menos libre la atención de los filósofos para unos trabajos de primatología por venir. Semejantes saberes deberían obligarles a “deconstruir” su habitual discurso, al menos si no encuentran por sí mismos, y en ese mismo discurso, motivos para hacerlo.<sup>469</sup>

---

<sup>465</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>466</sup> *Ibid.*

<sup>467</sup> *Ibid.*

<sup>468</sup> Citado por Derrida en *Ibid.*

<sup>469</sup> *Op. cit.*, p. 120.

Lección kantiana, por tanto, a los filósofos que le seguirán, pero según Derrida “esa nota tiene el estatus de una ensoñación sin futuro”<sup>470</sup>, por cuanto en ningún caso provocará un replanteamiento del estatus central del hombre en el filósofo de Königsberg, ni sacará ninguna consecuencia “sobre el porvenir del animal en la organización predominante de su discurso”<sup>471</sup>. Una organización que permanecería irremisiblemente antropomórfica y antropocéntrica.

El porvenir abierto, si no prometido, al orangután y al chimpancé conserva la familiaridad de una estructura humana (*zum Gliederbau eines Menschen*). Desde el punto de vista de esa estructura humana, a la animalidad en general, incluida la de los primates actuales, hoy por hoy no se le reconoce ningún derecho. El animal no es un ser razonable puesto que está privado del “yo pienso”, condición del entendimiento y de la razón. En cuanto tal, privado por eso mismo de libertad y autonomía, no podría convertirse en sujeto de derechos ni de deberes, de acuerdo con esa correlación entre el derecho y el deber que es lo propio del sujeto como persona libre. Kant contempla la ruptura de esa correlación en la subjetividad del sujeto en dos casos: en el siervo que es sujeto de deberes pero no goza de ningún derecho o en Dios que tiene todos los derechos pero no está vinculado por ningún deber”<sup>472</sup>

En todo caso, y pese a haber conjeturado esta hipótesis, la cual podría ser confirmada de hecho como cierta por muchos primatólogos actuales a la luz de sus investigaciones<sup>473</sup>, no

---

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> “Una de las actividades preferidas de los primates jóvenes es observar a otros. Siempre están alrededor de los mayores, absorbiendo cada detalle de lo que pasa. Al mismo tiempo que los psicólogos discuten sobre lo que hacen los animales jóvenes con toda esa información y sobre si el hecho de duplicar acciones merece realmente ser llamado imitación, los investigadores de campo se han planteado la cuestión de la cultura animal desde una perspectiva completamente distinta. Se dedican a comparar, de forma similar a los antropólogos culturales que describen cómo difiere una población humana de otra, datos de diferentes localidades, anotando las distintas formas que tienen las comunidades de chimpancés de hacer las cosas. Este método etnográfico también ha sido aplicado a otros animales, entre los que destacan los delfines y las ballenas, con los que mayor éxito ha tenido. Estas cada vez más abundantes referencias literarias dan la impresión de que sólo hemos arañado la superficie: la diversidad cultural en el reino animal posiblemente pueda llegar a alcanzar enormes dimensiones”. De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., p. 33.

Frente a las controversias de la aplicación del término *cultura* para estos casos extraídos del mundo de los otros animales, y después de advertir que efectivamente “no resulta nada difícil encontrar una definición de cultura que excluya a todas las especies menos la nuestra”, este autor propone la suya propia: “La cultura es una forma de vida compartida por los miembros de un grupo, pero no necesariamente por los miembros de otros grupos de la misma especie. Engloba los conocimientos, costumbres y destrezas, además de las tendencias y preferencias subyacentes, procedentes de la exposición y aprendizaje de los otros. Cuando las variaciones sistemáticas de conocimientos, hábitos y destrezas entre grupos no pueden ser atribuidos a factores genéticos o ecológicos, es que son posiblemente culturales. La forma en la que los individuos aprenden unos de otros es algo secundario, pero el hecho de aprender de otros es un requisito fundamental. Así, la etiqueta ‘cultural’ no se puede

hay excepción alguna para el animal en Kant, “el cual no accede a ningún derecho, a ningún deber y permanece ajeno al reino de los fines”<sup>474</sup>.

### 4.3.3 Dignidad humana y precio animal

El imperativo práctico en Kant reza “*Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio*”. Queda implícito que todo aquello que no pertenezca a la humanidad queda exento de este trato condescendiente, y en consecuencia puede ser tratado *siempre simplemente como un medio*.

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin.<sup>475</sup>

Esta benevolencia del pensamiento kantiano para con los hombres, sobre todo aquellos que la necesitan, es decir los que pueden tener fundadas sospechas de considerarse tratados simplemente como medios, tiene su contrapartida en todo lo excluido de la humanidad y del conjunto de seres racionales (a la postre únicamente los humanos lo serían):

Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*: en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto).<sup>476</sup>

La inclusión de los animales en el conjunto de las cosas, con su consiguiente reducción a simples medios, en oposición con la naturaleza racional, saca de la esfera de lo moral nuestra relación con ellos. Si el ser fin en sí mismo permite que se “restrinja cualquier arbitrariedad”, no ocurre lo mismo en el caso de los medios, por lo que los animales quedan a merced de la voluntad de los hombres, al igual que por ejemplo los minerales y las plantas.

---

aplicar a los conocimientos, costumbres y destrezas que los individuos adquieren por sí solos con facilidad”. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>474</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 120.

<sup>475</sup> Kant, I.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. castellana de R. R. Aramayo. Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 114.

<sup>476</sup> *Op. cit.*, p. 115.

La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como *legisladora*, porque de lo contrario no podría pensarse como *fin en sí mismo*.<sup>477</sup>

La clave se encuentra en la idea de la *dignidad* de un ser racional, dirá Kant, que le otorga el no obedecer a ninguna ley “salvo la que se da simultáneamente él mismo”, es decir la autonomía, en contraposición con lo que tiene precio, aquello que puede presentar algo equivalente por lo que pueda ser sustituido.

En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ponerse algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.<sup>478</sup>

Para Kant todo es mercantilizable, por tanto, todo puede ser sustituido por algo, salvo los seres racionales, en virtud de su dignidad como seres morales.

Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad.

El animal, teniendo vetado todo acceso al “yo pienso”, queda a merced de las leyes deterministas de la naturaleza, ceñido a la esfera de lo heterónimo, sin que pueda gozar de autonomía, por lo que carece de subjetividad, que es para Kant el fundamento de la dignidad (*Würde*) de los humanos y de “toda naturaleza racional”. En la organización del discurso kantiano, el férreo determinismo de los animales al encontrarse incluidos en la naturaleza, en donde rigen implacables leyes, es incompatible con cualquier resquicio para la libertad y la autonomía. Por tanto, no cabe pensar que se dé ninguna decisión en los animales, estando todos los comportamientos que les observamos determinados por esas leyes naturales. Una vez que dicha hipótesis, de inmensas resonancias cartesianas, se pone en cuarentena, la frontera entre lo autónomo y lo heterónimo se complica, y con ella la determinación de la racionalidad en los animales, afectando de lleno a la seguridad con la que Kant los excluía del conjunto de seres racionales.

---

<sup>477</sup> *Op. cit.*, p. 123.

<sup>478</sup> *Op. cit.*, pp. 123-124.



Pero en función de la significación que otorgamos a la autonomía, para Derrida, en cierta medida es lo que precisamente podríamos decir que compartimos con el resto de los seres vivos, verbigracia si nos comparamos con los minerales. O lo que tenemos en común con los animales en contraposición a las plantas. En todo caso, siempre cabría suponer que cuanto más complejo es el sistema nervioso de los animales mayores son las informaciones que podemos recibir del medio y procesar, lo que incidirá en el grado de autonomía. Por otro lado, desde muchos enfoques cabría entender nuestra autonomía, por ejemplo de movimiento, como limitada respecto a la que pueden disfrutar otros animales para desenvolverse con envidiable soltura en sus ecosistemas más propios, como el acuático o el aéreo, etc. Se puede argüir que el hombre ya ha logrado esos hitos a través de la tecnología, pero no todos, obviamente, sino sólo aquellos que tienen a su disposición las técnicas que lo tornan posible.

En cuanto medio, el animal acaba irremediamente del lado de la naturaleza dominada o a dominar. Como consecuencia de este estatus ontológico, el siguiente paso es el de su mercantilización, “de ahí la crueldad virtual de esa razón pura práctica”<sup>479</sup>, y que Derrida relacionará con la kantiana necesidad de sacrificar la sensibilidad (corporal) a la razón moral. Una razón sacrificial que para algunos pensadores, como Adorno, contiene una profunda carga violenta, e incluso sádica:

*Ad Beethoven* – Lo que en la ética kantiana me es tan sospechoso es la “dignidad” que en nombre de la autonomía le atribuye al hombre. Al hombre se le atribuye como ventaja absoluta –como beneficio moral– la capacidad de autodeterminación moral, y encubiertamente se hace de ella la legitimación del *poder* –el poder sobre la naturaleza–. Éste es el lado real de la exigencia trascendental de que el hombre dicta las leyes de la naturaleza. En Kant la dignidad ética es una determinación de la diferencia. Se dirige contra los animales. Tiende a excluir al hombre de la creación y con ello su humanidad amenaza sin cesar con convertirse en inhumanidad. No deja ningún margen a la compasión. Nada odia más el kantiano que el recuerdo de la animalidad del hombre. Este tabú se activa cada vez que el idealista reprende al materialista. En el sistema idealista los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos en el fascista. Llamar al hombre animal – eso es idealismo genuino. Negar la posibilidad de salvación de los animales incondicionalmente y a todo trance es la barrera infranqueable de su metafísica. Los rasgos oscuros de Beethoven guardan relación precisamente con eso.<sup>480</sup>

Según una de las interpretaciones de este odio, detrás de este intento de superar a la animalidad por parte del hombre y en nombre de los derechos del hombre, en realidad se trasluciría una “especie de guerra entre las especies”, con la consecuencia de que el egregio

---

<sup>479</sup> *Op. cit.*, p. 121.

<sup>480</sup> Adorno, Th. A.: *Beethoven, Filosofía de la música*. Trad. castellana de A. Gómez Schneekloth y A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003, p. 78.

hombre de la razón práctica “no deja de ser bestial en su agresividad defensiva y represiva”<sup>481</sup>, como muestra su capacidad infinita de explotar al animal hasta la muerte.

Para Adorno, nos recordará Derrida, la noción kantiana de dignidad, de la que únicamente el hombre en función de su autonomía podría participar, le resulta terriblemente sospechosa por dar una ventaja absoluta al hombre sobre el resto de los animales. De esta forma justifica su orientación hacia su inevitable dominio, por lo que ineludiblemente esta dignidad se retroalimentaría con el sobrepujamiento del abismo entre lo humano y lo animal para dirigirse contra los animales (*Sie richtet sie gegen die Tiere*).

La aptitud para la autonomía, para la autodeterminación, para la autodesignación moral (*Selbstbestimmung*), digamos así mismo para la autoprescripción y la autobiografía moral es lo que se convierte, en Kant, en el privilegio o en la ventaja absoluta del hombre (allí donde diríamos, el *autos* de la automoción, su autotelia reflexiva, se considera normalmente como lo propio del ser vivo en general). Al garantizar de este modo la soberanía o el dominio (*Herrschaft*) del hombre sobre la naturaleza, aquella está en verdad, precisa entonces Adorno, “dirigida contra los animales (*Sie richtet sie gegen die Tiere*)”<sup>482</sup>.

Es decir, lejos de encontrarnos ante un gesto neutro de dominación, “se trataría de un acto de guerra o de un movimiento de odio, de una animosidad, como si una sobrepuja kantiana envenenase el proyecto cartesiano, el cual por su parte permanecería en resumidas cuentas neutro e indiferente al animal-máquina”<sup>483</sup>. Entre paréntesis, no obstante, Derrida dejará constancia de su desconfianza respecto a la presunta tesis de la neutralidad de la teoría cartesiana del animal-máquina, en el que expondrá con crudeza la relación de esa guerra contra el animal con el proceso de humanización o de “apropiación del hombre por el hombre”:

(No me creo nada de esto, creo que el cartesianismo pertenece, bajo esa misma indiferencia mecanicista, a la tradición judeo-cristiano-islámica de una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis. Y esa guerra no es una forma de aplicar la tecnociencia al animal cuando sería posible y factible hacerlo de otra manera; no, esa violencia o esa guerra han sido, hasta ahora, constitutivas del proyecto o de la posibilidad misma de un saber tecnocientífico dentro del proceso de humanización o de apropiación del hombre por el hombre, inclusive en sus formas éticas o religiosas más elevadas. Ninguna nobleza ética o sentimental ha de disimularnos esa violencia que las formas conocidas del ecologismo o del vegetarianismo no bastan para interrumpir, aunque estas sean mejores que aquello a lo que se oponen)<sup>484</sup>.

---

<sup>481</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., pp. 122–123

<sup>482</sup> *Ibid.*

<sup>483</sup> *Op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>484</sup> *Op. cit.*, p. 122.

Por tanto, si por un lado vemos que Kant estaría más cercano a manifestar sensibilidad por el sufrimiento animal, en cuanto que limitarlo nos haría más humanos, por otro vemos cómo su teoría entraña una profunda violencia contra los otros animales, por cuanto estaríamos inmersos en una guerra contra ellos como parte ineludible de nuestro proceso de humanización y culturización.

Es el momento de plantearse unas cuestiones, para un kantiano, ¿cómo afectaría al proyecto moral kantiano la constatación que nos brindan las ciencias descriptivas de los comportamientos que ocurren dentro del mundo llamado animal, y que tiene tantas similitudes con lo que entendemos por procesos en cierta medida reflexivos o racionales? Porque lo que parece seguro es que Kant no dudó de ello y cuando observó a los animales y habló de ellos sin duda iba dotado de una teoría.

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que de todos modos, la razón busca y necesita.<sup>485</sup>

No se puede acercarse a observar la naturaleza sin ir provisto de una teoría, sin que anteceda un cálculo, sin establecer una estrategia. El científico no ha de proceder como un “discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere”, sino “como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula”. Quizá en juicio tan sumario los animales no hayan podido responder. Para Kant es obvio que no tienen ese poder, y cabría aludir aquí a los problemas de comunicación, a la imposibilidad de traducción, aprovechando la escena judicial propuesta por Kant. Sin duda no es gratuita, y muestra ya al científico por encima de lo que observa, y de lo que administra su justicia en base a un corpus legal (una teoría) que lo fundamenta, y que por definición no puede verse afectada ni cuestionada durante el juicio. Puede imaginarse la violencia de una escena en la que el juez inquiere al testigo en una lengua que no es la suya y la vehemencia de la insistencia de su requisitoria ante la irremediable falta de respuesta.

---

<sup>485</sup> Kant, I.: *Crítica de la razón pura*. Trad. castellana de P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 2003, p. 18.

#### 4.3.4 Cubrirse la desnudez

En otro pensamiento de los animales, ¿habría que pensar desde la desnudez? ¿Sería necesario desprenderse de ese ropaje con el que el científico se presenta ante los animales? ¿Incluso de esa hoja de parra que Kant dirá que “fue el producto de una manifestación de la razón” crucial para ejercer su control sobre los sentidos, es decir sobre lo más pegado a la animalidad del hombre, reivindicando la abstinencia y el ascetismo?

*Abstenerse* fue el ardid que sirvió para elevar lo puramente sentido a estímulo ideal, los puros deseos animales poco a poco a amor y así, la sensación de lo meramente agradable a gusto por la belleza, en los hombres primero, y en la Naturaleza toda después. La *decencia*, inclinación a despertar con nuestro decoro (repulsión por todo aquello que pudiera inspirar menosprecio) el respeto de los demás, que constituyó la verdadera base de toda sociabilidad, ofreció también la primera señal del destino del hombre como criatura moral.<sup>486</sup>

Este primer gesto de cubrición de las partes pudendas con una simple hoja, “comienzo nimio” dirá Kant, “pero que hace época”, y que nosotros podemos contraponer a la escena de Derrida desnudo ante su gato, cambiará la manera de pensar de tal forma que “su importancia excede a toda la serie inacabable de los desarrollos culturales que se han sucedido después”<sup>487</sup>. Una vez más, se evidencia una lógica sacrificial de aquello que más nos recuerda a eso que llaman la animalidad, una nueva batalla contra el cuerpo, muy especialmente contra la sexualidad, al (y a la) que no podemos suprimir definitivamente, pero al menos, tanto a uno como a otra, los podemos ocultar. Tras la hoja de parra, Kant aludirá a la primera vez que el hombre se dirigió a la oveja para reclamarle su piel y vestirse con ella. Parece pues que el asunto de no estar desnudo para el filósofo de Königsberg no es baladí, incluso podría decirse que es más importante que el de comer, a tenor de la presencia que tiene en dos de los cuatro pasos que tuvo que dar la razón para emancipar al hombre de la naturaleza, tal y como expone en el *Comienzo presunto de la historia humana*.

La primera vez que dijo a la oveja: la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para ti sino para mí y se la quitó y se vistió con ella (v. 21), tenía ya conciencia de su privilegio que, en virtud de su naturaleza, le colocaba por encima de todos los animales, que ya no consideraba

---

<sup>486</sup> Kant, I.: *Filosofía de la historia*. Trad. castellana de E. Imaz. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 74.

<sup>487</sup> *Ibid.*

como compañeros en la creación sino como medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos.<sup>488</sup>

En consecuencia fue un paso histórico el elevarse por encima del resto de los animales, aquellos a los que anteriormente consideraba compañeros en la creación, y que de esta forma quedaban a su merced para satisfacer cualesquiera necesidades. El pasar del compañerismo a la subyugación, al dominio, a la explotación sin fin, como decíamos, es parejo a la evolución de la humanidad, incluso precisamente aquello que lo permite, lo prescriptivo que consiente al hombre pasar de la esfera de lo natural a la esfera de lo moral. Una batalla ganada por la especie elegida por la Naturaleza en esa guerra que, por lo demás, Kant tantas veces justificaría en el ámbito social.

Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún hombre, sino que tenía que considerarlos a todos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza; preparación muy anticipada de las limitaciones a que la razón habría de someter en lo futuro a la voluntad en consideración a los demás hombres y que es mucho más necesaria a la institución de la sociedad que la inclinación y el amor.<sup>489</sup>

El paso, según esta cita, de la extensión del dominio sobre el resto de los animales a la consideración igualitaria de los hombres, es decir la repercusión del sacrificio animal en la cohesión de la sociedad, es oscuro según Kant, pero lo importante es que tras ello lo que se muestra es que todos los hombres, a partir de ese momento, son “copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza”, dones que le son ofrecidos y a los que accede a través del dominio y del sacrificio. Los hombres por lo tanto, debido a que como especie el hombre es el genuino fin de la Naturaleza, son iguales respecto a su capacidad de imponerse a los animales, meros medios, y esta prescripción de poder imponerse a los animales cabe interpretarla, siguiendo el razonamiento de Kant, como “más necesaria a la institución de la sociedad que la inclinación y el amor”.

De esta representación de la primitiva historia humana se deduce: que la salida del hombre del paraíso que su razón le presenta como primera estación de su especie no significa otra cosa que el tránsito de la rudeza de una criatura animal a la humanidad, el abandono del carromato del instinto por la guía de la razón, en una palabra: de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad.<sup>490</sup>

---

<sup>488</sup> *Op. cit.*, pp. 75-76.

<sup>489</sup> *Ibid.*

<sup>490</sup> *Ibid.*

Esta maldad desplegada contra el animal y que tanto criticó Adorno, para Derrida sería “precisamente lo otro o lo inconsciente del ‘yo pienso’”, “es lo otro que me piensa y me sigue allí donde estoy”, asediando a la autoconciencia en todas sus representaciones.

Puede decirse, por último, que ese impensado del “yo pienso”, allí donde el animal que estoy si(gui)endo me sigue desde el lugar del otro o del inconsciente, es en efecto una maquinabilidad que automáticamente asedia, como un genio maligno que es preciso conjurar, tanto el concepto cartesiano de animal-máquina como el concepto kantiano de providencia, de máquina providencial, de *Maschinenwesen der Vorsehung* que de antemano pone fin, por prescripción y predicción, a la historia de las máquinas de guerra que deberían tener un efecto civilizador. Pero, entonces, ese estado de cultura y de socialidad regular al que conducirían las guerras humanas, según el designio providencial del *Maschinenwesen der Vorsehung*, seguiría siendo, en forma de una *pax humana*, la prosecución de una guerra sin cuartel contra el animal, sólo un momento de esa guerra a muerte, la cual debería efectivamente desembocar en un mundo sin animales, sin animal digno de ese nombre y que viviría con vistas a otra cosa que a convertirse en un medio para el hombre, ganado, instrumento, carne, cuerpo o ser vivo experimental.<sup>491</sup>

La denuncia explícita derridiana alerta sobre la asfixia de estas filosofías a lo que quiera que sean los animales. El paso hacia la moralidad del hombre prescrito por el idealismo trascendental, y que le libera de las férreas leyes que se suponen en el dominio de la Naturaleza, de la tutela de Dios, según se referirá en otros apartados Kant, es decir la conquista de la libertad, no ocurre de forma pacífica y meritoria, sino que lleva implícita la más profunda de las violencias respecto a lo otro de lo que se emancipa.

Sobre quienes apelan a un racionalismo humanista que justificaría esta lógica, en base a la cual los animales se encuentran subyugados en aras de la dignificación de la humanidad, Derrida dirá:

Pero ese susodicho “humanismo racionalista” se apresura a encerrar y a delimitar tanto el concepto de hombre como el de razón. La deconstrucción que me importa aquí debería anunciarse también en nombre de otra historia, de otro concepto de historia y de la historia *del* hombre así como de la razón. Historia inmensa, macro- y micro-historia. El simplismo, el desconocimiento, la denegación violenta que analizamos en este momento me parecen igualmente traiciones con respecto a unas posibilidades humanas reprimidas, a otros poderes de la razón, a una lógica argumentativa más comprensiva, a una responsabilidad más exigente, en lo que concierne al poder de cuestionar y a la respuesta, así como con referencia a la ciencia y, por ejemplo (no es más que un ejemplo), con referencia a los saberes zoológicos o etológicos más abiertos y más críticos.<sup>492</sup>

---

<sup>491</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 123.

<sup>492</sup> Op. cit. pp. 126-127

#### 4.4 Lévinas

Según Derrida Élisabeth de Fontenay se percató e investigó la circunstancia de que un importante número de pensadores judíos del siglo XX hubiese dedicado una especial atención a los diversos aspectos relacionados con la cuestión animal, poniendo de relieve su especial sensibilidad por las condiciones en las que son explotados a través de las técnicas modernas de crianza industrializada. Por su lado, Derrida echará en falta dentro del nutrido grupo que esta autora enumera la mención a Lévinas, extrañándose por tratarse precisamente del autor judío “que pasa por ser, sin duda con toda justicia, el pensador al que más le preocupa la ética y la santidad en este siglo”<sup>493</sup>. Pero la ausencia de Lévinas no es debida a un olvido de E. de Fontenay, sino a méritos propios, dada la ausencia en la obra de Lévinas de referencias a esta cuestión.

Derrida se preguntará en consecuencia por este silencio. Un silencio sobre el animal que, a su juicio, resulta más significativo que el resto de importantes diferencias que puedan constatarse entre el pensamiento de Lévinas y los de Descartes o de Kant, por ejemplo en lo que concierne a la cuestión del sujeto, de la ética o de la persona. A pesar de las diferencias existentes con estos autores, –diferencias que en ningún caso, insiste Derrida, pretende diluir: “yo sería el último en querer pasar por alto y sobre todo borrar esas diferencias, incluso esas oposiciones, esas rupturas”<sup>494</sup>–, Derrida sostendrá que sin embargo “éstas no desplazan en modo alguno el eje de un pensamiento humano sobre el sujeto que, al situar la posibilidad y la necesidad del sacrificio humano en el corazón de la ética, no se siente concernido, por así decirlo, con el animote, ni le reconoce a éste ninguno de los rasgos que le atribuye al rostro humano”<sup>495</sup>.

Para Derrida este hecho será clave, por cuanto que más allá de todas las diferencias y matices existentes entre estas heterogéneas filosofías, todas ellas sin embargo se inscribirían en una tradición a la que podríamos referirnos como tradición del “pensamiento del sujeto”, actuando como una “‘especie’ de arquitectónica secreta en la construcción”, y que por ello mismo será clave en su deconstrucción.

---

<sup>493</sup> Op. cit. p. 127 Derrida cita un prefacio de E. de Fontenay a una obra de Plutarco: *Trois traités pour les animaux*, y que llevaba por título “La raison du plus fort”. París, POL, 1992.

<sup>494</sup> *Ibid.*

<sup>495</sup> *Ibid.*

#### 4.4.1 Sin rostro

Derrida admite que en Lévinas se da una desafección en este pensamiento del sujeto respecto a la tradición filosófica occidental<sup>496</sup>, siendo en cierta medida subversivo y sometándolo a una heteronomía radical, al menos en cuanto que aboga por una subjetividad que ya no se conforma y configura al situarse frente a un objeto, sino frente a otro sujeto. Sin embargo, en relación con la cuestión animal, y al porqué de su inclusión dentro de la línea predominante que analiza, lo verdaderamente significativo para Derrida es que este sujeto de la ética, en cuanto portador de rostro, “nunca deja de ser ante todo y únicamente un rostro humano y fraternal”. Si el pensamiento levinasiano incide en lo inconmensurable de la alteridad que se nos revela en el rostro del otro para trastocar la idea de una totalidad o esencia personal, cabría pensar que la consideración a estos efectos del rostro del animal, en cuanto que se nos presenta como una alteridad aún más radical si cabe, tendría unos efectos aún mayores.

El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su grandeza.<sup>497</sup>

Pero para Lévinas el rostro sería el del hermano y el del prójimo, por lejano que se nos muestre, pero nunca cabe concebirlo en los otros animales, los cuales quedarían por este motivo apartados de los predios de la ética. Para Derrida:

Si, en su nueva definición heteronómica y ética, el sujeto humano es rostro, está fuera de cuestión que se conceda al animal o al animote ninguno de los rasgos, de los derechos, de los deberes, de los afectos, de las posibilidades que se le reconocen al rostro del otro<sup>498</sup>.

---

<sup>496</sup> A este respecto, y en otras partes nos dirá: “Discursos tan originales como los de Heidegger y Lévinas trastornan, sin duda alguna, cierto humanismo tradicional. Estos son, no obstante, humanismos profundos, y ambos lo son a pesar de las diferencias que los separan, en la medida en que ellos no sacrifican el sacrificio. El sujeto (en el sentido de Lévinas) y el *Dasein* son “hombres” en un mundo donde el sacrificio es posible y donde no está prohibido atentar contra la vida en general, solamente está prohibido atentar contra la vida del hombre, del otro próximo (*prochain*), del otro como *Dasein*”. Obviamente, como aclara Derrida, Heidegger, por ejemplo, no lo dice así, pero a los efectos que nos importan “eso que él coloca en el origen de la conciencia moral (o más bien del *Gewissen*) es evidentemente negado al animal”, en J. Derrida, “*Hay que comer*”, o *el cálculo del sujeto*, ed. cit. P. 17.

<sup>497</sup> Lévinas, E. citado por Sánchez Rueda, L.: *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, Trotta, 2003, p. 428.

<sup>498</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 128.



Distinción tan férrea, y tan sospechosa de dogmatismo, no podría quedar incólume a la atenta lectura de Derrida, quien discutirá esta delimitación por medio de la cual se pretende excluir a los hollados animales del mundo de *lo otro* de forma tan autoritaria y tan poco argumentada y convincente:

Si soy responsable del otro y ante el otro así como en el lugar del otro, para el otro, ¿acaso el animal no es todavía más otro, más radicalmente otro, por así decirlo, que el otro en el cual reconozco a mi hermano, a mi semejante a mi prójimo? Si tengo un deber, un deber antes de cualquier deuda, antes de cualquier derecho, para con el otro, ¿acaso no es entonces también para con el animal que es todavía más otro que el otro hombre, mi hermano o mi prójimo?<sup>499</sup>

La respuesta en Lévinas no puede considerarse afirmativa, y los animales, a quienes negaría el rostro, no disfrutarían en ningún caso del privilegio de estar incluidos en el conjunto de *lo otro*. Para Derrida es indiscutible que este pensador no habría reparado en la posibilidad de que los animales nos miren desde *un rostro* y puedan, por ello, concernirnos como para despertar en nosotros un comportamiento responsable, ni se detuvo jamás a pensar en la desnudez, que por otra parte se encuentra tan evidentemente arraigada en su pensamiento del rostro. Jamás relaciona este pensamiento, insistirá, con el conjunto de la desnudez, de la cual el rostro es una parte, obviando con ello la sexualidad, ni lo relaciona con el animal, como si además del rostro, al animal le estuviese negando también la piel.

Por último, Derrida indica que si Lévinas hubiese reparado desprejuiciadamente en la mirada de los animales, habría logrado advertir la existencia de profundas diferencias entre éstas, y en este sentido cabría detenerse un poco en considerar la fascinante diversidad de rostros animales, así como en la cautivadora similitud de algunos de ellos con el de los humanos, y no nos referimos sólo a los mamíferos y especialmente a los primates, sino a aquellos que por ejemplo tienen los ojos en clara posición frontal, y de visión tan penetrante como las rapaces nocturnas. Además estas similitudes pueden potenciarse en determinadas situaciones vitales de los propios individuos, en las que podría decirse que se “densifica” el rostro animal, al menos en lo que concierne a despertar la llamada de la ética, como puede ocurrir en medio del sufrimiento. Repárese en la cercanía y capacidad de conmovernos de la insondable tristeza del ojo de un perro al final de sus días, o de cualquier res en los prolegómenos de su sacrificio y que “sabe” de la violencia ante la que se encuentra.

---

<sup>499</sup> *Ibid.*

Apuntando allí donde estos discursos que seguimos muestran flaquezas, a pesar de los inflexibles discursos que sobre el animal elaboran, Derrida recoge el elocuente testimonio de una ocasión en la que Lévinas fue interrogado acerca de la posesión o no de un rostro por parte de los animales, y la sincera contestación de su imposibilidad de responder.

No puedo decir en qué momento tenemos (o se tiene) el derecho a ser llamado “rostro” (*at what moment you have the right to be called “face”*). El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro de un animal. No sé si la serpiente tiene rostro. No puedo responder a esa pregunta. Es preciso un análisis más específico.<sup>500</sup>

Imposibilidad por tanto en Lévinas de asegurar que el animal no tenga un rostro. En todo caso el ejemplo elegido no es arbitrario, además de recordarnos a la escena del paraíso y la manzana, y las repulsiones que este animal suele suscitar en gran parte debido a su protagonismo en la misma, no son habituales las experiencias con serpientes.

Al elegir a la serpiente, Lévinas evita sobre todo detenerse en otros ejemplos que nos pueden emocionar más. Evita sobre todo responder a la pregunta de tantos otros animales, por ejemplo, el gato, el perro, el caballo, el mono, el orangután, el chimpancé, a los cuales resultaría más difícil negarles la mirada y el rostro. Y por consiguiente el no matarás que Lévinas reserva para el rostro, para el rostro del hombre para el hombre o para el mandamiento de Dios que instaura la desnudez del rostro humano.<sup>501</sup>

De todo ello se extraen las oportunas consecuencias en el campo tan caro a Lévinas de la ética, y es que, a pesar de que ciertamente este filósofo no es ajeno a los tanteos de extensión de la ética al resto de los seres vivos, y reconociendo la gratuidad de cualquier tipo de sufrimiento innecesario que pueda infligírseles, según Derrida no dejaría de insistir “en el carácter originario, paradigmático, ‘prototípico’ de la ética como algo humano, espacio de la relación entre hombres y que son hombres por eso”<sup>502</sup>. Subraya así que en Lévinas, y de forma preclara, se adoptaría el límite meridiano entre humanos y animales, identificando, una vez más, un prístino “lo propio del hombre”, y en el que podrían distinguirse similitudes notorias con la moral trascendental kantiana.

La atención derridiana a la deconstrucción que acontece en los propios textos de los filósofos encuentra en este episodio un palmario ejemplo, y hay que reconocer y encomiar, en todo caso, la duda con la que Lévinas resuelve la embarazosa cuestión por las consecuencias

---

<sup>500</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>501</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>502</sup> *Op. cit.*, p. 130.

que acarrearía para su ética, a tenor de los dogmatismos que a este propósito jalonan los textos de los pensadores que aquí examinamos. Por otro lado, este *no* poder responder de Lévinas a la pregunta de si los animales tienen rostro o no, será relacionada por Derrida con la negación de la capacidad de respuesta de los animales a las verdaderas preguntas, inscrita en la filiación cartesiana que está tratando de analizar. Además de esta no-respuesta particular de Lévinas que nos remite a la no-respuesta en general que se atribuye a los animales, lo significativo para Derrida reside precisamente en que no es capaz de contestar, en la confesión de una impotencia para marcar los límites de lo que es un rostro, de lo que sea aquello a lo que nos referimos con esta palabra, “lo que regula su empleo”<sup>503</sup>, y en definitiva “es confesar que no se dice qué es responder”. Ello lleva a cuestionar “toda la legitimidad del discurso y de la ética del ‘rostro’ del otro, la legitimidad e incluso el sentido de toda proposición sobre la alteridad del otro”<sup>504</sup>.

Pues declarar no saber dónde comienza el derecho a ser llamado “rostro” es confesar que no se sabe en el fondo lo que es un rostro, lo que quiere decir esa palabra, lo que regula su empleo; y es, por consiguiente, confesar que no se dice qué es responder. ¿Acaso esto no es, en adelante, volver a poner en cuestión toda la legitimidad del discurso y de la ética del “rostro” del otro, la legitimidad e incluso el sentido de toda proposición sobre la alteridad del otro, sobre el otro como mi prójimo o mi hermano, etc?<sup>505</sup>

Sin embargo, con esta declaración de impotencia para la respuesta no todo estará perdido, sino, como adelantábamos antes, el sincero gesto por el que se recusa un cierre dogmático de la cuestión nos encamina hacia un inmenso escenario. Para Derrida es una efectiva posibilidad de apertura a otro pensamiento de los animales, pues no es un mal paso el no haber clausurado prematura o definitivamente esa cuestión, contrariamente al proceder cartesiano y su alergia a las cuestiones que no fuesen “claras e indistintas”, por falta de tiempo y por miedo a sentirse removido por dentro, de acorde al nuevo pragmatismo nacido al calor de la Modernidad.

Pero al mismo tiempo, la espera, incluso la promesa, en cualquier caso la simple referencia a la necesidad de un análisis más específico (por consiguiente, por venir, para ser ratificado en el porvenir) y la necesidad de un análisis que, esta es al menos mi hipótesis, correría el riesgo de volver a poner en cuestión todo el orden y el ordenamiento del discurso de Lévinas, en una forma a la vez responsable, valiente, humilde de dejar toda su oportunidad al porvenir. Y es, evidentemente, en la brecha abierta a unos “análisis más específicos” en donde nos encontramos aquí ahora, y en verdad, inmersos desde hace tiempo.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> *Op. cit.*, p. 131.

<sup>504</sup> *Ibid.*

<sup>505</sup> *Ibid.*

<sup>506</sup> *Ibid.*

Pero no parece que en Lévinas esta puntual apertura diese lugar a modificaciones sustanciales de su teoría, salvaguardándose al socaire de posibles corrientes frescas respecto al saber lo que sea un hombre, a costa de que fuera de lo *otro* hayan quedado sacrificados los animales. El rostro sería el único depositario de los derechos de no ser matado: “se trata de un ‘No matarás’ que no prohíbe matar al animal; prohíbe únicamente el asesinato del rostro, y por lo demás no hay más asesinato que el asesinato del rostro, esto es, del rostro del otro mi prójimo, mi hermano, el hombre o el otro hombre”<sup>507</sup>. “El matar, el sacrificar al animal, su explotación hasta la muerte no son en verdad, dentro de esta lógica asesinatos, no están prohibidos por el ‘no matarás’”<sup>508</sup>.

Si el animal no muere, si, en cualquier caso, se lo puede ejecutar “sin matarlo”, sin asesinarlo, sin cometer un crimen, sin que el “No matarás” le concierna o me concierna con respecto a él es porque el animal permanece ajeno a todo lo que define a la santidad, a la separación y, por consiguiente, a la ética de la persona como rostro (la sustitución, la illeidad, el ser-anfitrión o el ser-rehén, la visitación, la paz, la bondad o la paternidad y, antes que nada, lo que coordina a la ética o a la metafísica con la orden “No matarás”, o “no cometerás un asesinato, la responsabilidad”)<sup>509</sup>.

Permanecería en consecuencia fuera de los límites de esta prohibición en la que desemboca la ética lévinasiana el sacrificio de los animales, acciones que dentro de esta lógica no podrían ser juzgadas como asesinatos. Animales sobre los que, tal y como veremos más adelante en Heidegger, tampoco podría decirse con propiedad que mueren, puesto que esto es algo que únicamente le puede acontecer al poseedor de un rostro.

#### **4.4.2 Animales sin “heme aquí”**

Al igual que en Descartes, Kant o Heidegger, “la existencia como vida, como vivencia”<sup>510</sup>, será “secundarizada” en la “definición de sí o del *heme aquí*”. El *yo soy* en ningún caso para estos filósofos es ante todo un “yo estoy vivo” o “yo respiro”, declarando que “en el seno de todas estas dificultades, siempre está lo impensado de un pensamiento de la vida”<sup>511</sup>,

---

<sup>507</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> *Op. cit.*, p. 133.

<sup>510</sup> *Op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>511</sup> *Ibid.*

aspecto de gran trascendencia para el propio trabajo derridiano, por cuanto “la cuestión de la vida y del *presente vivo*, de la autobiografía del ego en su presente vivo”<sup>512</sup>, habrá sido clave en su “lectura deconstructiva de Husserl y en verdad, todo lo que ha podido venir después”<sup>513</sup>. Derrida subraya que le resultará tanto más sorprendente la filiación de Lévinas con Descartes que la de Kant, por cuanto como judío podría haberse sentido más conmovido por el principio de la vida (*torat häim*), de tanta relevancia en la religión judaica, a pesar de que mantenga sólidamente interiorizado, de igual modo que el cristianismo y el islamismo, el sacrificio del animal.

El importante papel que juega la responsabilidad en el conjunto de la obra de Lévinas está relacionado con el poder de presentarse y decir “heme aquí”. Esta impotencia en el animal es lo que le aparta de cualesquiera responsabilidades de las cuales el hombre pueda sentirse concernido.

Si insisto sobre todo en la responsabilidad de aquel que me responde “heme aquí” y se presenta como responsable para con el otro en la sustitución es porque Lévinas vuelve constantemente a aquella como a la primera instancia de su “filosofía primera”. Pero también por otras dos razones: en primer lugar, porque el “heme aquí” de la responsabilidad implica esa autopresentación, ese movimiento autotélico, autodeíctico, autobiográfico que se expone ante la ley y, en segundo lugar, *porque* el “heme aquí”, como responsabilidad, implica la posibilidad de “responder”, del responder de sí en la respuesta a la llamada o a la orden del otro.<sup>514</sup>

Pero en Lévinas parecería que el animal está privado del poder del “heme aquí”, de autopresentarse, de dar cuenta de su vida, al mismo tiempo que del poder de respuesta, y con ello queda alejado de toda responsabilidad: el animal “no es nadie, y menos, todavía, una persona”. Derrida analizará la diferencia entre esta *no-respuesta* del animal y la *no-respuesta* que en Lévinas sería una definición posible de la muerte del rostro de otro hombre. Antes que como aniquilación, para Lévinas la muerte ocurriría en el momento en el que el otro no responde, y ese no-responder del rostro, del cadáver, no sería homogénea a la *no-respuesta* y *no-responsabilidad* del animal.

El cadáver del rostro no vuelve a tornarse animal en el momento en que, al igual que el animal, no responde. La *no-respuesta* de ese “no responde” del rostro muerto significa “ya no responde” allí donde habrá respondido”, mientras que el “no responde” del animal significa

---

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> *Ibid.*

<sup>514</sup> *Ibid.*

“jamás ha respondido”, “jamás responderá”, “jamás habría respondido”, jamás habrá podido responder”.<sup>515</sup>

Los animales estarían privados del derecho y del poder de responder, por lo tanto, y en consecuencia de la responsabilidad, pero además estarían privados de la “no-respuesta”, del “derecho de no respuesta que se concede al rostro humano en el secreto o en la muerte”<sup>516</sup>.

Como conclusión, sostendrá Derrida, en el fondo el pensamiento de Lévinas seguirá abogando por “un antropocentrismo y un humanismo profundos”, pues un pensamiento que de verdad hiciese suya la alteridad entiende que no debería mantenerse ajeno a “privilegiar la cuestión y el requerimiento del animal”:

No hacer que ésta pase antes que la del hombre sino pensar la del hombre, la del hermano, la del prójimo a partir de la posibilidad de una cuestión o de un requerimiento animales, de un llamamiento audible o silencioso, que apele a nosotros fuera de nosotros, desde lo más lejano, antes de nosotros, tras nosotros, precediéndonos y persiguiéndonos de forma ineludible, tan ineludible que deja la huella de tantos síntomas y heridas, de estigmas de denegación en el discurso de todo aquel que quiera tornarse sordo al requerimiento.<sup>517</sup>

Aflora desde lo más profundo, así, el factor común de los pensamientos que estamos rastreando, y que no es otro que una presencia constante de los animales, pero reducidos “al animal”, del que no hacen sino hablar continuamente, “lo quieran o no, lo sepan o no”, dirá Derrida, “pero siempre [...] por medio de la denegación o la exclusión”:

Niegan, excluyen, sacrifican, humillan al animote, en primer lugar, muy cerca de ellos, dentro de ellos mismos, al borde del vértigo infinito del “yo soy” y “del yo soy el que soy y aquel que me sigue en la misma medida que me precede”. El “yo soy” de estos es un “yo estoy tras el animal, incluso cuando no lo sé”.<sup>518</sup>

En el fondo e insospechadamente, Lévinas sigue siendo heredero inconfesado de la tradición cartesiana de la que pretendía salirse, caracterizada por reducir al animal “a lo que precisamente los nazis hubiesen querido reducir a los prisioneros judíos”<sup>519</sup>, y su pretensión de una ética que recuerde al sujeto su ser-sujeto, anfitrión o rehén de lo que se nos muestra como otro, no bastaría para salirse de esa tradición cartesiana de negaciones al animal.

---

<sup>515</sup> *Op. cit.*, p. 134.

<sup>516</sup> *Op. cit.*, p. 134.

<sup>517</sup> *Op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>518</sup> *Ibid.*

<sup>519</sup> *Ibid.*

## 4.5 Lacan

No es difícil encontrar, según Derrida, en el pensamiento lacaniano planteamientos que dejan entrever una recóndita obsesión “por los animales”, como por ejemplo en su obstinada pretensión de separar “lo antropológico de lo zoológico”, o su predisposición a diferenciar lo social, que únicamente reserva a los humanos, de lo gregario, que emplea al referirse a los animales. Sin embargo, por otro lado, Lacan recusa en algunas ocasiones la existencia de discontinuidad, o diferencia radical, entre la psicología animal y la humana, por lo que el salto cualitativo, que veremos exige su discurso, debe ubicarse en otro ámbito que no sea el psicológico.

Esta obsesión por delimitar lo animal y separarlo de lo humano, le habría llevado a partir de presupuestos que Derrida encontrará dogmáticos, dado que aparecen en su discurso sin una mínima argumentación que los sostenga. Como ejemplos citará algunos marcados por la negación de ciertos atributos en el animal que se suponen en el hombre, como el que animal no sea “sujeto de significante”, que sea incapaz “de  *fingir que finge*  y de  *borrar sus huellas* ”<sup>520</sup>, o que no pueda tener “inconsciente suyo, propiamente suyo”, si es que pudiese decirse algo así, no sin asombrarse de lo contradictorio que puede resultar el sostener que eso mismo pueda expresarse acerca del hombre.

### 4.5.1 Perfección/imperfección

Uno de los criterios diferenciadores se refiere a la imperfección del hombre frente a la perfección del animal. Para Lacan “el hombre es un animal pero habla, y no es tanto un animal de presa cuanto un animal preso de la palabra”, mientras que el animal por su lado estaría privado de lenguaje, algo que sólo podría tener “por un efecto del orden humano, por contagio, por apropiación, por domesticación”.

El animal no será nunca, como el hombre, una “presa del lenguaje”. “Hay que plantear –se lee más tarde en “La dirección de la cura”– que, hecho de un animal presa del lenguaje, el deseo del Hombre es el deseo del Otro”. Esta figura de la presa caracteriza de manera sintomática y recurrente la obsesión “por los animales” de Lacan en el momento mismo en que tiene tanto interés en disociar lo antropológico de lo zoológico: el hombre es un animal pero habla, y no es tanto un animal de presa cuanto un animal preso de la palabra. No hay deseo ni,

---

<sup>520</sup> *Op. cit.*, p. 144.

por consiguiente, inconsciente más que del hombre, en absoluto del animal, a menos que fuera por el efecto del inconsciente humano como si, por alguna transferencia contagiosa o alguna interiorización muda (que también habría que tener en cuenta por otra parte), el animal, doméstico o adiestrado, tradujera en él el inconsciente del hombre.<sup>521</sup>

Detrás de esta tara del hombre, de esta indefectible dependencia del lenguaje, se apreciarían en los escritos de Lacan reminiscencias del mito de la perfección originaria del animal; como ejemplo cabe aludir a la determinación de la mayoría de sus comportamientos, en la línea interpretativa de la tradición bíblico–prometeica. Según esta tradición, el hombre habría sido dotado con el poder de la palabra y de la técnica para suplir esa carencia, para remediar esa imperfección respecto al resto de los animales, los cuales no requerirían de semejante herramienta en su vital desenvolverse, ciñéndose a un sistema semiótico que determinaría una arquitectura de reacciones a estímulos propia de cada animal. El hombre, por su lado, sería más autónomo en relación al campo del deseo, más acuciado en razón de su imperfección. La *prematuration específica del nacimiento* en los humanos habría llevado a la aceleración del proceso de “espejamiento autotélico del interior”, ligada según Lacan, a la imperfección originaria del hombre. Sin embargo, estas cuestiones, que podrían entenderse como un avance hacia una creciente sensibilidad por la cuestión animal, por cuanto podrían abrir la puerta a la atención de estos mismos procesos en otros animales, enseguida van a ser puestos entre comillas por Derrida, quien tras leerlos con mayor detenimiento, y situarlos en el conjunto de la obra lacaniana, nos mostraría cómo permanecen anclados en la más recalcitrante tradición cartesiana.

#### ***4.5.2 Imaginario y simbólico / Reacción y respuesta***

En textos más tardíos, como *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan mantendrá la misma lógica oposicional entre el hombre y los otros animales, situando en esta ocasión el criterio diferenciador entre lo imaginario y lo simbólico. Si por un lado se concede que el animal sea capaz de “la captura especular”, por otro se le recusa cualquier capacidad para acceder al “orden simbólico del significante”<sup>522</sup>.

Es aquí, en la “articulación entre lo imaginario y lo simbólico” donde a juicio de Derrida se “juega toda la cuestión de la autobiografía”, pero también la del “teórico” y de la

---

<sup>521</sup> *Op. cit.*, p. 145.

<sup>522</sup> *Op. cit.*, p. 152.



institución en la que dicho teórico encuentra cobertura para el desarrollo de su trabajo, es decir, aquí “el discurso de Lacan como análisis autobiográfico”<sup>523</sup>. En el fondo nos encontramos, nos sugiere Derrida, ante un intento de asegurarse una “nueva antropología *fundamental* y de responder rigurosamente *a* la pregunta y *de* la pregunta: ¿Qué es el hombre?”<sup>524</sup>. Una empresa, por lo tanto, dirigida a garantizar cierta singularidad del hombre respecto a los otros animales, que supere cualquier antropología positiva y antropocentrismo metafísico-humanista, pero también, y de manera muy legítima sostendrá Derrida, que estuviese “más allá del biologismo, del fisicalismo conductista, del genetismo, etc.”<sup>525</sup>. Una intencionalidad en la que reconoceremos en el siguiente apartado también a Heidegger.

Siguiendo este análisis, al encontrarse el animal atrapado en el ámbito de lo imaginario, sin posibilidad ninguna de acceso a lo simbólico, ni al inconsciente, ni al lenguaje, “(ni por lo tanto a la autobiografía autodeíctica, para no perder nuestro hilo)”<sup>526</sup>, quedaría su poder semiótico “de la manera más dogmáticamente tradicional, fijada en el fijismo cartesiano, en la presuposición de un código que no permite más que *reacciones* a estímulos y no *respuestas* a preguntas”<sup>527</sup>. En lugar de un lenguaje, el animal dispone de un “código” caracterizado por la fijeza de su codificación, un “sistema de señales”, variaciones de lo que se conoce dentro de los estudios del comportamiento como la “respuesta precableada” o el “comportamiento precableado”<sup>528</sup>.

Digo “sistema semiótico” y no lenguaje puesto que el lenguaje es lo que también Lacan rechaza en el animal, no reconociendo en éste más que lo que llama un “código”, la “fijeza de la codificación” o un “sistema de señales”. Son éstas otras maneras de denominar lo que, en una problemática cognitivista del animal –que, pareciendo oponerse, repite a menudo

---

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> *Op. cit.*, p. 147.

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> Nos encontramos ante un mundo bastante proceloso, habiéndose aflojado significativamente las certezas que sobre los mecanismos de la motivación, por lo tanto de la respuesta, tanto furor hicieron en los comienzos de la etología. Recuerdan J. C. Gómez y F. Colmenares en la *Introducción a la causación del comportamiento animal*, cómo un importante etólogo, Halliday, en 1983 finalizaba así el capítulo de una de sus obras dedicado al análisis de los mecanismos causales o motivacionales de la conducta: “Este capítulo habrá resultado de utilidad si ha servido para convencer al lector de que no existen principios unificadores o teorías generales ampliamente aceptadas en el estudio de la motivación. Probablemente el consenso sobre la naturaleza de los mecanismos motivacionales sea menor que en cualquier otra área de la etología”. Carranza, J. (dir.): *Etología. Introducción a la ciencia del Comportamiento*, ed. cit., p. 41.

los truismos más manidos de la metafísica—, se llama la “respuesta precableada” o el “comportamiento precableado”.<sup>529</sup>

Derrida recurrirá a una obra de J. Proust, *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, para destacar cómo desde algunos ámbitos de la ciencia se reproduce este dogma. En este caso, “la propia autora hace todo lo posible para que la palabra ‘respuesta’, en el caso del animal, no signifique ninguna otra cosa que una *reacción* programada, privada de toda responsabilidad o incluso de toda responsividad ‘intencional’”<sup>530</sup>. Proust cita a Millikan en esta descripción que añadimos como ejemplo de actualidad del cartesianismo en las ciencias del comportamiento animal.

Lo interesante de este tipo de respuesta es que está inflexiblemente provocada por ciertas características precisas del estímulo (es este caso su talla y su velocidad). El insecto no puede responder a otras características, no puede tampoco descartar unos objetivos que manifestarían unas características incompatibles con la función esperada. No puede abandonar su carrera “dándose cuenta” de que no sigue a una hembra. Este insecto parece no tener ningún medio para evaluar la corrección de sus propias percepciones. Parece pues *exageradamente generoso* atribuirle una *capacidad intencional propiamente dicha*. *Responde a unas señales*, pero esas señales no son unas características de un objeto independiente: son características de unos estímulos proximales. Como dice Millikan, éste sigue una regla proximal. Sin embargo la respuesta precableada tiene por objetivo provocar la fecundación de un sírfido hembra, es decir, de un objeto que existe en el mundo...)<sup>531</sup>

Los subrayados son de Derrida y hacia ellos quiere llamar la atención para, según la lectura deconstructiva propuesta, reflexionar acerca de la idoneidad de aplicar el mismo tipo de análisis a algunos de los comportamientos que puedan darse dentro de lo humano, por ejemplo, y sin ir más lejos, al “*cableado* de su comportamiento sexual y reproductor”. Al respecto es evidente que algunas reacciones del organismo vinculadas a la función sexual, sea reproductora o no, no pueden controlarse a voluntad en según qué circunstancias, habiendo desarrollado el hombre para su camuflado toda una técnica de prótesis indumentaria. En todo caso, es habitual en este tipo de explicaciones recurrir a estudios y ejemplos de animales que nos parecen más sencillos, como los insectos y los ácaros, sin que se aluda, por ejemplo, a lo que los puntillosos primatólogos podrían decir al respecto cuando se extrapola a su ámbito esta teoría del comportamiento.

---

<sup>529</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 147.

<sup>530</sup> *Ibid.*

<sup>531</sup> *Op. cit.*, pp. 147–148.

En una actualización de los clásicos ejemplos de los comportamientos de las abejas, Lacan se detendrá en distinguir entre lo que se considera respuesta y lo que sería más bien una reacción. Siendo los ápidos incapaces de lo primero, su compleja biología y organización social sólo puede explicarse dentro del paradigma según el cual cualquier comportamiento animal debe entenderse en términos de “reacción” a un estímulo. Las abejas obedecen a la fijeza de un programa determinado, en nítida diferenciación del sujeto humano, quien dispone de la facultad de poder responder a los requerimientos o preguntas de otro. Este discurso que Derrida considera “literalmente cartesiano”, y como vimos suscrito por Kant, aunque varíe en su terminología es subrayado notoriamente por la diferenciación que Lacan establece sin remilgos entre reino animal y reino humano, entre naturaleza y convención.

En conformidad con su estrategia, Derrida insistirá una vez más en que lo que pretende no es eliminar las diferencias entre lo que se entiende como *reacción* y aquello que denominamos habitualmente *respuesta*, mostrando como ejemplo su propia actividad o quehacer como escritor, “no se trata de confundir lo que ocurre cuando apretamos una tecla de ordenador y lo que ocurre cuando se plantea una pregunta a un interlocutor”<sup>532</sup>, sino que sus dudas surgen al pensar con mayor detenimiento sobre “la pureza, el rigor y la indivisibilidad”, con la que los hombres, interesadamente, deslindamos lo que sea una respuesta y lo que sea una reacción. Esta reflexión, y de ahí su importancia, atañe profunda e ineludiblemente al concepto de responsabilidad, el cual inevitablemente para Derrida ha de fundamentarse en esta diferenciación.

En concreto, destacará tres maneras que agravarían esta problematización. La primera “cuando hay que tener en cuenta una lógica del inconsciente”<sup>533</sup>, la cual desbarataría cualesquiera certezas acerca de nuestra “conciencia de libertad que toda responsabilidad implica”. La segunda “cuando esta lógica del inconsciente se funda en una lógica de la repetición”<sup>534</sup>, que para Derrida supone la inscripción de “un destino de iterabilidad”, o lo que es lo mismo “cierta automaticidad de la reacción en toda respuesta por muy originaria, libre, decisoria y a-reaccional que parezca”<sup>535</sup>. Y por último, “cuando se acoge favorablemente la materialidad de la palabra, el cuerpo del lenguaje”<sup>536</sup>, es decir cuando se hace cargo de la

---

<sup>532</sup> *Op. cit.*, p. 150.

<sup>533</sup> *Ibid.*

<sup>534</sup> *Ibid.*

<sup>535</sup> *Ibid.*

<sup>536</sup> *Ibid.*

similitud física, y por tanto proximidad, entre aquello que provoca una reacción y aquello que llama a una respuesta. Una materialidad con la que Lacan estaría de acuerdo, puesto que para él, recordará Derrida, “la palabra, en efecto, es un don del lenguaje y el lenguaje no es inmaterial. Es un cuerpo sutil, pero es un cuerpo”<sup>537</sup>. Y será aquí donde, según propone Derrida, debe encontrarse el fundamento de toda responsabilidad, “toda responsabilidad psicoanalítica”, y con ello toda “ética psicoanalista”. Precisamente en la cuestionable y problemática distinción entre *reacción* y *respuesta*, incluso se habría fundado en Lacan el propio concepto de sujeto. Cita a Lacan (con su propio subrayado):

Entonces aparece la función decisiva de mi propia respuesta la cual no consiste solamente, como suele decirse, en ser recibida por el sujeto como aprobación o rechazo de su discurso, sino verdaderamente en reconocerlo o abolirlo como sujeto. Tal es la *responsabilidad* del analista cada vez que interviene con la palabra.<sup>538</sup>

La trascendencia es obvia, en razón de que afectaría a todo lo que consideramos incluido en el ámbito de la responsabilidad, y por tanto de la ética y de la justicia.

Cuestionando, como lo hago, la pureza y la indivisibilidad de una línea entre reacción y respuesta y, sobre todo, la posibilidad de trazar esta línea entre reacción y respuesta y, sobre todo, la posibilidad de trazar esta línea entre el hombre en general y el animal en general, se corre el riesgo –habrá quien no deje de echármelo en cara– de poner en duda toda responsabilidad, toda ética, toda decisión, etc.<sup>539</sup>

No obstante Derrida advertirá a aquellos que pretendan atribuirle en esta problematización un intento de arrojar confusión y disolver cualquier responsabilidad o ética, que precisamente el “dudar de la responsabilidad, de la decisión, del propio-ser-ético” no es sino “la esencia irrevocable de toda ética, de la decisión y de la responsabilidad”<sup>540</sup>, mientras que, al contrario, toda certeza en este asunto no hace sino conducir precisamente a la “reaccionalidad en la respuesta”<sup>541</sup>. Derrida habrá sido prolífico al respecto en muchos de sus textos, tratando de mantener la tensión entre la responsabilidad entendida como decisión necesaria y única a tomar en cada ocasión y la responsabilidad entendida como acción acorde con un corpus normativo, en cuyo caso presenta unas similitudes muy significativas con lo que se entiende por cálculo, e incluso por “reacción”.

---

<sup>537</sup> *Op. cit.*, p. 151.

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> *Ibid.*

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> *Ibid.*

Pero lejos de borrar la diferencia, se trataría según Derrida de repensarla, reestructurarla, considerarla como “una diferencia no oposicional e infinitamente diferenciada, cualitativa, intensiva entre reacción y respuesta”<sup>542</sup>, teniéndola “en cuenta en todo el campo diferenciado de la experiencia y de un mundo de la vida”. En último lugar, para Derrida, en el fondo estaríamos ante la propuesta de elaboración de “otra *lógica* de la decisión, de la respuesta, del acontecimiento”, de la que habrá intentado dar cuenta por extenso en otros lugares:

“Este axioma debería complicar la simple distinción entre *responsabilidad* y *reacción*, con todas sus consecuencias. Se trataría, por lo tanto, de reinscribir esta *différance* de la reacción y la respuesta y, por consiguiente, esta historicidad de la responsabilidad ética, jurídica o política en otro pensamiento de la vida, de los seres vivos, en otra relación de los seres vivos con su ipseidad, con sus *autos*, con su propia autokinesis y automaticidad reaccional, con la muerte, con la técnica, con lo maquínico”.<sup>543</sup>

Por tanto, dudar acerca de la eticidad de nuestras acciones, y desde otro pensamiento de los animales, sacar nuestro trato con ellos de la lógica del cálculo programado que reproduce el paradigma cartesiano y alivia nuestras conciencias. Este sería uno de los aspectos en los que más incidirá Derrida para reivindicar la importancia de la cuestión animal en su pensamiento, a saber, el cómo nuestra consideración de lo vivo se corresponde con nuestra categorización de la ética y con ello de nuestra praxis.

#### ***4.5.3 Diferenciación entre fingimiento y engaño. Incapacidad de borrar las huellas***

Derrida analizará en el texto lacaniano “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” la existencia de otros intentos de refinar el límite entre lo humano y lo animal, como el basado en la diferenciación que Lacan establece entre fingimiento y engaño. Lacan distinguiría “entre aquello de lo que el animal es muy capaz, a saber, el fingimiento estratégico (seguimiento, prosecución o persecución –guerrera, depredadora o seductora–) y aquello de lo que es incapaz de testimoniar, a saber, el engaño de la palabra en el orden del significante y de la Verdad”<sup>544</sup>. El animal estaría privado de una especie de segundo grado de fingimiento, aquel que “permitiría una posibilidad suplementaria de decir lo

---

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> *Op. cit.*, p. 152.

<sup>544</sup> *Op. cit.*, p. 153.

verdadero para despistar al otro”<sup>545</sup>. Este poder precisamente sería el que permitiría al sujeto advenir en cuanto sujeto: “poder reflexivo de segundo grado, poder *consciente* de engañar fingiendo fingir”<sup>546</sup>. Aunque Lacan sí otorga al animal la capacidad de fingir, por ejemplo a través de la “danzidad”, o “capacidad de fingir en la danza, el señuelo, en la coreografía de la caza o de la seducción”<sup>547</sup> etc., es decir en aquellas formas, recordará Derrida, del “yo estoy si(gui)endo” o del “soy seguido” analizadas por él, sin embargo, a pesar de esta concesión, la salvaguardará confinada en el ámbito de lo imaginario o en lo pre-simbólico “manteniendo al animal en la especularidad de lo imaginario”. Pero Derrida sostendrá, recuperando su acusación de dogmatismo, que es él, Lacan, en su discurso, quien mantiene al animal en “esta cautividad”, en lugar de que sea animal el que se mantenga preso en ella.

Pero, sea lo que sea que se le atribuye u otorga así al animal, Lacan lo mantiene en lo imaginario o lo pre-simbólico (como lo habíamos observado en la época del “estadio del espejo” y con el ejemplo del palomo o del saltamontes peregrino). Mantiene “al animal” prisionero en la especularidad de lo imaginario, él es quien mantiene al animal (y no tanto el animal el que se mantiene) en esa cautividad y habla a propósito de él de “captura imaginaria”. Sobre todo mantiene a “el animal” en el primer grado del fingimiento (fingimiento sin fingimiento de fingimiento) o, lo que aquí viene a ser lo mismo, en el primer grado de la huella: poder de trazar, de batir, de rastrear pero no de des-pistar la batida ni de *borrar* su huella.<sup>548</sup>

Derrida analizará el balance entre aquello que se le concede al animal, como puede ser el fingimiento, la huella, la inscripción de la huella, y lo que se le deniega, a saber, el engaño, la mentira, el fingimiento del fingimiento, la borradura de la huella. Pero advierte que todo lo que se le concede, parecería que se corresponde más bien con lo que es susceptible de ser observado dentro del elenco de diferentes “situaciones vitales” por las que pasan los animales, por lo que Derrida está tentado en concluir que de este pensamiento se desprende que el animal no se enfrentaría a la muerte, o al menos no de forma auténtica, por lo que resultaría incapaz de “un testimonio de la mortalidad tan esencial en el seno de la Verdad o de su Palabra”<sup>549</sup>. Es

---

<sup>545</sup> La capacidad de mimetismo y de engaño en el mundo animal está perfectamente documentada, existiendo ejemplos asombrosos, como efectivamente reconoce Lacan, sin embargo la cosa puede adquirir notorio grado de complejidad. Los etólogos consideran que el concepto de engaño en lo que se conoce como “carrera de armamentos”, es decir la coevolución que existe entre presa y predador, es de una importancia trascendental en la teoría de la evolución de las señales existentes entre la misma especie y especies diferentes. Para más detalles, y para comprobar la asombrosa complejidad que adquiere la secuencia de engaños entre luciérnagas de diferente especie, unas predatoras y otras presas, véase Carranza, J. (dir.): *Etología. Introducción a la Ciencia del Comportamiento*, ed. cit. pp. 241-242.

<sup>546</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 153.

<sup>547</sup> *Ibid.*

<sup>548</sup> *Op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>549</sup> *Op. cit.*, p. 154.

decir, parece como si para Lacan el animal se redujese a un mero “ser vivo”, un “ser vivo *inmortal*”, sin contar por ello tampoco con recursos con los que expresar o dar testimonio de “la experiencia del duelo, de la sepultura y del cadáver”, situaciones que Lacan comprende en el orden del significante, y en consecuencia dependientes de un sujeto y negadas al animal.

Por otro lado, con esta recusación Lacan asimilaría el mito adánico-prometéico de la profunda inocencia del animal, “incapaz de significante, de mentira o de engaño, de fingimiento fingido”, lo cual debería vincularse con la cuestión de la crueldad que se ignora, de su alejamiento del mal en cuanto ser vivo, pero también negándole una posibilidad de sufrimiento, la de saberse injustamente maltratado. Derrida cita a Lacan:

Desplegándose en la captura imaginaria, el fingimiento se integra en el juego del acercamiento y de ruptura que constituyen la danza originaria, en donde esas dos situaciones vitales encuentran su escansión y sus participantes lo que nos atreveremos a escribir su danzidad. El animal, por lo demás, se muestra capaz de esto cuando está acosado; consigue *despistar* iniciando una salida que es engañosa. Esto puede llegar hasta el punto de *sugerir* en la presa la nobleza de honrar lo que hay de alarde en la caza. *Pero un animal no finge fingir*. No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. *Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto de significante.*<sup>550</sup>

Respecto a esta apuesta lacaniana de recusar la borradura de la huella al animal, a pie de página se aludirá a las consecuencias que tendría una deconstrucción de la meridiana diferenciación respecto a la borradura de la huella:

La diferencia supuestamente asegurada entre *pister* y *dé-pister* o, más bien, entre *dépister* (trazar o seguir una pista) y *dé-pister* (borrar una pista y extraviar voluntariamente al perseguidor) reúne y garantiza toda la distinción entre el hombre y el animal según Lacan. Basta que esta distinción tiemble para que toda la axiomática se encuentre arruinada en su principio mismo.

¿Pero que quiere decir “ser un sujeto de significante”? Para Derrida “ser sujeto de significante” también implica que el sujeto de significante está sometido al significante, puesto que Lacan subrayaría que el significante tiene primacía sobre el sujeto, por lo que extrae la consecuencia de que la entrada del sujeto “en el orden humano de la ley supone esta finitud pasiva”, tratándose de un efecto del que estaría exento el animal. Por su lado dirá que “el

---

<sup>550</sup> *Op. cit.*, pp. 154-155.

animal no conoce el mal, la mentira, el engaño. Lo que le falta es precisamente la falta en virtud de la cual el hombre es sujeto de significante, sujeto sometido al significante”.<sup>551</sup>

Pero a la par descubre otro significado al que se le puede asociar: “ser sujeto que somete, sujeto amo, sujeto activo y que decide del significante”<sup>552</sup>, reapareciendo de nuevo el poder del hombre y con ello todo lo que envuelve al antropocentrismo, “la superioridad del hombre sobre el animote”, aunque aquí se establezca a partir del privilegio de una falta, de un defecto, “de un desfallecimiento que se reconduce tanto a la prematuración genérica del nacimiento como al complejo de castración”<sup>553</sup>.

Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano. Es ahí donde, a la filosofía tradicional del sujeto, la subjetividad, como orden del significante desde el lugar del Otro, se le habría escapado como unas relaciones entre el hombre y el animal. Tal es al menos la alegación de Lacan en el momento en que reintroduce sutilmente la lógica del antropocentrismo y refuerza firmemente el fijismo del *cogito* cartesiano como tesis sobre el animal-máquina en general.<sup>554</sup>

Para Lacan “es de un lugar distinto de la realidad a la que concierne de donde la verdad obtiene su garantía”<sup>555</sup>, ese lugar es la *palabra*, al igual que también de ella “recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción”. Derrida se detendrá sobre el concepto “ficción”, el cual apunta no solo hacia el mero fingimiento, sino hacia “aquél, reflexivo y abisal, de un fingimiento fingido”. El poder de fingir el fingimiento permite el acceso y la instauración de la *palabra*, y con ella “al orden de la verdad, al orden simbólico, en resumen, al orden humano”.

Una hipótesis que bosquejará Derrida al percatarse de la insistencia lacaniana en que no hay “Otro del Otro”, junto al hecho de que Lévinas, por su lado, precise el requerimiento de un tercero respecto a la justicia, y de *otro del otro* que no sea un semejante, apuntará a si “la implicación denegada pero común de estos dos discursos sobre el otro y el tercero no sitúa al menos una instancia del animal, del *otro*-animal, del otro como animal”<sup>556</sup>. De otra instancia en definitiva que no sea semejante, y por lo tanto ahumana, en la que lo divino y lo animal fuesen inseparables, tal y como queda atestiguado en la infinidad de alianzas “teo-zoomorfas” entre lo animal y lo divino que pueden constatarse en multitud de culturas, incluido el gran

---

<sup>551</sup> *Op. cit.*, p. 156.

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> Citado por Derrida en *op. cit.*, p. 157.

<sup>556</sup> *Ibid.*



elenco de rituales sacrificiales constituyentes del acervo de los monoteísmos como prácticas contra la idolatría. En suma, para Derrida el planteamiento lacaniano que implica la exigencia de otro lugar por el significante, “el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes”, precisa “un lugar de alteridad lo bastante radical para que se tenga que romper aquí con cualquier identificación de una imagen de sí, con cualquier ser vivo semejante”<sup>557</sup>, una especie de ahumano, y a este respecto nos dirá:

Si esto fuera así, lo ahumano, la figura al menos, de cierta divinidad, en una palabra y aunque fuese presentada a través del hombre, sería el referente casi-trascendental, el fundamento excluido, forcluido, denegado, adiestrado, sacrificado de lo que él funda, a saber, el orden simbólico, el orden humano, la ley, la justicia.<sup>558</sup>

Derrida encontrará en esta necesidad secreta, perceptible tanto en Lévinas como en Lacan, motivos con los que explicar la dificultad de “sostener un discurso de dominio o de trascendencia respecto al animal y pretender simultáneamente hacerlo en nombre de Dios, en nombre del nombre del Padre o en nombre de la Ley”<sup>559</sup>, puesto que entiende que a estos efectos Animal, Dios y Ley serían lo mismo, “figuras indisociables de la misma Cosa”<sup>560</sup>.

Para Derrida el límite postulado por Lacan entre animal y hombre en relación con el fingimiento sería simplemente dogmático: “suponiendo que incluso dicho límite fuese conceptualmente accesible, cosa que no creo, quedaría saber en nombre de qué saber o de qué testimonio (y un saber no es un testimonio) se puede declarar tranquilamente que *el animal en general* es incapaz de fingir el fingimiento”<sup>561</sup>. Se refiere a que Lacan no fundamenta este aserto, tan importante en su discurso, en ningún saber etológico o del comportamiento animal en general, “ni ninguna experiencia, observación, ni atestación personal digna de fe”<sup>562</sup>. Con Lacan no habríamos salido del antropocentrismo, del humanismo dogmático que venimos intentando poner de manifiesto en los autores analizados, y ello a juicio de Derrida por la dificultad de “discernir entre un fingimiento y un fingimiento de fingimiento”, porque se preguntará “¿cómo distinguir, por ejemplo, en el más elemental alarde sexual, entre un fingimiento y un fingimiento de fingimiento?”<sup>563</sup>. En el fondo el fingimiento del fingimiento

---

<sup>557</sup> *Op. cit.*, p. 158.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> *Op. cit.*, p. 159.

<sup>562</sup> *Ibid.*

<sup>563</sup> *Op. cit.*, p. 160.

no es más que un fingimiento que implica al otro, supone tenerlo en cuenta, y esto es lo importante, puesto que Lacan no habría podido negar que el animal tenga en cuenta al otro.

La distinción entre la mentira y el fingimiento pierde suelo en el que asentarse, al igual que le ocurre a la distinción entre Verdad (en el contexto lacaniano) y Palabra, y con ello todo lo que pretendería distinguir de ellas, “el fingimiento supone tener en cuenta al otro; supone por lo tanto, simultáneamente, el fingimiento del fingimiento (con un mismo movimiento suplementario del otro en la estrategia del juego)”<sup>564</sup>. Esta suplementariedad “está en marcha desde el primer fingimiento”<sup>565</sup>, y “Lacan no puede, por lo demás, negar que el animal tenga al otro en cuenta”<sup>566</sup>.

Pero la mentira ha sido descrita con detalle ya dentro del mundo de los animales. No sólo en sociedades evolucionadas como las de los chimpancés no sería inusual ni anecdótico, sino que por extensión formaría parte de los procesos de comunicación en los que el emisor intenta tomar ventaja sobre el receptor.

Los humanos y los antropoides, como el chimpancé, viven dentro de sociedades en las que mentir es algo usual (De Waal, 1986, Werth y Flaherty, 1986). [...] En la comunicación animal, el concepto de engaño va estrechamente ligado a la teoría persuasiva de la comunicación y consiste en ocultar información o proporcionar información falsa acerca de un aspecto del actor, lo cual beneficia a éste en perjuicio del receptor (Dawkins y Krebs, 1978; Mitchell y Thompson, 1986)<sup>567</sup>

A través de la pausada y rigurosa investigación pueden desmontarse modelos teóricos deterministas y determinados por la necesidad de que encajen en la organización de un discurso. Algunos sostienen que, aunque en conjunto puede hablarse de sinceridad en la comunicación, sólo sería justo hacerlo si se tiene en cuenta que es un promedio, extraído de la variedad de estrategias de señalización individuales que los actores pueden adoptar<sup>568</sup>. En

---

<sup>564</sup> *Ibid.*

<sup>565</sup> *Ibid.*

<sup>566</sup> *Ibid.*

<sup>567</sup> Carranza, J. (dir): *Etología, Introducción a la ciencia del comportamiento*, ed. cit., pp. 277–278.

<sup>568</sup> “Al contrario de lo que asumen los modelos teóricos, los actores no difieren sólo en su calidad *q*, sino en cientos de otras cualidades, muchas de las cuales resultan relevantes a la hora de interactuar con un reactor. Por ejemplo, los actores difieren en su grado de parentesco con el reactor, en los costos que sufren para un nivel de señalización concreto y en los posibles beneficios que pueden obtener de una respuesta dada del reactor. Como consecuencia, diferentes actores emplearán diferentes estrategias de señalización. Esta variación supone una fuente de ‘ruido’ para el sistema comunicativo similar a los efectos del error de percepción en los reactores (Johnstone y Grafen, 1992 b), en el sentido de que los reactores no pueden determinar cuál estrategia de señalización está empleando el actor en particular (Johnstone y Grafen, 1993). Como consecuencia, en el equilibrio las señales serán sinceras, pero sólo

suma se da el engaño, sin que podamos concluir cuándo se trata del engaño o cuándo del engaño del engaño. Sin embargo otros detallan un panorama en el que la sinceridad no aparece por ningún lado. Como recoge el ecólogo R. Margalef, en relación con la tendencia al engaño, a la desorientación y al retardo existente en los ecosistemas, H. B. Cott, zoólogo experto en mimetismo y camuflajes en el mundo animal escribió:

Traducido en términos de tráfico de carreteras, podríamos imaginarnos un mundo en el que los rótulos de las carreteras señalarían direcciones opuestas a las de los nombres indicados, en que habría carreteras pintadas con mucho arte sobre las paredes, con señales de tráfico invitando a la colisión, donde habría vehículos disfrazados de modo que su parte anterior pareciera la trasera, donde ciertos vehículos distinguidos como autos de bomberos o ambulancias circularían ostentosamente para detenerse con brusquedad, y a veces, desaparecer de la vista de los otros usuarios de la vía pública, donde señales de prohibido el paso cortarían carreteras viables y en otros puntos el pavimento estaría sembrado de socavones bien disimulados, y con guardias de tráfico dirigiendo a los vehículos hacia ellos. Semejantes condiciones no se podrían compaginar con los objetivos de la fluidez de tráfico y de la máxima seguridad.<sup>569</sup>

La cita pretende acercarnos de forma gráfica a lo que ocurre en un ecosistema entre los diferentes actores. Como dato significativo, Cott fue un estrecho colaborador del ejército británico durante la segunda Guerra Mundial precisamente por sus conocimientos en este campo. Es decir, en un momento en el que despistar y engañar al enemigo era crucial, en un mundo lleno de espías, contraespías, etc, se recurrió a un experto de estos comportamientos en los animales. Con las señales que emiten los seres vivos se juegan su propia vida, lo que puede dar idea de la complejidad que los sistemas de comunicación han podido desarrollar en el

---

en promedio. En todas y cada una de las situaciones particulares en que un actor determinado emite una señal, esta será perfectamente sincera de acuerdo con la estrategia de señalización empleada pero, en su conjunto, el sistema comunicativo sólo será sincero 'en promedio'. En el equilibrio, existirán múltiples estrategias de señalización y el sistema comunicativo no será, por necesidad, perfectamente sincero. Una señal de alta intensidad puede reflejar una alta calidad del actor, o un actor de menor calidad para quien resulta más barato (y/o más beneficioso) emitir. Por ejemplo, el costo energético de una señal acústica como el canto depende de un número enorme de factores: la hora del día, las reservas energéticas del ave, su eficacia alimenticia, la posibilidad de atraer predadores (que puede variar de un lugar a otro), la necesidad de emplear su tiempo en otras actividades, etc. La calidad en la que estén interesados los receptores es sólo uno de entre todos esos factores. Diferentes machos, o el mismo macho en diferentes situaciones, emplearán estrategias de señalización distintas. Desde el punto de vista de los receptores, existirá un grado de incertidumbre acerca de la calidad del actor porque, a menos que sea capaz de evaluar todos los factores que afectan a la intensidad de la señal (lo cual es improbable, por no decir imposible), no podrán determinar cuál estrategia de señalización está empleando el actor. La conexión entre calidad del actor e intensidad de la señal no será nunca perfecta y el resultado inevitable es el engaño (Johnstone y Grafen, 1993)". *Op. cit.*, p. 295.

<sup>569</sup> Margalef, R.: *Ecología*. Barcelona, Omega 1998, p. 568.

proceso evolutivo. En términos ecológicos, Margalef dirá que la meta no es mejorar la fluidez del tráfico, lo que se conseguiría mediante la sinceridad, sino retardarlo al máximo.

Otra de las oposiciones que rastrea Derrida y en la que insistirá, es la relacionada con el “trazar y borrar sus huellas”. Mientras que el animal obviamente sí podría trazar sus huellas, no estaría capacitado sin embargo para borrarlas, algo que directamente lo definiría como “sujeto de significante”, y Derrida vuelve a reprocharle que no aporte ningún saber etológico para confirmarlo<sup>570</sup>.

La estructura de la huella supone que *trazar* viene a ser *borrar una huella* (siempre presente-ausente) tanto como imprimirla, toda clase de prácticas animales, a veces rituales asocia, por ejemplo en la sepultura y el duelo, la experiencia de la huella a la de la borradura de la huella. Un fingimiento, por lo demás, e incluso un simple fingimiento consiste en tornar ilegible o imperceptible una huella sensible. La simple sustitución de una huella por otra, el marcar su diferencia diacrítica son la inscripción más elemental, aquella que Lacan concede al animal, ¿cómo negar que conlleva borradura tanto como impresión? Es tan difícil asignar una frontera entre fingimiento y fingimiento de fingimiento, hacer pasar una línea indivisible en medio de un fingimiento fingido, como entre inscripción y borradura de la huella.<sup>571</sup>

Sabido es la importancia que Derrida confiere a la huella en su discurso, considerándola como un indecible por sus radicales implicaciones en la deconstrucción de una metafísica de la presencia. Lo característico de la huella es precisamente el poder borrarse siempre, por lo que no estaría de acuerdo con esta diferenciación lacaniana. Pero una vez más, la pregunta se dirigirá al otro lado, al de acá: ¿podría decirse que el “sujeto de significante sí es capaz de borrar sus huellas”, algo que Lacan negaría al animal? ¿Puede decirse esto viniendo del campo del psicoanálisis? ¿Cómo impedir que las huellas borradas retornen? ¿Cómo borrar la borradura de la huella? ¿Cómo evitar el asedio de su espectro? ¿Cómo sustraernos a la pregunta de si de verdad alguien cree que el hombre en general, por no hablar del occidental, por no mencionar a algunos en concreto, puede borrar su huella en el planeta?

El borrarse siempre, el siempre poder borrarse pertenece a la huella. Pero que ella se borre, que pueda siempre borrarse, y ya desde el primer instante de su inscripción, a través de y

---

<sup>570</sup> Minorizar el rastro de huellas parece una estrategia básica para huir de los predadores, y por lo tanto para sobrevivir. El origen reptiliano de las aves puede ser muy significativo en esto y conforman una oposición muy clarividente: los reptiles terrestres en sus desplazamientos trazan la huella con todo su cuerpo, mientras que gracias al vuelo podría decirse que las aves habrían conseguido disminuirlas al mínimo. Respecto a la posibilidad de borrar las huellas, en el caso del reptil adquieren una notoria presencia, por lo que en algún hipotético escenario podría ser posible algún tipo de borradura, pero ¿cómo podría por ejemplo un vencejo, que se pasa cuatro años de vuelo ininterrumpido, sin posarse jamás, desde que abandona el nido en el que nace hasta que construye el suyo encontrar siquiera sus huellas como para plantearse el borrarlas?, ¿cómo podrían los animales acuáticos?

<sup>571</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., pp. 161-162.

más allá de la represión, esto no significa que cualquiera, Dios, hombre o animal, sea su sujeto amo y pueda disponer del poder de borrarla. Al contrario. A este respecto el hombre no tiene mayor *poder* de borrar sus huellas que el susodicho “animal”. De borrar *radicalmente* sus huellas, es decir, también de *radicalmente* destruir, negar, abatir, incluso exponerse a ser abatido. [...] Las huellas (se) borran, igual que todo, pero pertenece a la estructura de la huella que no esté en *poder* de nadie borrarla ni, sobre todo, “juzgar” acerca de su borradura, menos todavía acerca de un poder constitutivo garantizado de borrar, performativamente, aquello que se borra.<sup>572</sup>

A pesar de la sutilidad que pueda revestir esta distinción, su importancia radica en que sería del mismo orden que todas las oposiciones que se tienen por sólidas para fundar la diferencia entre lo animal y lo humano y que aquí estamos tratando, “rastreado y despistado”, entre las que recuerda Derrida la postulada por Lacan entre lo simbólico y lo imaginario, en la que se basaría la “restitución antropocéntrica de la superioridad del orden humano sobre el orden animal, de la ley sobre el ser vivo, etc.”<sup>573</sup>, como intentado restañar las grietas producidas en el orgullo antropoide por el segundo de los traumatismos acaecidos en el hombre según dijera Freud, el darwiniano, es decir el que nos sitúa sin ambages en el reino animal como una especie más<sup>574</sup>.

#### 4.5.4 El yo

A lo largo de este trabajo que sigue la reflexiones derridianas sobre el animal, sobre los animales, surgen inevitablemente y consustancialmente las cuestiones sobre el yo, sobre el hombre, sobre el quién soy yo. Abordarlo con más detenimiento es lo que hará Derrida al analizar la referencia de Lacan a Descartes. Como uno de los puntos de encuentro que Lacan habría manifestado con el cartesianismo, Derrida destacará que la Lacan habría reconocido que la teoría cartesiana del *cogito* no desconoce lo esencial, a saber, que la conciencia de la existencia, el *sum*, “no le es inmanente, sino trascendente”, y por tato “está más allá de la captura especular o imaginaria”. De esta forma se confirma la idea de que “un *cogito* animal permanecería cautivo de la imagen identificadora”, o dicho de otra forma, “el animal no accede al yo más que para perder el yo, pero un yo que no accede el mismo al significante más que

---

<sup>572</sup> *Op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>573</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 163.

<sup>574</sup> ¿Podría pensarse que Darwin rastreó algún tipo de huellas animaloides en el humano hasta elaborar su teoría?, ¿cómo hubiese llegado a ella si el hombre hubiese conseguido borrar estas huellas en su totalidad tras algunos siglos en su empeño?

desde una carencia: el yo (animal) pierde la carencia”<sup>575</sup>. Derrida cita y comenta entre paréntesis:

El yo es desde ese momento función de dominio, juego de prestancia, rivalidad constituida (otros tantos rasgos que no se le niegan al animal). En la captura que experimenta en su naturaleza imaginaria enmascara su duplicidad, a saber, que la conciencia en la que se asegura de una existencia innegable (ingenuidad que se pone de manifiesto en la meditación de un Fénelon) no le es en absoluto inmanente, sino trascendente puesto que se apoya en el trazo unitario del ideal del yo (cosa que el *cogito* cartesiano no desconoce). Por lo cual el ego trascendental mismo se encuentra relativizado, implicado como está en el desconocimiento donde se inauguran las identificaciones del yo.<sup>576</sup>

Pero paralelamente, Lacan criticará la posición central del *ego cogito* cartesiano y su ilusión idealista de conciencia como conciencia de sí idéntica a sí. El *ego cogito* se encontraría, al contrario, “desalojado de su posición central de sujeto”, perdiendo toda situación de dominio para devenir “en sujeto sometido al significante”.

El proceso imaginario va así desde la imagen especular hasta la “constitución del yo por el camino de la subjetivación por el significante”. Esto parece confirmar que el devenir-sujeto del yo pasa por el significante, la Palabra, la Verdad, etc. Es decir perdiendo la transparencia inmediata, la conciencia como conciencia de sí idéntica a sí.<sup>577</sup>

Derrida pondrá su atención sobre la aparente paradoja que surgiría con ello: “se confirma el sujeto en la eminencia de su poder subvirtiéndolo y reconduciéndolo a su defecto, a saber, que la animalidad está del lado del yo consciente mientras que la humanidad del sujeto humano está del lado del inconsciente, de la ley del significante, de la Palabra, del fingimiento fingido, etc.”<sup>578</sup>. Es decir que el animal tiene un acceso directo a la autoconsciencia, sin mediación, mientras que en el hombre mediaría el inconsciente. El siguiente texto de Lacan citado por Derrida es ilustrativo:

La promoción de la conciencia como esencial al sujeto en la secuela histórica del *cogito* cartesiano es, para nosotros, la acentuación engañosa de la transparencia del Yo en acto a expensas de la opacidad del significante que lo determina, y el deslizamiento con el que el *Bewusstsein* sirve para cubrir la confusión del *Selbst* viene precisamente a demostrar, en la *Fenomenología del espíritu*, con el rigor de Hegel, la razón de su error.<sup>579</sup>

---

<sup>575</sup> *Op. cit.*, p. 163.

<sup>576</sup> Citado por Derrida, *op. cit.*, pp. 163-164.

<sup>577</sup> *Op. cit.*, p. 164.

<sup>578</sup> *Ibid.*

<sup>579</sup> Citado en *Ibid.*

Cabe subrayar por tanto el engaño subyacente a la sobrepujación de la transparencia con la que se nos quiere transmitir la evidencia del *yo*, lo cual para Derrida no solamente supondría “‘engañarse’ del error”, sino un “engañarse del engaño, de la mentira a uno mismo, como creencia, del ‘hacer creer’ en la transparencia del *yo* o del *sí* a *sí mismo*”<sup>580</sup>.

Pero también esta diferenciación lacaniana podría ponerse en cuestión a la luz de algunos estudios, principalmente en primatología. La “cierta comprensión” de lo que ocurre para muchos animales, su “habilidad para manipular ideas abstractas”, en función del desarrollo y complejidad de su sistema neuronal, parece difícil que pueda ser realizada desde la transparencia de una conciencia, tal y como la supone Lacan, y sin mediación del inconsciente<sup>581</sup>.

¿Cómo justifica entonces la fundamentación del otro orden en el que habría que buscar la distinción entre el hombre del resto de los animales en Lacan, dado que como ya se ha comentado que para este autor no habría discontinuidad a nivel psicológico? Derrida rastreará las similitudes simbólicas entre la “prematuration”, tan cara a la Lacan, y pecado original, y su función crucial para el paso al orden humano. La cita es de Lacan:

La lucha que la instaure es llamada con razón de puro prestigio, y lo que está en juego – pues se trata de la vida– con razón apropiado para hacer eco a ese peligro de la prematuración genérica del nacimiento, ignorado por Hegel y que hemos convertido en el resorte dinámico de la captura especular.<sup>582</sup>

---

<sup>580</sup> *Ibid.*

<sup>581</sup> “Como vemos, las experiencias subjetivas de los animales, efectivamente, no pueden ser directamente verificadas –como tampoco lo son las humanas–, pero es posible trabajar sobre ellas y reconocerlas con métodos científicos. De lo que se trata es de utilizar estos métodos en la evaluación del grado de sufrimiento y de la conciencia de ese sufrimiento. [...]”

La conciencia puede entenderse como un proceso de información dirigido a asegurar que un organismo no intenta hacer muchas cosas a la vez (Shallice, 1978), o como un “autoconocimiento” usado para poder predecir el comportamiento de otros individuos (Humphrey, 1978). Para Hubbard (1975) la conciencia consta de diferentes elementos, tales como la ‘autoconciencia’ (entendida como un conocimiento de nosotros mismos como distintos de los otros individuos), la capacidad de anticipación del futuro o la habilidad para manipular ideas abstractas.

Griffin nos dice que los animales no responden mecánicamente a los estímulos externos o internos, sino con una cierta comprensión de lo que ocurre. Para este autor la conciencia es un amplio rango de experiencias conscientes, desde un simple dolor físico hasta el concepto del universo. La amplitud de este rango puede ser tan variable en los distintos animales, incluido el hombre, pero existe un continuo, y la conciencia ha debido tener también su historia evolutiva. Por otra parte, añade, el desarrollo de un cierto grado de conciencia en los animales es un carácter perfectamente adaptativo, ya que les permitiría ajustar su comportamiento de una manera más eficaz, de forma que la correlación entre comportamiento y conciencia ha debido ser favorecida por la selección natural (Griffin, 1976) .

Carranza, J. (dir): *Etología, Introducción a la ciencia del comportamiento*, ed. cit., p. 496.

<sup>582</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 165.

Sin embargo Derrida cuestionará esta generalidad:

¿Cómo entender la palabra “genérica”, que califica con tanta fuerza el concepto insistente y determinante de “prematuration”, a saber, el acontecimiento absoluto sin el cual sobre todo este discurso perdería “su resorte” –el propio Lacan lo dice–, comenzando por la pertinencia de la distinción entre imaginario y simbólico? ¿Es lo “genérico” un rasgo del “género humano” como género animal o un rasgo de lo humano en cuanto escapa al género, precisamente, a lo genérico, a lo genético: por el defecto, precisamente, de cierta degeneración, antes que de-generescencia, por una de-generación cuyo defecto mismo engendra la “generación” simbólica, la relación entre las generaciones, la ley del Nombre del Padre, la Palabra, la Verdad, en Engaño, el fingimiento fingido, el poder de borrar la huella, etc.?<sup>583</sup>

Echemos una mirada a la etología, ciencia que se reivindica como apta para investigar, junto a la psicología animal, la existencia de representaciones mentales de los individuos.

Numerosas investigaciones llevadas a cabo dentro del campo de la psicología animal y de la etología cognitiva nos enseñan que es perfectamente posible plantear preguntas sobre determinados estados de conocimiento o representaciones mentales de los individuos y buscar las respuestas con experimentos rigurosamente científicos. Los experimentos de *aprendizaje latente* constituyen, en este sentido, una de las primeras demostraciones de la idea según la cual el animal organiza su entorno a partir de un mapa cognitivo basado en la adquisición de representaciones mentales. Estas representaciones se vehiculan con la ayuda de diferentes soportes (no solamente el lingüístico) y, lo que es más importante, se pueden procesar estableciendo con ellas combinaciones, relaciones de orden y pertenencia, o equivalentes de operaciones lógicas como la inferencia.

Dasser (1988) demostró, por ejemplo, que las hembras de macaco de Java (*Macaca fascicularis*) reconocían a los miembros de su grupo a partir de sus representaciones en forma de diapositivas. En un segundo experimento demostró, además, que estas mismas hembras eran capaces de discriminar diapositivas que representaban diadas madre-hijo de aquellas en las que la relación entre el adulto y el joven no respondía a esta filiación. Para este investigador los resultados sugieren que los macacos utilizan, en su categorización, no sólo el conocimiento de la identidad de los animales, sino otro más abstracto que equivaldría al *concepto* de filiación.

Gallup (1977) demostró que los chimpancés reconocían su propia imagen en un espejo. Después de observar que al cabo de varios días de mirarse al espejo los chimpancés comenzaban a limpiarse zonas de su cuerpo que normalmente no podrían ver, realizó un experimento muy simple para comprobar su observación. Cuando el chimpancé estaba bajo el efecto de un amnésico, se le pintaban las cejas y orejas con un tinte no irritante y se esperaba a ver su reacción al despertar. Después de algún tiempo para comprobar que no notaban la pintura, se les presentaba un espejo e inmediatamente empezaban a tocarse las zonas manchadas.<sup>584</sup>

#### 4.5.5 Crueldad restringida a lo semejante

Lo que está en juego es importante. Se trata nada menos que de saber cómo un discurso psicoanalítico, sobre todo cuando alega un retorno a Freud, cómo un discurso psicoanalítico tal

---

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> Juan Carranza, J. (dir.): *Etología, Introducción a la ciencia del comportamiento*, ed. cit. p. 495.



(tal discurso psicoanalítico antes que otro, pues de la misma manera que no hay LA bestia y EL soberano, de la misma manera que no hay LA soberanía, que no hay EL psicoanálisis, así también hay una multiplicidad de discursos que tiene en cuenta la posibilidad de otra lógica llamada del inconsciente, una multiplicidad heterogénea, conflictual, histórica, es decir, perfectible y abierta a un porvenir todavía indecidedo), cómo un discurso tal, cuya fuerza y representatividad relativa se hacen notar, puede ayudarnos pero asimismo no ayudarnos a pensar en este terreno. El discurso de Lacan –ésta es mi hipótesis– desempeña simultáneamente este doble papel.<sup>585</sup>

Otra de las características, que según Lacan determinarían la esencialidad del hombre, es la relación con la ley. El texto analizado por Derrida será “Funciones del psicoanálisis en criminología”, en donde este autor suscribiría un “lo propio del hombre”: el origen de la humanidad estaría situado en la ley, en la relación a la Ley (Derrida subraya la mayúscula). Tener consciencia o experimentar la ley sería lo que nos diferenciaría del resto de los animales (en la siguiente parte de esta investigación veremos cómo el hombre lobo es traducido al inglés en algunos textos filosóficos por *outlaw*). A su vez esta posibilidad de la ley implica la posibilidad de su transgresión con el Crimen: “En el fondo, a diferencia de la bestia, el Hombre puede obedecer o no obedecer la Ley”<sup>586</sup>, siendo lo propio del hombre el poder disponer de esa libertad. En consecuencia al hombre le es dado el poder convertirse en un criminal, cosa que le está imposibilitado a los otros animales. Para Derrida, Lacan no diría nada nuevo respecto a cierto sentido común, según el cual los animales, por muy malvadas que puedan parecernos algunas de sus acciones, no podrían ser “incurrimados” y puestos a disposición de un tribunal de justicia. El hombre por lo tanto comenzó junto a la Ley y el Crimen (las mayúsculas son de Lacan).

Derrida subrayará el hecho de que, siguiendo a Lacan, se considera que la yuxtaposición de Ley y Crimen encuentra su fundamento en que “el Crimen no se comete sólo contra la ley como transgresión de la ley, sino porque la Ley también puede estar en el origen del crimen”<sup>587</sup>. La ley, por tanto, también puede ser criminal, siendo importante retener la “posibilidad estructural” de esta criminalidad del superyó, es decir que el delito y el crimen pueda ser intrínseco al “Superyó mismo”.

La crítica de Lacan a la teoría de los instintos criminales en los humanos será suscrita sin matices por Derrida. Lacan “quiere demostrar que el psicoanálisis, justamente, aunque

---

<sup>585</sup> Derrida, J.: *Seminario. La Bestia y el Soberano, Volumen I (2001-2002)*, ed. Cit., p. 132.

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> *Op. cit.*, pp. 133–134.

comporte una *teoría de los instintos* o más bien de las pulsiones (*Triebe*), se inscribe en falso contra esa asignación de instintos innatos (por lo tanto genéticamente determinados) a la criminalidad”<sup>588</sup>, por lo que criticará la suposición de *homo homini lupus*. Sin embargo sosteniendo esto, Lacan estaría presuponiendo que el animal sí estaría “confinado a esa fijeza de lo innato”, suposición que por otro lado, según Derrida, puede refrendarse con lo que indica en otros textos. Retomamos, pues, el dilema de la libertad y de la máquina, del comportamiento libre y del comportamiento predeterminado, del hombre y del animal en definitiva planteado dicotómicamente en su más pura esencia cartesiana. Aunque para Lacan sí hay un instinto innato en el hombre, una animalidad, “el crimen, la crueldad y la ferocidad” trascenderían esa animalidad al implicar, como hemos visto, una libertad, una responsabilidad, y por lo tanto el sentimiento de culpa, una culpabilidad.

Lo que distinguirá al hombre, como “lobo para el hombre” del animal, lo que distinguiría al hombre-lobo o al licántropo del animal, por consiguiente, del lobo mismo, lo que distinguiría la crueldad o la ferocidad humana de cualquier violencia animal –violencia animal a la que no se le podría otorgar, por lo tanto, el atributo de crueldad (únicamente el hombre es cruel, el animal puede hacer daño, pero no podría hacer el mal por el mal, ni por consiguiente ser cruel)– lo que distinguiría a la humanidad cruel de la animalidad no cruel (por lo tanto inocente), es que el hombre cruel la toma con sus semejante, cosa que no haría el animal.<sup>589</sup>

Lacan refutará la expresión “el hombre es un lobo para el hombre”, por cuanto si lo que se pretende dar a entender con esta afirmación es que el hombre puede comportarse cruelmente con el hombre, precisamente ello no ocurriría en cuanto animal, sino en cuanto hombre. Esa crueldad emanaría de la propia humanidad, dado que es desde la humanidad desde donde se mantiene la relación con la Ley y el Crimen. Según este discurso se establecería una neta diferencia entre una humanidad culpable y una animalidad exenta de toda culpa, inscribiéndose, según Derrida, en “una ética del sentido, una ética que tiende a salvar el sentido como sentido de lo humano y de la responsabilidad humana”<sup>590</sup>.

Insistiendo en la necesidad de mantenerse alerta y vigilante, junto a Lacan, respecto a todo “genetismo fijista” que atribuye a los instintos humanos el crimen, sin embargo Derrida advertirá que no es suficiente con detenerse ahí, siendo necesario indagar algunos aspectos de sustancial importancia para otro pensamiento de los animales, puesto que como vemos Lacan

---

<sup>588</sup> *Op. cit.*, p. 134.

<sup>589</sup> *Op. cit.*, p. 135.

<sup>590</sup> *Op. cit.*, pp. 135-136.

sostiene discursos sobre el animal de raigambre profundamente cartesiana a los que hay que seguir interrogando.

En primer lugar recordará la fragilidad de la distinción entre lo innato, que según Lacan se da tanto en el animal como en el hombre, y lo adquirido, exclusivamente en el hombre, y que es crucial en esta lógica. Derrida aludirá a la “ciencia más positiva”, desde donde se nos muestran que “algunos animales poseen una historia y unas técnicas, por consiguiente, una cultura en el sentido más riguroso del término, a saber, precisamente, la transmisión y la acumulación de saberes y de poderes adquiridos”<sup>591</sup>, y en consecuencia, si “hay transmisión transgeneracional, hay ley y, por tanto, crimen y pecabilidad”<sup>592</sup>.

Respecto a la suposición de que la crueldad es solamente humana, bajo la consideración de que consiste en “hacer sufrir por hacer sufrir a un semejante”, según Derrida Lacan vendría a “conceder un crédito desorbitado a ese valor de semejante”<sup>593</sup>. Incluso para Lacan cuando se es cruel con un animal, sería a un hombre, a un semejante, al que se apunta, siendo ese animal en ese caso una especie de mediación. Pero, ¿cuáles son los criterios en base a los cuales determinar cuándo se está ante un semejante? Hay que recordar que en Lacan la huella de la violencia asesina que instaura la ley, el asesinato del padre, lleva a los hermanos, “culpables y avergonzados”, a jurarse igualdad y fraternidad, es decir a instituirse como semejantes. Los riesgos detectados por Derrida en esta lógica apuntan a la liberación “de cualquier obligación ética, de cualquier deber de no ser criminal, y cruel”<sup>594</sup> respecto al que no es el semejante, por lo que nunca se sería cruel con los seres vivos no humanos. Por otro lado, respecto a la posibilidad de que pudiese considerarse a algún animal en el grupo de los semejantes, para Derrida no mejoraría las cosas, porque eximiría de toda crueldad a los sufrimientos que puede infligirse a los animales en cuanto animales. Las preguntas que surgen son “¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia otro como hombre?”<sup>595</sup>, y sobre todo, subrayará Derrida, “¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres a sus semejantes?”<sup>596</sup>, insistiendo en que se trata de una pregunta muy concreta, “todas las violencias, y las más crueles y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos,

---

<sup>591</sup> *Op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>592</sup> *Op. cit.*, p. 137.

<sup>593</sup> *Ibid.*

<sup>594</sup> *Op. cit.*, p. 138.

<sup>595</sup> *Op. cit.*, p. 139.

<sup>596</sup> *Ibid.*

bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes”<sup>597</sup>.

La ética, para Derrida, sin embargo debe comenzar precisamente en lo incognoscible, “mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa”<sup>598</sup>. Uno de los hechos que lleva aparejado esta lógica del semejante es que siempre es posible establecer grados de semejanza, lo que “intensifica de hecho nuestras obligaciones para con lo más semejante y lo más próximo”<sup>599</sup>. Primero los hombres que los animales, primero los hombres próximos que los lejanos, etc. sea cual sea el criterio que se establezca para determinar lo próximo. Se trata de un hecho, y para Derrida los hechos no pueden fundar ni justificar un derecho, ni una ética ni una política.

Finalmente, si como sostiene Lacan no hay crueldad más que con lo semejante, “no sólo se puede hacer daño, *un* mal sin hacer *el* mal ni ser cruel no sólo con hombres a los que no se reconoce ni como verdaderos hombres, ni como verdaderos hermanos, sino también <a y con> cualquier ser vivo ajeno a la especie humana”<sup>600</sup>. Como consecuencia, “no sólo uno no sería cruel (ni criminal, ni criminalizable, ni culpable) cuando hiciese sufrir a hombres no reconocidos ni legitimados como tales”, y Derrida dirá que esto acontece a diario y por doquier, “sino que tendría derecho a infligir el peor sufrimiento a los ‘animales’ sin ser nunca sospechoso de la más mínima crueldad”<sup>601</sup>, y pondrá como ejemplos lo que ocurre en los mataderos industriales, en la crianza industrial de animales, en las corridas, en la experimentación científica, circos, zoos, etc.

Derrida finalizará con dos corolarios de su crítica, a los que se referirá también como complicaciones, por cuanto suponen una apertura de la ética al proponer subrepticamente ampliar la noción de semejante, no sólo a los otros seres vivos, sino también a los muertos, con la no-vida presente y con la vida no presente, y por otro lado, aludirá a “los derechos de los animales” instaurados ya en algunas sociedades, pero todavía limitados, además de no exentos de dificultades por reproducir una lógica del sujeto que es precisamente la que ha requerido reducirlos para contraponerlos al hombre. Volveremos sobre ello en la última parte de la investigación.

---

<sup>597</sup> *Ibid.*

<sup>598</sup> *Ibid.*

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> *Op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>601</sup> *Op. cit.*, p. 140.

#### 4.6 Heidegger

Derrida no habrá perdido ocasión para reconocer la importancia que en su trabajo ha tenido Heidegger. Del filósofo alemán habrá reivindicado el que haya sido “el primero en anunciar el final de la metafísica”<sup>602</sup>, y que haya mostrado cómo había que comportarse de forma estratégica frente a ella pero desde su interior, “asestándole, desde dentro, golpes sucesivos”<sup>603</sup>. Se trata de plantearle preguntas que le lleven a destapar sus contradicciones internas. Como además Derrida sostendrá que no hay “un *afuera* absoluto ni definitivo” que pueda diferenciarse nítidamente de la metafísica, torna vano cualquier intento de salirse de la metafísica para atacarla.

Pero aplicando esta propia estrategia al trabajo de los textos heideggerianos, Derrida no podrá dejar de ser crítico con el filósofo alemán, denunciando “la visión metafísica” que persiste “en varios lugares de sus obras”. Entre estos lugares, sin duda, están aquellos en los que Heidegger habla del hombre, lugares en los que habitualmente se cuele el animal, pues es común que no aborde al uno sin los otros. Pero este referirse a los animales tiene algunas peculiaridades resaltadas por Derrida en un tono grave y contundente: “Jamás la distinción entre el animal (que no tiene o no es un *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical y tan rigurosa, en la tradición filosófica occidental, como lo es en Heidegger”. Así se pronunció en una entrevista mantenida con Jean-Luc Nancy a propósito de la temática sobre “quién viene después del sujeto”, y que se recoge en el artículo titulado “*Hay que comer*” o *el cálculo del sujeto*<sup>604</sup>. Según Derrida, en Heidegger “el animal no será jamás ni sujeto ni *Dasein*”, como tampoco siguiendo a Lacan tendría inconsciente, ni según Lévinas como ya vimos relación con el otro como *otro*. Se ahonda, por lo tanto, en el abismo entre animal y hombre, culminando en la filosofía heideggeriana en un *Dasein* que sería el que determinaría “la humanidad del hombre”<sup>605</sup>.

---

<sup>602</sup> Derrida, J.: *No escribo sin luz artificial*. Trad. castellana de R. Ibañes y M<sup>a</sup>. J. Pozo. Valladolid, Menoscuatro, 2006, p. 37.

<sup>603</sup> *Ibid.*

<sup>604</sup> Derrida, J. y Nancy, J. J.: “‘Hay que comer’ o cálculo del sujeto”, Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cagnolini, en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Disponible en la red: edición digital de Derrida en castellano

<sup>605</sup> Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. castellana de E. Cortés y A., Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2004, pp. 30–31.

#### 4.6.1 El abismo entre “el hombre” y “el animal” en su relación con la muerte

Derrida subrayará cómo en *Ser y tiempo* el animal, apenas habría sido considerado más que en relación con la muerte. En concreto Heidegger le negaría la posibilidad de morir, quedando con ello excluido del discurso de “el-ser-para-la-muerte”. Los animales, según la analítica existencial heideggeriana, no tendrían acceso a la muerte, algo de fundamental relevancia en la estructura existencial del *Dasein*, y a lo sumo puede decirse de ellos que la dañan, la palman, o perecen, radicando aquí una diferencia con los hombres que determinaría su esencialidad. A continuación seguiremos a Derrida en el profundo cuestionamiento al que someterá a este supuesto, de tanta trascendencia en el sostenimiento del armazón de la analítica existencial.

En *Aporías, Morir–esperarse (en) “los límites de la verdad”*, Derrida recupera un texto de Diderot en el que éste reprocha a Séneca el “fallo general” de “dejarse arrastrar más allá de los límites de la verdad”<sup>606</sup>. El objeto de este recordatorio es presentar la entrada en escena de la espinosa cuestión de la verdad, de sus posibles límites y reflexionar sobre un pensamiento que osa franquear esos límites yendo más allá de la verdad. De aquí se colige que la verdad no sería todo lo que hay, lo que conocemos, y que ésta puede imponérsenos desde las zonas de sombra ubicadas más allá de sus límites. En consecuencia se abriría paso al pensamiento de un fin de la verdad, o un pensamiento de la verdad como figura de la limitación.

Derrida analizará en el diálogo de Séneca *De la brevedad de la vida* una *retórica de la frontera*, la cual le da pie a reflexionar sobre la muerte desde diferentes modalidades, pero que resume anticipando en la expresión “de lo que va es de un cierto paso”, expresión que al traducirla al castellano pierde la anfibiológica significación que en francés tiene el *pas*, en cuanto *paso* en el sentido de movimiento que se ejecuta para desplazarse, para ir más allá, como partícula de negación<sup>607</sup>. Con ello pretende introducir el tema de los textos recogidos en

---

<sup>606</sup> Derrida, J.: *Aporías*. Trad. castellana de C. de Peretti. Barcelona, Paidós, 1998, p.15.

<sup>607</sup> Quizá podría encontrarse ecos en castellano de esta negación en el “paso” con el que se rechaza juego en las cartas: *paso*, no voy, no tengo cartas, yo no juego ahora a eso de la muerte; o en la negación a todo del *pasota*. Respecto a la cuestión de la muerte, el hablar de ella con dogmatismo, el atreverse a dar el *paso* para ir más allá de los límites de la verdad, en el fondo en un (yo) *paso* de pensarla. Pero esta también puede ser la actitud del *pasota* y del jugador que tras una primera

este libro, cuyo título anticipa la reflexión acerca de la aporía que aflora al tratar la cuestión de la muerte, puesto que hablar de ella sería en cierto modo ceder a la tentación de hablar de un más allá de las fronteras de la verdad, obviando la imposibilidad de dar ese paso (*pas*) y de la negación a la que apunta (*pas*), negación de no poder tener esa experiencia de la muerte desde la muerte misma, de no poder atestiguarlo, de no poder dar cuenta de ella. También la expresión recoge la existencia de cierta topografía, de un paso o camino, de un recorrido del que no podremos salir y cuyo final nos espera, y por supuesto de un ritmo, un tiempo, el paso del tiempo, el paso al que inexorablemente nos dirigimos hacia ella, demasiado rápido siempre. Como vemos, la multiplicación de los significados del enjundioso *pas* francés nos permite una *polifurcación* de las sendas por los que transitar hacia la cuestión de la muerte, sendas en las que saldrán al paso los animales, quienes quizá, aunque Heidegger no nos acompañaría en ello, también podrían hacer suya la expresión de Séneca recordada por Derrida: “La vida, habrá sido tan corta”.

El interés más inmediato para Derrida se forjará alrededor de la delimitación del umbral de la muerte, de la demarcación de esa línea que un cierto paso debe franquear, línea indivisible de la que sospechará que “siempre se da por supuesta la institución de semejante indivisibilidad”<sup>608</sup>:

El pasar de las fronteras se anuncia siempre según el movimiento de un determinado paso –y del paso que franquea una línea-. Una línea indivisible. Ahora bien, siempre se da por supuesta la institución de semejante indivisibilidad. La aduana, la policía, el visado o el pasaporte, la identidad del pasajero, todo ello se establece a partir de esa institución de lo indivisible. Y, por consiguiente, del paso que tiene que ver con ella, tanto si se la franquea como si no se la franquea.

Pasar(se) (de) la raya, por lo tanto, raya cuyo fin es el de ofrecer garantías respecto a la pureza de los dos ámbitos que delimita, a efectos de dilucidar fácilmente, *sin problemas*, si se está de este lado o del otro, si es de aquí o es de allí, si “pasa o no pasa”.

Consecuencia: allí donde la figura del paso no se doblga a la intuición, allí donde se comprometeda la identidad o la indivisibilidad de una línea (*finis o peras*), la identidad consigo mismo y, por lo tanto, la posible identificación de una linde intangible, el pasar de la línea se convierte en un *problema*. Hay *problema* desde el momento en que la línea de la linde se ve amenazada. Ahora bien, ésta se ve amenazada desde su primer trazado. Éste no puede instaurarla sino dividiéndola intrínsecamente en dos bordes. Hay problema desde el momento

---

valoración estima que no dispone de unas cartas que le permitan enfrentarse a ese pensamiento, que le permitan dar un buen *paso*.

<sup>608</sup> Derrida, J.: *Aporías*, ed. cit., p. 29.

en que esta división intrínseca divide la relación consigo misma de la frontera y, por consiguiente, el ser-uno-mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea.<sup>609</sup>

El problema referido es el de la cuestión de la linde, el de la apertura a la posibilidad de dar el paso, instaurando el principio de la ruina que acecha a la pureza de la identidad y a la conservación de una *esencia*, siempre amenazada por el rastreo de su ontogénesis: el trazado que instaure cualquier esencia no puede concretarse sin que opere su división intrínseca en dos bordes, desestabilizando con ello “la relación consigo misma de la frontera”. Pero esta desestabilización debe tenerse más por un estímulo para el pensamiento que por un reto a resolver técnicamente, más una grieta en los fundamentos del constructo metafísico derivada de su inmanente e irremisible deconstrucción, que un daño colateral cuya minimización pueda lograrse a base de pensamiento.

Este dislocamiento que afecta en general a la frontera no puede ser soslayado por un pensamiento *del* hombre sobre sí mismo, y puesto en relación con el resto de los animales. Una frontera que será crítica para la analítica existencial, en cuanto que sus performativos enunciados acerca de una diferenciación tajante entre la forma en la que los animales mueren, y la forma en la que la muerte le adviene al hombre es constitutiva de su esencia más propia. Las significativas repercusiones de este cuestionamiento del límite no sólo lo serán en el “ámbito de la muerte”, sino que, como Derrida sostendrá, serán cruciales para afrontar otras categorías que se consideran por lo demás circunscritas a lo humano, y que forman parte constituyente del conjunto de “lo propio del hombre”:

¿Puede acaso tratarse en algún momento, justamente (en todos los ámbitos en donde se plantean cuestiones de decisión y de responsabilidad respecto de la frontera: ética, derecho, política, etc.) de traspasar una aporía, de franquear una línea de oposición o bien de aprehender, de aguantar, de poner de otro modo a prueba la experiencia de la aporía?<sup>610</sup>

Esta problemática aparecería incardinada en la estratégica consideración de la responsabilidad como experiencia interminable, por cuanto no es posible conceptualizarla de un vez por todas, es decir saberla o saber a qué atenerse *a priori* en cualquier circunstancia en la que nos enfrentemos a un acto de decisión, sin que pierda precisamente la apertura de la responsabilidad, que ante todo tiene que ser otra cosa que programático cálculo.

---

<sup>609</sup> *Ibid.*

<sup>610</sup> *Op. cit.*, p. 34.



Si ya vimos cómo Derrida se hizo cargo del interrogante *¿yo quién soy?* para analizar cómo se deconstruían las certezas cartesianas que caracterizaban al *cogito*, ahora, y para reflexionar sobre la convicción con la que la analítica existencial heideggeriana establece sus enunciados en relación con la muerte, comienza nuevamente con una pregunta muy directa *¿Es posible mi muerte?*

¿Podemos entender esta cuestión? Y yo, ¿puedo plantearla? ¿Me está permitido hablar de mi muerte? ¿Qué quiere decir este sintagma, “mi muerte”? ¿Y por qué esta expresión “el sintagma ‘mi muerte’”? Más vale –estarán ustedes de acuerdo conmigo– nombrar aquí palabras o nombres, es decir, mantenerse entre comillas. Por un lado, esto neutraliza un *pathos* inconveniente. “Mi muerte” entre comillas no es forzosamente la mía, es una expresión que cualquiera se puede apropiarse; ésta puede circular de un ejemplo a otro. [...] Y si la muerte nombra –volveremos sobre ello– lo irremplazable mismo de la singularidad absoluta (nadie puede morir en mi lugar o en lugar del otro), todos los *ejemplos* del mundo pueden justamente ilustrar dicha singularidad. La muerte de cada uno, de todos los que pueden decir “mi muerte”, es irremplazable. “Mi vida” también.<sup>611</sup>

Se anticipa la puesta en cuestión del planteamiento heideggeriano de la temporalidad del *Dasein*, en cuanto ser relativamente a la muerte, acentuando la singularidad e irremplazabilidad de la muerte y de la vida de cada uno. Como se verá tratando de seguir a Derrida en su razonamiento, este acento sería discutible que pudiese atribuirse con exclusividad al hombre, es decir que configurase o formase parte de su esencialidad, que fuese un “lo propio del hombre”.

Insistiendo en las dificultades de pensar la muerte, y por tanto de tomarla por un criterio diferenciador entre lo que le ocurre al humano y lo que les ocurre a los animales, más adelante Derrida dirá:

Lo sabemos muy bien: si, en lo que se refiere al concepto y a la cosa, hay una palabra que no resulta asignable ni asigna nada en absoluto, ésta es la palabra “muerte”. Es imposible aplicarle al nombre “muerte”, y sobre todo a la expresión “mi muerte”, un concepto o una realidad que pueda ser objeto de una experiencia irrecusablemente determinante; y ello en mayor medida que para cualquier otro nombre, salvo el de Dios –y con razón pues, aquí, la asociación entre ambos, sin duda, no es fortuita.<sup>612</sup>

Efectivamente, parece razonable confluír en la aceptación de que nadie podría dar cuenta de la experiencia de su propia muerte, por lo contradictorio en sí mismo de ese planteamiento, al no poder nadie contrastar experimentalmente con certeza qué es eso a lo que

---

<sup>611</sup> *Op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>612</sup> *Ibid.*

nos referimos como “muerte”. Que Derrida vincule esta circunstancia de no poder ser “objeto de una experiencia irrecusablemente determinante” con la que le acaece al nombre de Dios, se manifestará en toda su importancia al final de este apartado, pero puede suscribirse a tenor del rol que juegan las diferentes religiones, y especialmente las religiones monoteístas, en la gestión de todo lo que está relacionado con la muerte, incluida o especialmente la muerte en vida, en su mayor amplitud semántica, tal y como nos enseñó a comprenderlo Nietzsche.

Que es difícil saber de qué se trata la muerte se puede colegir del hecho constatable en cualesquiera disciplinas por las que asoma de que se da por supuesto lo que es. Nadie habla de ello ni se lo plantea con una mínima densidad ontológica, estando ausente cualquier discusión de las categorizaciones de los diferentes saberes.

La cuestión del sentido de la muerte y de la palabra “muerte”, la cuestión “¿qué es la muerte en general”, “¿qué es la experiencia de la muerte”, la cuestión de saber *si* la muerte “es” –y *lo que* la muerte “es”– están radicalmente ausentes *como cuestiones*. Esta presuposición adquiere la forma de un “se da por supuesto”: todo el mundo sabe muy bien de qué se está hablando cuando se menciona la muerte.<sup>613</sup>

En su intento de aproximación a la muerte, Derrida parte de la definición que Heidegger aporta en *Sein und Zeit: Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen ‘Daseinsunmöglichkeit’*, “La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ‘ser ahí’”<sup>614</sup>, vislumbrando en ellas algunas aporías que nosotros rescatamos aquí por imbricarse de lleno en la cuestión que estamos abordando.

Como adelantábamos más arriba, Heidegger ubica en relación con la muerte un espacio abismal entre el hombre y el resto de los seres vivos, basado en la posibilidad o no de experimentar la muerte “en cuanto tal”. Para ello despliega toda una analítica de las modalidades de *fin(a)liza(r)*, otorgando únicamente al *Dasein* la posibilidad de dar testimonio de la muerte como posibilidad más propia, de manera que esta anticipación de la muerte será la que le convierta en lo que más propiamente es, en su esencialidad. Según lo comenta Derrida:

El fin del ser vivo, el *fin(a)liza(r)* del ser vivo (*das Enden von Lebendem*), dice Heidegger, lo hemos denominado el *Verenden* (*Das Enden von Lebendem nannten wir Verenden*). Esto, el *Verenden*, es el *fin(a)liza(r)*, esa forma de *fin(a)liza(r)* o de llegar al final que todos los seres vivos comparten. Todos la palman: *verenden*, en alemán corriente, es asimismo morir, sucumbir, palmarla. Pero, como esto visiblemente no es para Heidegger el propiamente morir (*eigentlich sterben*), el morir propio del *Dasein*, hay que traducir *verenden* de otro modo que por morir, si se quiere respetar lo que Heidegger pretende hacernos entender. Por eso los

---

<sup>613</sup> *Op. cit.*, p. 51.

<sup>614</sup> Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*. Trad. castellana de J. Gaos. Madrid, FCE, 2001, p. 274

traductores vacilan entre la traducción de *verenden* por “*arrêt de vie*” (“dejar de vivir”) (Vezin), “*périr*” (“perecer”) (Martineau) o, en inglés, “*perishing*” (Macquarrie-Robinson).<sup>615</sup>

Todos los seres vivos tenemos en común el llegar en algún momento a nuestro final, y al menos en ese punto podría considerarse que estamos igualados, pero sin embargo el hombre está distinguido, se autodistingue, con un morir propio que va a precisar el recurso a una diferente terminología en la analítica existencial. Un morir propio del que no pueden dar cuenta de su primicia las ciencias positivas, al igual que de la zoología no podía salir la tesis del animal pobre en mundo. Derrida observará que obviamente con la distinción entre el morir y el perecer, que por otro lado Heidegger no vuelve a “poner jamás en cuestión”, no estamos únicamente ante una “decisión terminológica”, sino que se trata de delimitar así con precisión uno de “los propios del Hombre”, y que en Heidegger será el que fundamente todo el armazón de su potente discurso. Antes de entrar de lleno en la aporía, Derrida sugerirá lo que con ello se pone en juego: si en su fundamento “el rigor de esta distinción se viera comprometido, debilitado, parasitado por ambos lados de aquello que ella se encarga de disociar, entonces [...] todo el proyecto de una analítica del *Dasein*, en su conceptualidad esencial, no se vería ya desacreditado, sino que tendría otro estatuto que el que general se le asigna”<sup>616</sup>. Según constatamos, para Derrida la cuestión no es baladí, por cuanto podría afectar a la compacidad del discurso de la analítica existencial.

Pero antes intentará abordar otra cuestión que con todo ello surge, a saber, ¿cómo abordar desde el pensamiento una aporía? ¿Qué sucede con ella? ¿Cómo delimitar y encarar el exigente reto que a una racionalidad que se pretenda rigurosa plantea? ¿Debemos inmovilizarnos cuando el pensamiento se topa con ella? ¿No seguir? ¿O bien “desandar lo andado o buscar otra vía, la vía sin método o sin salida de un *Holzweg* o un viraje (*Kehre*) para darle la vuelta a la aporía, otras posibilidades de errancia?”<sup>617</sup> En concreto Derrida se interrogará si “es posible hacer la prueba o la experiencia de la aporía, de la aporía *como tal*” y si en ese caso estamos entonces ante una “aporía *como tal*”, y si es así cómo podríamos enfrentarnos a ella *como tal*. Nos dirá, “tal vez nunca pase nada si no es en la línea de la transgresión, en el tránsito de algún *trespassing*”<sup>618</sup>, ningún acontecimiento, por tanto, digno

---

<sup>615</sup> Derrida, J.: *Aporías*, ed. cit. p. 58.

<sup>616</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>617</sup> *Op. cit.*, p. 61.

<sup>618</sup> *Ibid.*

de ese nombre. Para reenfoque el problema Derrida debe recurrir a un nuevo indecible, una nueva figura que se le impone, *el arribante*. “Lo denomino simplemente el arribante, y no alguien o algo que llega, un sujeto, una persona, un individuo, un ser vivo”<sup>619</sup> y “puesto que el arribante todavía no tiene identidad, su lugar de llegada se encuentra también sin identificar: todavía no se sabe, o ya no se sabe *cómo nombrar*”<sup>620</sup>. Con ello quiere acercarse a la neutralidad de *lo que* llega, la singularidad de *quien* llega, “aquel o aquella que viene, adviniendo allí donde se lo/la esperaba, sin esperarlo/la, sin esperárselo/la, sin saber qué o a quién esperar, sin saber lo que o a quien espero –y esta es la hospitalidad misma, la hospitalidad para con el acontecimiento–”.<sup>621</sup> Y este arribante, dirá Derrida, será precisamente el que haga posible aquello a lo que no se reduce, “este hecho es la frontera en el fondo más difícil de trazar porque ésta ya se ha pasado siempre”, frontera complicada que impedirá diferenciar claramente entre la figura del arribante, la del muerto y la del (re)aparecido.

La distinción entre el morir y el perecer que Heidegger determina para referirse a lo que al final les ocurre al hombre y al animal respectivamente, “marca la diferencia *del* lenguaje, la diferencia infranqueable entre el ser hablante que es el *Dasein* y cualquier otro ser vivo”<sup>622</sup>. El lenguaje será por lo tanto desde donde se funda y se levanta la frontera, a falta, quizá, de poder dar testimonio de ella de otra forma. Y aunque el *Dasein* o el mortal, nos recordará Derrida, no es el hombre, el sujeto humano, “sino que es aquello a partir de lo cual hay que volver a pensar la humanidad del hombre”<sup>623</sup>, no hay duda en Heidegger de que, precisamente por ello, “el hombre resulta ser el único ejemplo del *Dasein*”<sup>624</sup>, y una frontera meridiana se reforzará con la analítica existencial a la vez que se desvela cómo la requiere para fundamentarse.

Heidegger no habrá dejado de matizar esta afirmación, según la cual el mortal es aquel que pasa por la experiencia de la muerte *como tal*, como muerte. Y puesto que vincula esta posibilidad del como tal, así como la de la muerte como tal, con la posibilidad del habla, Heidegger tendrá que llegar a la conclusión de que el animal, el ser vivo como tal, no es propiamente un mortal: no se relaciona con la muerte como tal. Puede fina(liza)r, ciertamente, es decir, perecer (*verenden*), termina siempre por palmarla. Pero no muere propiamente jamás.<sup>625</sup>

---

<sup>619</sup> *Op. cit.*, p. 63.

<sup>620</sup> *Ibid.*

<sup>621</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>622</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>623</sup> *Ibid.*

<sup>624</sup> *Ibid.*

<sup>625</sup> *Op. cit.*, p. 65.

En otros momentos posteriores de su pensamiento, como en los artículos recogidos en su obra *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger hablará, ya sin abundar en muchas aclaraciones, de “*el abismo entre el mortal y el animal*”. El párrafo recuperado por Derrida es el siguiente:

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte (*den Tod als Tod erfahren können*). El animal no es capaz de hacer esto (*Das Tier vermag dies nicht*). Pero el animal tampoco puede hablar. Entre la muerte y el habla, la relación esencial brilla el instante de un relámpago, pero todavía permanece impensada (*ist aber noch ungedacht*).<sup>626</sup>

Derrida resalta, en base a esta distinción que Heidegger establece sin ambages, la apertura de varias posibilidades cuyo análisis se nos impone:

- 1) Que no haya vínculo esencial e irreductible entre ambos, entre el “como tal” y el habla, y que pueda un ser relacionarse con la muerte misma *sin lenguaje*, y justamente allí donde la palabra se hace añicos o falla (*wo das Wort gebricht o zerbricht*, etc). Pero Heidegger no dejará de recordar entonces, como hace siempre, que dicho desfallecimiento o dicho quedar en suspenso pertenecen todavía a la posibilidad del lenguaje.
- 2) Que la *creencia* en una experiencia *como tal*, como el discurso que acredita dicha creencia en una experiencia de la muerte *misma* y como tal, dependa por el contrario de una capacidad de hablar y de nombrar pero que, en lugar de darnos una garantía más respecto a la experiencia de la muerte como muerte, termine entonces por perder el *como tal* en y por el lenguaje que proporcionaría aquí una ilusión: como si bastase –y ésta sería la ilusión o el *phantasma*– con *decir la muerte* para tener acceso al morir como tal.
- 3) Que, por consiguiente, al negarse como tal la muerte y negarse por ende al testimonio, y al subrayar incluso aquello que niega su *como tal* tanto al lenguaje como a lo que desborda al lenguaje, sea en este lugar en donde toda frontera (rigurosa y única) entre *el animal* y *el Dasein* del hombre la palabra se torne inasignable.
- 4) Que, finalmente, si el ser vivo como tal (la bestia, la bestia animal o la *vida* humana, el hombre como ser vivo) es incapaz de una experiencia de la muerte *como tal*, si, a fin de cuentas, la vida como tal ignora la muerte como tal, dicho axioma permite reconciliar unos enunciados aparentemente contradictorios, aquellos cuyos ejemplos más señalados –en mi opinión– me inclino a tomar, el de Heidegger por una parte, claro está, pero asimismo los de Freud y Lévinas.<sup>627</sup>

En estos epígrafes desglosados por Derrida encontramos rasgos de sustancial importancia para la apertura a otro pensamiento de los animales. Que la palabra “se haga añicos o falle” es algo que ocurre tanto en el silencio como en el grito, ambas situaciones pensables como factibles en el angustioso momento en el que alguien, un ser vivo, presienta la inminencia de la muerte. Aunque silencio y grito puedan ser considerados como pertenecientes a las posibilidades del lenguaje, no es forzado pensar que a través de ellas se transmite una

---

<sup>626</sup> Citado por Derrida en *Ibid.*

<sup>627</sup> *Op. cit.*, pp. 66-67.

angustia, un terror ante lo desconocido del fin, y que esa angustia puede ser deducida del alarido, chillido, aullido, bramido, etc., de otros animales, al igual que de su aterrador silencio (aunque es muy probable que, en el marco de una analítica existencial, cupiese un deslinde entre los sonidos inarticulados que emite el hombre y lo que producen los animales ante una situación en la que presientan un peligro inminente para su vida. Al igual que seguro se nos propondrían términos para diferenciar el silencio del hombre del silencio del animal).

Por otro lado, el exceso de lenguaje para dar cuenta de la muerte como tal puede ser precisamente una argucia de los hombres para no reconocer la imposibilidad de decir nada de la muerte como tal. Y quien sabe si no hay formas más directas de tener acceso a la muerte como tal, más dependientes por ejemplo de sentidos como el olfato, no sólo constatable por lo repulsivo de unos cadáveres en putrefacción y a los que el hombre puede tener acceso, sino por secreciones corporales que pueden originarse en situaciones de angustia y cuyo reconocimiento precise de un sentido del olfato mucho más desarrollado que el que tenemos los primates. Es decir, que cabe pensar que de la muerte quizá se tenga noticia antes a través del olfato que de la palabra, que pueda “olerse” antes que “hablarse”, en cuyo caso cómo podríamos ser testigos y dar cuenta de la angustiosa experiencia ante la muerte que pueda tener un animal dirigido al matadero, lugar impregnado de secreciones, unas más obvias y accesibles a nuestro olfato, como son todas aquellas dependientes del derrumbe de los controles esfínticos, pero otras mucho más sutiles y lejos de nuestra percepción, como puedan ser las derivadas de segregaciones hormonales. J. M. Coetzee, en su novela *Desgracia*, al describir la escena de los últimos momentos de los cánidos de la perrera antes de ser sacrificados, nos sugiere algo al respecto:

Todo su ser resulta zarandeado por lo que acontece en el quirófano. Está convencido de que los perros saben que les ha llegado la hora. A pesar del silencio y del procedimiento indoloro, a pesar de los buenos pensamientos en que se ocupa Bev Shaw y él trata de ocuparse, a pesar de las bolsas herméticas en las que cierran los cadáveres recién fabricados, los perros huelen desde el patio lo que sucede en el interior. Agachan las orejas y bajan el rabo como si también ellos sintieran la desgracia de la muerte; se aferran al suelo y han de ser arrastrados empujados o llevados en brazos hasta traspasar el umbral. Sobre la mesa de operaciones algunos tiran mordiscos a derecha e izquierda, algunos gimotean de pena; ninguno mira directamente la aguja de Bev, pues de algún modo saben que va a causarles un perjuicio terrible.<sup>628</sup>

---

<sup>628</sup> Coetzee, J. M.: *Desgracia*. Trad. castellana de M. Martínez-Lage. Barcelona, Mondadori, 2010, p. 179-180. Se recomienda el interesante artículo de Monserrat Escartín “Sentados frente al espejo literario: El alma de los animales en Unamuno y Coetzee”, Rodríguez Carreño, J. (Dir.): *Animales no humanos entre animales humanos*. México D.F., P y V, 2012, pp. 155-189.

Si muchos animales tienen desarrollado el olfato para detectar feromonas emitidas por sus congéneres de sexo opuesto a decenas de kilómetros en los periodos de cortejo, cómo no percibir señales químicas emitidas en situaciones de máximo estrés. Además conocida es la capacidad de perros y gatos, por ejemplo, para predecir terremotos, o incluso ataques epilépticos en personas. De todo ello puede desprenderse que las capacidades de anticiparse a situaciones de riesgo para la propia vida en otros animales pueden ser superiores a las del hombre. Bien es cierto que siempre puede argüirse que todo eso forma parte del temor ante la pérdida de la propia vida, y no un morir propiamente dicho, pero la angustia no pueda obviarse en ningún caso. Pero si aun así se insistiese en que ningún animal, por muy desarrollado que pueda tener su olfato, tenga el poder de oler la muerte en cuanto muerte, sino a lo sumo pueda considerarse que es partícipe de los angustiosos preludios ante los cuales se encontraron aquellos que le precedieron según el testimonio de sus materiales secreciones, y sin poder considerar a éstas noticia de la muerte en cuanto tal, cierto es, como sugiere Derrida, que en este momento es precisamente cuando las fronteras entre el hombre y los animales quedarían más desdibujadas, es decir lo contrario de la neta distinción de la que habla la analítica existencial.

No solamente se trata de poner en duda la seguridad con la que se afirma que dentro del mundo animal no hay acceso a la muerte en cuanto tal, sino incluso de plantear la posibilidad de que puedan existir formas mucho más precisas de anticipar cierto conocimiento de la muerte en vida, como por ejemplo a partir de sentidos como el olfato, mediante el cual podría incluso anticiparse la propia descomposición, el “olor a muerto” que alguna vez será el nuestro. En cuanto que pertenecientes al orden de los primates, a lo largo de la evolución hemos ido perdiendo capacidades olfativas para potenciar otras como la de la vista, pero también a nivel cultural el olor se ha considerado como lo más pegado a nuestra animalidad, por lo que se ha evitado, disimulado, desprestigiado, como ya hemos tratado anteriormente.

#### ***4.6.2 Inmortalidad del hombre, mortalidad del animal***

No resultará, pues, nada escandaloso decir que el *Dasein*, en su ser-relativamente-a-la-muerte originario, sigue siendo inmortal, si por “inmortal” entendemos “sin fin”, en el sentido de *verenden*. Aunque muera (*stirbt*) e incluso aunque fin(alic)e (*endet*), no la palma nunca (*verendet nie*). El *Dasein*, el *Dasein* como tal, no conoce fin en el sentido de *verenden*. Desde ese punto de vista al menos y en tanto que *Dasein*, yo soy, si no inmortal, sí al menos

imperecedero: no fin(aliz)o, no fin(aliz)o nunca (nada), sé que no tendré fin. Y de alguna manera sé, dice el *Dasein*, que no podré perecer.<sup>629</sup>

Derrida nos viene a sugerir que la diferenciación conceptual propuesta por Heidegger en cierta medida organizaría una especie de inmortalidad en el hombre en razón de que no “fina” (jugando con el sentido literal de *verenden*), así como una mortalidad en el animal porque sí fina, y ello a pesar de no ser capaz de la muerte en cuanto tal. El despliegue de la argumentación para dar cuenta de estas sutiles distinciones entre el perecer y el morir, con su correlato en el campo existencial en la diferencia entre la muerte propiamente dicha y el deceso, suponen toda la maquinaria conceptual del *Dasein*. Para Derrida el objetivo de esta delimitación es la prescripción de una “jerarquía del cuestionamiento”, instituida en torno a ese límite, al cual se referirá en aras a cierta formalización, como la *clausura problemática*.<sup>630</sup>

La estrecha complicidad que Heidegger prescribe entre muerte y habla a Derrida le resultará muy significativa, al asestar con un mismo gesto el tajo que se pretende definitivo entre el hombre y el animal, reforzando al unísono “lo propio del hombre”:

No hay nada fortuito en ello, el mismo gesto le niega aquí al animal lo que le otorga al hombre: la muerte, el habla, el mundo *como tal*, la ley y *la frontera*. Todo esto respondería a la misma e indisociable posibilidad. A esas dos formas de límites, la *clausura problemática* y la *frontera antropológica*, hemos de añadirles todavía la *demarcación conceptual* o, si se prefiere, la definición lógica, a saber, lo que tendería, si fuese posible, a contraponer con todo rigor dos conceptos, o los conceptos de dos esencias, y a purificar semejante contraposición demarcadora de cualquier división participativa, de cualquier parasitaje, de cualquier infección.<sup>631</sup>

Derrida intentará mostrarnos gráficamente la interrelación de estas tres formas de límite, de delimitación, a través de la figura de una única *trenza*, y como en una trenza los tres hilos saldrían reforzados en su nueva configuración, más resistentes que cada uno por su lado, consolidando la arquitectónica de la analítica existencial y dotándole de la contundencia con la que se nos muestra. La aporía de la muerte, dirá Derrida, “sería uno de los nombres de lugares para lo que forma la trenza y le impide deshacerse.”<sup>632</sup>

---

<sup>629</sup> Derrida, J.: *Aporías*, ed. cit., p. 71.

<sup>630</sup> *Op. cit.*, p. 72.

<sup>631</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>632</sup> *Ibid.*



La importancia de la diferenciación conceptual para referirse al acontecimiento de morirse y lo que incoa en el pensamiento de *Ser y tiempo*, Derrida lo resalta en el siguiente párrafo.

Entre el paso del *deceso* que marca ya un doble hiato (respecto de la vida que se deja así pero también respecto del ser vivo en general, puesto que los animales, dentro de esta hipótesis, no fallecen) y el *propiamente morir*, hay, por consiguiente, otra linde. De mantenerse, esta otra linde sería la única capaz –esto es lo que aquí importa– de separar, ordenar, pre-ordenar o sub-ordinar las problemáticas. Dicha linde daría lugar, ella misma, a una primera clausura problemática, a un ámbito de cuestionamiento o de investigación absolutamente preliminar.<sup>633</sup>

Para la analítica existencial, esta dilucidación ontológica de la muerte misma o el propiamente morir es previa a cualquier investigación en cualesquiera saberes humanos, sean estos biológicos, antropológicos, históricos o culturales. Desde estos saberes nada puede aportarse, en consecuencia, a lo que sea el morir en su sentido más propio, y que es el característico del *Dasein*, por lo que se cierra la posibilidad de que pueda su solidez metafísica ser contaminada por aportaciones desde estas disciplinas, salvaguardándose de esa forma de cualquier crítica que de ellas proceda:

Dicho de otro modo, puede haber una antropología o una historia de la muerte, culturologías del deceso, etnologías de rito mortuorio, del sacrificio ritual del trabajo del duelo, de la sepultura, de la preparación para la muerte, del aseo del muerto, puede haber lenguajes de la muerte en general, de la medicina, etc. Pero no hay ninguna cultura de la *muerte* misma o del *propiamente morir*. El morir no es ni natural (biológico) ni cultural de parte a parte. Y la cuestión de los límites que se articula aquí es tanto la de la frontera entre las culturas, las lenguas, los países, las naciones, las religiones, como la del límite entre una estructura universal (pero no natural) y una estructura diferencial (no natural sino cultural).<sup>634</sup>

A la vista de la trascendencia que el deslinde de la muerte humana y del deceso animal, para otro pensamiento de los animales, por lo tanto, será fundamental analizar la deconstrucción que opera en la analítica existencial en todo lo que atañe a la muerte. En un primer lugar, no parece claro que Derrida acepte esta recusación de lo que se pueda aportar desde los otros saberes al respecto, y uno de los cuestionamientos derridianos de esta “trenza” de la que antes hablábamos vendrá de la mano de la evidencia que desde ellos se nos aporta respecto a que “no todos los hombres mueren igual”, así como de los cambios que acaecen frente al hecho mortuorio en las diferentes culturas. Incluso sobrepujará esta sospecha:

---

<sup>633</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>634</sup> *Ibid.*

La cultura misma, la cultura en general, es esencialmente, ante todo, digamos incluso *a priori*, cultura de la muerte. Y, por consiguiente, *historia de la muerte*. No hay cultura sin culto a los antepasados, sin ritualización del duelo y del sacrificio, sin lugares y modos institucionales de sepultura, incluso para las cenizas de una incineración. [...] El concepto mismo de cultura puede parecer sinónimo de cultura de la muerte, como si, en el fondo, cultura de la muerte fuera un pleonasma o una tautología.<sup>635</sup>

Derrida intentará con ello desmontar la lógica heideggeriana fundamentada en la presuposición de un concepto de la muerte metafísico que ordenaría jerárquicamente cualquier aproximación a la muerte en sí, a la muerte propiamente dicha, y que surgiría haciendo abstracción previa de todo condicionante biológico, antropológico cultural o teológico, y según la cual:

La diferencia entre la naturaleza y la cultura, incluso entre la vida biológica y la cultura, más concretamente entre el animal y el hombre, es –como suele pensarse a menudo de acuerdo con la misma *doxa* filosófica– la relación con la muerte. Con la muerte *como tal*. La verdadera frontera estaría ahí.<sup>636</sup>

Esta *doxa* será repetida por Heidegger, aunque sometida al refinamiento propio de su filosofía, a través de una “rearticulación de la misma” que la depuraría de cualquier otra posibilidad de ser objeto de cuestionamiento. Como decíamos antes, toda aproximación a la muerte desde cualesquiera saberes antropológicos que puedan hacerse cargo de las diferencias culturales e históricas, o desde las aparentemente más neutras ciencias biológicas, “deben presuponer”, según Heidegger, “un concepto de la muerte propiamente dicha”, el cual sólo puede ser vislumbrado por medio de la arquitectónica de la analítica existencial, a la vez que funda y hace posible dicha conceptualización.

Heidegger describe dicha relación de dependencia recurriendo a la idea clásica de un orden, orden de prelación, de precedencia y de presuposición (*vorliegen, voraussetzen*), orden asimismo de fundación: están los cimientos *fundadores* del fundamento y la estructura fundada que los presupone. La interpretación existencial de la muerte (por consiguiente la analítica existencial del *Dasein*) “precede” (*liegt vor*) a toda biología y a toda ontología de la vida. Asimismo funda (*fundiert*) toda investigación sobre la muerte –y Heidegger enumera la serie de éstas: investigación histórica, biográfica, psicológica, etnología–. Toda “tipología” de las formas del morir y de las modalidades según las cuales se vive (*erlebt*) el deceso (*Ableben*) “presupone ya el concepto de muerte” (*setzt schon den Begriff des Todes voraus*).<sup>637</sup>

---

<sup>635</sup> *Op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>636</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>637</sup> *Op. cit.*, pp. 78-79.

Este “ya” (*schon*) para Derrida “marca el tiempo de la clausura problemática” que pasa por dar por supuesto “ya, siempre ya, un concepto de la muerte”, el cual es ofrecido por la analítica existencial del *Dasein*, un *Dasein* que no es todavía el hombre, es decir no es llamado así por Heidegger, aunque a la postre no podrá ser otra cosa que el hombre. Lo determinante será poner de manifiesto cómo opera cierta “lógica de la presuposición”, que consistiría en “preocuparse por lo que hace posible ya y de antemano cualquier enunciado, cualquier determinación, cualquier tema, cualquier proyecto, cualquier objeto”<sup>638</sup>. O dicho de otro modo y a la vez, “una lógica o una petición de fundamento”, puesto que para Heidegger la interpretación existencial de la muerte precede, es decir es presupuesta, pero también “fundamenta (*fundiert*) todos los demás discursos sobre la muerte”<sup>639</sup>. El orden metodológico que reclamará Heidegger (*methodisch vorgeordnet*) no se habría salido, según Derrida, de la “gran tradición ontológico-jurídico-trascendental”, y recogería la rica semántica de la palabra “orden”, en cuanto “lógica de un conjunto”, como orden de marcha o de sentido, pero también como orden dado, e incluso como orden dada: “la doble prescripción de seguir un orden y de seguir tal orden de encadenamiento secuencial o de consecuencia”.

Orden de órdenes que pertenece a la gran tradición ontológico-jurídico-trascendental y que creo –ésta es al menos la hipótesis que me orienta aquí–, es irrecusable, indismontable, invulnerable –salvo tal vez en este caso, el de aquello que se denomina la muerte, el cual es más que un caso y cuya unicidad lo excluye del sistema de posibilidades, así como del orden, justamente, que quizás ésta a su vez condiciona–. Entiendo por ello una “lógica” totalmente distinta del orden: si hay cuestiones legítimas y poderosas acerca del fundamento y del “ya” de la condición de posibilidad, éstas resultan asimismo posibles y necesarias en virtud de una relación con la muerte, de una “la-vida-la-muerte” que no forma parte del caso de lo que este hace posible. Es lo que yo llamaría aporía.<sup>640</sup>

Por tanto, Heidegger distinguirá la analítica existencial de la muerte, que vendría en primer lugar y marcada por la neutralidad y la independencia, de todos aquellos otros discursos sobre este campo, tanto si hablan desde el lado de la biología y la antropología, como si lo hacen desde la teología y metafísica de la muerte. Respecto de éstas, Heidegger subrayará que la analítica existencial se encuentra del lado de “aquí”, y no puede ser de otra forma, “su axioma es que no se puede *partir* más que de *aquí*, de este *lado de aquí*”<sup>641</sup>. Para Derrida, será de suma importancia desentrañar qué es “lo que se decide de forma a la vez tan autoritaria, tan

---

<sup>638</sup> *Op. cit.*, p. 79.

<sup>639</sup> *Op. cit.*, p. 80.

<sup>640</sup> *Ibid.*

<sup>641</sup> *Op. cit.*, p. 91.

decidida”<sup>642</sup>, justo cuando de lo que se trata es de “decidir acerca de lo que *debe quedar indeciso*”<sup>643</sup>, repensándolo en relación con las fronteras, por ejemplo entre el aquí y el más allá, pero también entre el hombre y los animales en cuanto a su relación con la muerte:

- 1) No hay límite a los efectos de una decisión semejante, la cual –presentándose como “metodológica”– organiza y jerarquiza, en suma, todas las delimitaciones que llamamos aquí clausuras problemáticas. [...] Evidentemente, al preceder de este modo a todo contenido de saber, semejante analítica puede parecer formal y vacía. Al menos desde el punto de vista del contenido óntico, pues toda ontología parece entonces formal y vacía.<sup>644</sup>

Pero Derrida sospechará que el contenido llamado “óntico” es tributario de arraigadas disciplinas vinculadas al ámbito cultural judeo–cristiano, como se verá más adelante, por lo que no serían tan neutras como se pretende dar a entender.

- 2) Por otra parte, no basta con decir que Heidegger interpreta la muerte a partir de una decisión consistente en privilegiar el “de este lado de aquí” (*das “Diesseits”*) de la línea, aun cuando neutralice al mismo tiempo el interés por el otro lado de un más allá que se opondría a este lado de aquí. Antes bien, hay que decir, en mi opinión, lo contrario: el carácter originario e inderivable de la muerte, como la finitud de la temporalidad en la que se enraíza, es el que decide y obliga a decidir que se parta, en primer lugar, de aquí, de este lado de aquí. Un mortal sólo puede partir de aquí, y de su mortalidad.<sup>645</sup>

Respecto a la inmortalidad o respecto a cualquier “forma de supervivencia o de (re)aparición”, es decir de aquello que constituye la sociedad, la cultura, los espíritus, no se opondría al ser–para–la–muerte, sino que precisamente está condicionado por él y “lo confirma a cada instante”.

- 3) Finalmente, si ésta (la lección metodológica) es indiscutible (¿quién podría testificar en contra? y ¿desde dónde?), la prevalencia de “este lado de aquí” también es una cierta prevalencia, en esta analítica, de la tradición fenomenológica. Ésta va de la mano, y se trata de una indisociabilidad absoluta, de todo lo que en la analítica existencial se torna la prevalencia misma, no ya una prevalencia o una valoración jerarquizante entre otras, sino el prevalecer de toda evaluación y de toda posible jerarquía, el *pre-ferir* de la *pre-ferencia* misma, a saber, la originalidad pre–árquica de lo propio, de lo auténtico, de lo *eigentlich*.<sup>646</sup>

Como primer corolario de una concesión a la analítica existencial de la muerte como efectivamente una “prioridad y una independencia absoluta respecto a cualquier otra

---

<sup>642</sup> *Op. cit.*, p. 93.

<sup>643</sup> *Ibid.*

<sup>644</sup> *Op. cit.*, pp. 93-94.

<sup>645</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>646</sup> *Op. cit.*, pp. 94-95.

disciplina”<sup>647</sup>, sería el de ser el único camino para llegar a “un discurso universal”, y en consecuencia “la muerte no tendría frontera”. Resaltará Derrida de todo ello el esquema privilegiado que en este discurso heideggeriano tiene la muerte, comode paso de la línea, de la frontera, “entre la existencia y la no existencia, entre el *Dasein* y el no-*Dasein* –por no decir entre el vivir y el morir–”<sup>648</sup>, y que afecta a las fronteras culturales o históricas. “El ser-relativamente-a-la-muerte carecería aquí de frontera” para ser universal, pero a la vez e irrecusablemente “universal dentro de las fronteras que separan al *Dasein* de cualquier otro ente y de cualquier otro ser vivo”<sup>649</sup>, subrayando Derrida que sobre todo del animal; pero también a la diferencia entre las dos clausuras problemáticas como son la analítica existencial de la muerte por un lado y el resto de saberes acerca de la muerte por el otro; y finalmente “la línea de demarcación lógica entre todos los conceptos que conducen a estas problemáticas”<sup>650</sup>.

Como segundo corolario importante de la analítica existencial de la muerte, puede resaltarse su silencio respecto a una política de la muerte, “la analítica existencial no aspira a ninguna competencia, y en efecto no tiene ninguna, para tratar de problemas políticos de sepultura, de culto de los muertos y, sobre todo, de la guerra y de la medicina”<sup>651</sup>, como tampoco querría “saber nada del (re)aparecido ni del duelo”, aspectos que concernirían más “a las experiencias del deceso (*Ableben*) que a la muerte propiamente dicha”. Para Derrida también serían pruebas de un silencio político más extensible a la analítica existencial por cuanto:

No hay política –diremos de forma económica, elíptica y, por consiguiente dogmática– sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topolitología de la sepultura, sin relación anamnésica y temática con el espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* al que nosotros mantenemos como rehén tanto como él nos mantiene a nosotros en calidad de tales.<sup>652</sup>

Una sociedad no trata igual a sus diferentes muertos, no son iguales unos muertos que otros ni siquiera dentro de lo humano. No es lo mismo, por ejemplo, la muerte de un soldado en una acción humanitaria que las de las víctimas locales sobre el terreno de esa misma acción. En un caso se trata de la muerte de un héroe que tendrá listas sus medallas a título póstumo, en

---

<sup>647</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>648</sup> *Op. cit.*, p. 99.

<sup>649</sup> *Ibid.*

<sup>650</sup> *Ibid.*

<sup>651</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>652</sup> *Op. cit.*, p. 103.

el otro caso son meros daños colaterales, como tampoco es igual la muerte de un turista o viajero en un país no occidental que las muertes que pueda haber en ese país de los autóctonos, ni la muerte de occidentales en un crucero de placer que la muerte de migrantes tratando de llegar a las costas de Europa. Derrida abundará en casos relacionados, por ejemplo, con las políticas de inversión en investigación médica destinadas a evitar, con más o menos intencionalidad, la muerte en unos países y en otros, en unos estratos de la población o en otros, acuciando las diferencias entre poblaciones en base a su poder adquisitivo. La muerte por lo tanto es una cuestión política.

Muy relevante con nuestro tema sería el silencio de la analítica existencial respecto a, verbigracia, la organización del sacrificio de millones y millones de seres vivos en la actual organización política de la alimentación. Si nada dice de la diferencia de las muertes de los hombres, lejos de suponer encontrar algo respecto a los percederos animales.

#### ***4.6.3 La muerte como posibilidad de lo imposible***

La argumentación derridiana también se centrará en la significación de “lo posible”, y la determinante función que se le otorga en la analítica existencial, en aras del intento de desvelar cómo se deconstruyen sus asertos más problemáticos.

Si el ser-posible es el ser propio del *Dasein*, entonces la analítica existencial de la muerte del *Dasein* tendrá que hacer de esta *posibilidad* su tema. La analítica de la muerte está sometida, como un ejemplo, a esa ley ontológica que regula el ser del *Dasein* y que tiene el nombre de “posibilidad”. Pero por otra parte, la muerte es la posibilidad por excelencia. Esta guía ejemplarmente la susodicha analítica existencial.<sup>653</sup>

Destacando el carácter prescriptivo de los enunciados de la analítica existencial, Derrida se detendrá en la cita heideggeriana según la cual, “la muerte es una posibilidad de ser del *Dasein* mismo que tiene que asumir (*zu übernehmen hat*). Con la muerte, el *Dasein* se espera él mismo (y tiende, *s’at-tend*) en su poder ser *más propio*”,<sup>654</sup> en donde esta prescriptividad alude al ser como ser-posible. Si opta por utilizar el *s’attendre* “allí donde la intraducibilidad del idioma puede producir efectos de *schibboleth*”<sup>655</sup>, es para insistir en la existencia de “varias transitividades” que se cruzan, y en cierta medida se enriquecen con esta

---

<sup>653</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>654</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>655</sup> *Ibid.*

forma reflexiva. Por un lado la reflexividad que hace que no haya otro objeto al que tender que uno mismo, “simplemente *se* espera uno mismo: me espero a mí mismo, y nada más, me espero yo mismo a mí mismo, y ésta es la relación consigo más identificable, la más identificante, la memoria o la promesa de sí”<sup>656</sup>. Podría decirse que el *Dasein* se encuentra a sí mismo, en su pureza, en una especie de desvelamiento de la autenticidad del hombre. Pero también dicha transitividad alude “a alguna cosa, incluso a otra cosa totalmente distinta: uno se espera (*en*) algo”<sup>657</sup>:

[...] esperarse en los límites, esperarse a encontrarse con los límites, estar citado consigo mismo en ese lugar, en esos parajes que se denominan los “límites de la verdad”, en las cercanías de esos límites. Pero dicha inestabilidad todavía puede llevarnos a otra parte y, en verdad, a los límites de donde procede la inestabilidad misma, al origen mismo del movimiento desestabilizador.<sup>658</sup>

Pero precisamente esa posibilidad más propia del *Dasein*, que es la muerte, en suma es la posibilidad de una imposibilidad, por cuanto “no podemos” cuando estamos muertos, desde el momento en que estemos muertos, “no podemos” ir más allá de la posibilidad de la muerte. Una “paradoja sobrecogedora”, dirá Derrida, de la que puede extraerse un potencial inmenso para desestabilizar los fundamentos de la analítica existencial:

[...] ¿es esto una aporía? ¿dónde situarla? ¿en la imposibilidad o, lo cual no viene a ser necesariamente lo mismo, en la posibilidad de una imposibilidad? ¿qué puede ser la posibilidad de una imposibilidad? ¿cómo pensar eso? ¿cómo decirlo en el respeto de la lógica y del sentido? ¿cómo acercarse a ello, cómo vivirlo, como existirlo? ¿cómo dar testimonio de ello?<sup>659</sup>

Según Heidegger, “en tanto poder-ser, el *Dasein* no puede sobrepasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*.”<sup>660</sup> Estamos ante una certeza del *Dasein* que no puede compararse con otro tipo de convicciones. Debido a su carácter excepcional, ofrecerá mayores similitudes con el testimonio de “una verdad única”, y a ella “puede acercarse auténticamente, esperándola entonces propiamente, en la angustia y en la libertad”.

---

<sup>656</sup> *Ibid.*

<sup>657</sup> *Ibid.*

<sup>658</sup> *Op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>659</sup> *Op. cit.*, p. 112.

<sup>660</sup> Citado por Derrida, *Op. cit.*, p. 113.

No obstante, no parece que Heidegger se haya entretenido a desembrozar la lógica en la que se fundamenta la sentencia: “la posibilidad más propia como posibilidad de una imposibilidad”, y más bien cabría suponer que precisamente en esa contradicción emergiese “la condición de la verdad, la *condición de verdad*, el desvelamiento mismo, en un sentido de la verdad que no se mide ya por la forma lógica del juicio”<sup>661</sup>.

Derrida cita y comenta a Heidegger:

Cuanto más se entiende esa posibilidad en su desvelamiento (*Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird*), más puramente (*um so reiner*) penetra (avanza en el interior de, *dringt vor*) ese entendimiento en la posibilidad como tal de la imposibilidad de la existencia en general (Heidegger subraya: *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*)<sup>662</sup>

La descripción de cómo se aprehende la verdad de esa “posibilidad de la imposibilidad” semeja a una escena en la que la visión clara de algo acaba imponiéndosenos sin la mediación de ningún juicio lógico, sino a través de una especie de desvelamiento que hay que asumir en sus aspectos paradójicos.

El “*als*” significa que la posibilidad es a la vez desvelada y asumida *como* imposibilidad. No es sólo la posibilidad paradójica de una posibilidad de la imposibilidad, es la posibilidad *como* imposibilidad. Y esta posibilidad *como* imposibilidad, esa muerte *como* posibilidad más propia del *Dasein* en tanto que su propia imposibilidad, la vemos ahí desvelada (*unverhüllte*) y desvelada por, para, y en el transcurso de un penetrar en profundidad (*vordringen*). La singular noción así denominada, un penetrar en profundidad, da o da previamente acceso al sentido del morir. Gracias a ella, el *Dasein* está como de acuerdo (*Verstehen*) con su propia muerte.<sup>663</sup>

Sin embargo, esta posibilidad más propia, y esta misma posibilidad en cuanto imposibilidad, para Derrida cabría también entenderla como precisamente *la menos propia*, la menos un *lo propio del hombre*. Pone de manifiesto las dificultades con las que se topa la comprensión ante el hecho de que el *en cuanto imposibilidad* puede aparecer *en cuanto tal* sin desvanecerse, es decir sin que desaparezca todo signo de distinción del *Dasein* del resto de los entes, subrayando especialmente de los otros animales:

El “*als*” (como, en tanto que) guarda en reserva lo más impensable, pero todavía no es el “*als solche*” (en tanto que tal), pues tendremos que preguntarnos cómo puede todavía una posibilidad (la más propia), *en tanto que imposibilidad*, aparecer *en tanto que tal* sin desaparecer inmediatamente, sin que el “como tal” *se vaya a pique de antemano* y sin que su

---

<sup>661</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>662</sup> *Op. cit.*, p. 115.

<sup>663</sup> *Op. cit.*, pp. 115-116.



desaparición esencial haga que el *Dasein* pierda todo lo que lo distingue –tanto de otras formas de ente como, incluso, del ser vivo animal en general, del animal–. Y sin que su *morir-propiamente* quede originariamente contaminado, parasitado, contrabandeado por el *perecer* y por el *fallecer*.<sup>664</sup>

El requiebro heideggeriano parece que no resistiría a su deconstrucción tras un análisis riguroso que no se resigne a soslayar ese impensado, y se enfrente, por el contrario, a los retos que nos plantea la identificación de esta aporía con la consiguiente puesta en riesgo del fundamento de la analítica existencial.

Se dice, en efecto, que la aporía es la imposibilidad, la impracticabilidad, el no-pasar: aquí el morir sería la aporía, la imposibilidad de estar muerto, tanto la de vivir o, más bien, la de existir la muerte de uno mismo como la de existir una vez muerto, esto es, en el lenguaje de Heidegger, la imposibilidad para el *Dasein* de ser lo que es, ahí donde es, ahí, *Dasein*. ¿O acaso dicha aporía es, por el contrario (¿pero, es esto lo contrario?), que semejante imposibilidad sea posible y aparezca como tal, como imposible, como una imposibilidad que, sin embargo, puede aparecer o anunciarse como tal, una imposibilidad cuyo aparecer como tal sería posible (para el *Dasein* y no para el ser vivo animal), una imposibilidad que puede esperarse o (en) la cual, (en) los límites del como tal, como hemos visto, los límites de la verdad, pero asimismo la posibilidad de la verdad? La verdad y la no-verdad serían inseparables, y esa pareja sólo sería posible para el *Dasein*. No hay no-verdad, ni tampoco muerte o lenguaje, según Heidegger, para el animal. La verdad es la verdad de la no-verdad, y a la inversa.<sup>665</sup>

La aporía puede mostrarse entonces como la posibilidad de un *no morir* después de la muerte, que le permita al *Dasein* acceder al en cuanto tal de la imposibilidad, una especie de imposibilidad de estar muerto o posibilidad de vida eterna. Por tanto, se potencia la muerte como límite, la muerte esencialmente distinta en el *Dasein* y determinante en la analítica existencial, en el doble sentido que expone Derrida:

Marcar y borrar a la vez esas líneas que no llegan sino a(l) borrarse sigue siendo trazarlas como posibles, al tiempo que se introduce en ellas o que se deja que en ellas se infiltre el principio mismo de su imposibilidad, ese principio de ruina que también es su oportunidad y que promete la línea comprometiéndola en el parasitaje, el injerto, la divisibilidad. Ese principio de ruina no es sino la muerte, no el morir-propiamente sino –lo cual es totalmente distinto– el fin del propiamente-morir. Dicho fin amenaza y torna posible la *analítica* misma como discurso de la delimitación, de la disociación garantizada, de la frontera o de la clausura determinada, en el doble sentido de la de-terminación, el de la lógica del término (*terma, peras, finis*) y el de la decisión resuelta, de la resolución.<sup>666</sup>

---

<sup>664</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>665</sup> *Op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>666</sup> *Op. cit.*, pp. 119-120.

El propio límite que se establece, allí en los límites de toda verdad, donde todo termina y se determina, conjuntamente vemos cómo posibilita ese discurso heideggeriano y a la vez lo amenaza. Ese límite que instaure de esta forma tan problemática, quedaría desdibujado en cada ocasión en la que se dé la muerte:

La imposibilidad del existir o del *Dasein* de la que habla Heidegger con el nombre de muerte es la desaparición, el fin, el aniquilamiento del *como tal*, de la posibilidad de la relación con el fenómeno *como tal* o con el fenómeno del “*como tal*”. La imposibilidad, aquella que es posible para el *Dasein*, es precisamente que no haya o que ya no haya *Dasein*, que él ya no sea más, que eso mismo que es posible se torne imposible, dejando, a partir de entonces, de aparecer como tal: nada más que el fin del mundo en cada muerte, cada vez que nos esperamos no volver a poder esperarnos. Ni, por consiguiente, entendernos.<sup>667</sup>

La diferencia entre el *Dasein* y el animal dentro de la analítica existencial sería precisamente que la imposibilidad del “como tal” sería sólo posible para el primero, y no para cualquier otro ente, incluyendo el ser vivo. Sin embargo, siguiendo el discurso de Derrida, “si la imposibilidad del ‘como tal’ es, en efecto, la imposibilidad del ‘como tal’, también es lo que puede no aparecer como tal<sup>668</sup>”, en cuyo caso, “con el desaparecer como tal del ‘como tal’”, es decir de la posibilidad de que no se dé ese “como tal”, que para Heidegger es la marca distintiva y “el poder propio del *Dasein*”, precisamente es “el rasgo común tanto de las formas inauténticas como de las formas auténticas de la existencia del *Dasein*”<sup>669</sup>, en suma “de todas las experiencias de la muerte (morir propiamente, perecer y fallecer) y luego, fuera del *Dasein*, de cualquier ser vivo en general”<sup>670</sup>.

Y aquí Derrida nos previene contra la tentación de leer tras su pensamiento un intento de homogeneización, de disolución de la diferencia en lo mismo, sino, en consonancia con su discurrir filosófico que nos invita a estar siempre alerta, siempre en camino, nos sugerirá que se trata más bien de pensar la “imposibilidad de un límite absolutamente puro y rigurosamente infranqueable (en términos de existencia y de conceptos)”<sup>671</sup> entre “la analítica existencial y una antropto-teología fundamental”<sup>672</sup>, además de la misma imposibilidad de establecer ese límite entre “unas culturas antropológicas y unas culturas animales de la muerte”<sup>673</sup>.

---

<sup>667</sup> *Op. cit.*, p. 121.

<sup>668</sup> *Op. cit.*, p. 122.

<sup>669</sup> *Ibid.*

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> *Ibid.*

<sup>673</sup> *Ibid.*

Y pasando del discurso a lo fenoménico, “se podrían poner en evidencia mil signos que muestran que los animales también *mueren*”<sup>674</sup> dirá Derrida, que “tienen una relación muy significativa con la muerte, con el asesinato, con la guerra (y por lo tanto con las fronteras), con el duelo y con la hospitalidad, etc., aun cuando no tengan relación con la muerte *como tal* ni con el ‘nombre’ de la muerte como tal”<sup>675</sup>.

Caber en este punto reseñar algunas experiencias contrastadas dentro del mundo de los otros animales. Como ejemplo, las investigaciones sobre primates han puesto de manifiesto la familiarización con la muerte y profundo sentido de pérdida que se da en las sociedades de antropoides:

Los informes de la respuesta de los antropoides a la muerte se están haciendo cada vez más numerosos. En 2009 se propagó como un virus una fotografía de la muerte de *Dorothy*, una chimpancé cuyo cadáver suscitó una intensa (pero inquietantemente silenciosa) atención por parte de la comunidad. En el Blair Drummond Safari Park de Escocia, la muerte de una anciana hembra llamada *Pansy* se grabó en vídeo y se analizó minuciosamente. En los diez minutos previos al fallecimiento, otros acicalaron o acariciaron a *Pansy* una docena de veces, y la hija adulta de *Pansy* permaneció junto a ella toda la noche. Las reacciones a su muerte fueron desde tantear su boca y miembros, quizá para ver si aún respiraba o podía moverse, hasta un macho que golpeó con fuerza su cuerpo. [...] No obstante, la mayoría de los individuos congregados están apagados, como si se dieran cuenta de que ha ocurrido algo terrible. A partir de sus observaciones de las últimas horas de *Pansy*, los investigadores concluyeron que “la conciencia de la muerte en los chimpancés se ha subestimado”.<sup>676</sup>

Son muchas las experiencias de este tipo descritas en primates superiores, a juicio de F. de Waal, incluso algunos comportamientos sugieren que también tienen dificultades para superar la muerte, como por ejemplo la conducta que se ha observado en algunas madres transportando el cadáver de un hijo durante semanas, el cual puede llegar a momificarse pegado al cuerpo de su madre. Este primatólogo señala que algunos de sus comportamientos en el tratamiento de los muertos podrían presentar algún tipo de similitud con los practicados por los humanos: “como tocar, limpiar, ungir y acicalar los cuerpos”. Prácticas similares que pueden sugerirnos que el hombre no es el único que en cierta medida pueda verse interpelado por la muerte, también se han descrito en otros animales. Por ejemplo el caso descrito en los elefantes, “que toman colmillos o huesos de un miembro de la manada muerto, sosteniendo las

---

<sup>674</sup> *Ibid.*

<sup>675</sup> *Ibid.*

<sup>676</sup> De Waal, F.: *El bonobo y los diez mandamientos*. Trad. castellana de A. García Leal. Barcelona, Tusquets, 2013, p. 206.

piezas con la trompa y pasándoselas de uno a otro”<sup>677</sup>. También se han descrito comportamientos que pueden suscitar la idea de rememoranza de los muertos, como las visitas a lugares en los que murió algún miembro de la familia, “sólo para tocar e inspeccionar los restos”<sup>678</sup>. “¿Echan de menos al otro? ¿Recuerdan cómo era en vida?” Estas preguntas, nos dirá de Waal son imposibles de responder, pero al menos pueden darnos que pensar respecto a la posibilidad de que no seamos los únicos a los que “la muerte nos fascina e intimida”.

Pero también pueden tener una “relación fuerte “respecto a la muerte de otras especies, dando sensibles muestras de comprensión de lo que ello significa.

A veces son ellos mismos los que matan, como el día en que los bonobos liquidaron a una víbora del Gabón, una serpiente muy venenosa. La serpiente sembró el miedo: todo el mundo saltaba hacia atrás al menor movimiento. Con mucho cuidado la inmovilizaron hincándole un palo. Hasta que *Maya* la lanzó al aire y la aplastó contra el suelo. Llama la atención que una vez muerta la serpiente, nadie dio ningún indicio de esperar que volviera a la vida. Lo muerto muerto está. Los juveniles arrastraban jubilosamente su cuerpo sin vida como un juguete, se lo colgaban del cuello y hasta le abrían la boca para estudiar sus enormes colmillos venenosos.<sup>679</sup>

Pero insistiendo en su estrategia al abordar los límites entre el hombre y los otros animales, Derrida pondrá en duda que el hombre, en cuanto *Dasein*, por su lado pueda:

Pero, ¡tampoco el hombre, precisamente!, ni el hombre en tanto que *Dasein*, suponiendo que, en adelante, se pueda decir el hombre, y el hombre en tanto que *Dasein*, de forma muy rigurosa. ¿Quién nos asegurará que el nombre, el poder nombrar la muerte (como lo otro, y es lo mismo) no participa tanto de la disimulación del “como tal” de la muerte como de su revelación, y que el lenguaje no es, justamente, el origen de la no-verdad de la muerte?<sup>680</sup>

Porque si esto es así, “si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, *la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal*”<sup>681</sup>, el hombre sólo tendría relación con el perecer, con el fallecer del otro, y no tendría en consecuencia acceso a la muerte como tal, respecto a la cual no podrá ir más allá en “el umbral de la frontera”. Concluyendo, para Derrida la analítica existencial resultará removida, por cuanto “lo que garantiza su último recurso a la analítica existencial del *Dasein*, (a saber, el “como tal” de

---

<sup>677</sup> *Op. cit.*, p. 208.

<sup>678</sup> *Ibid.*

<sup>679</sup> De Waal, F.: *El bonobo y los diez mandamientos*, ed. cit. p. 204.

<sup>680</sup> Derrida, J.: *Aporías*, ed. cit., pp. 122-123.

<sup>681</sup> *Op. cit.*, p. 123.

la muerte) es asimismo lo que arruina desde dentro su posibilidad misma”<sup>682</sup>. Quedan trastocados de esta forma el “principio fenomenológico del como tal” o límite antropológico, las “cláusulas problemáticas” que perfila respecto a otros saberes y los “límites conceptuales” que pone en marcha, entre ellos principalmente el que aquí estamos tratando entre el *Dasein* y los otros seres vivos. “Lo que parece que se niega –dirá Derrida– es la posibilidad pura de (re)cortar. Entre la frontera, la clausura y la demarcación, ¿Quién sabría cortar esa trenza en la que me he dejado apresar y que aquí abandono?”<sup>683</sup> Pero antes de recomendar dejar “que se deshilache por sus extremos”, y siga dando qué pensar, subrayará qué es lo que la mantiene abierta, interminable, *sin fin*:

De lo que va en primer lugar, es de la aporía, puesto que ése era el tema.

Lo que acabamos, espero, de vislumbrar y la lección que de ahí saco para el uso que he podido o que podré hacer en delante de la aporía es que, si hay que resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, no se puede simplemente resistir la aporía *como tal*. Las reservas de este enunciado parecen incalculables; este se dice y cuenta con lo incalculable mismo.[...]

En segundo lugar, de lo que aquí va es de lo que, de antemano, desbarata cualquier estrategia metodológica y cualquier estratagema de la delimitación. La circunscripción es lo imposible. [...] Mi propósito consistía en sugerir, con el ejemplo de Heidegger o del debate virtual entre Heidegger, Lévinas y Freud, que esa dimensión fundamentalista no se puede sostener, ni puede siquiera aspirar a coherencia o especificidad rigurosa alguna. [...] Si la antropto-tanatología más rica o más necesaria no se puede fundamentar sino en unos presupuestos que no dependen de su saber ni de su competencia, y si estos últimos remiten, pues, a un estilo de cuestionamiento cuyos notables testigos son Heidegger, Freud y Lévinas, dicho cuestionamiento fundamental, por el contrario, ya no puede protegerse contra una recóndita contaminación bio-antropto-tanato-teológica.

Finalmente, ese contrabando contaminante, al seguir siendo irreductible, se infiltra desde el idioma mismo de la analítica existencial.<sup>684</sup>

#### ***4.6.4 Posibilidad de la imposibilidad o vida eterna***

Pero no podemos abandonar aquí al Heidegger de *Ser y tiempo* sin hacernos eco de la última sugerencia que nos brinda Derrida: la analítica existencial podría entenderse como testigo de “aquello mismo de lo que ésta se desmarca, aquí ante todo de la cultura marcada por las religiones así llamadas de Libro”. Lo que subyace en la analítica existencial es su imposibilidad “sin la experiencia cristiana, incluso judeo-cristiano-islámica, de la muerte que

---

<sup>682</sup> *Op. cit.*, p. 125.

<sup>683</sup> *Op. cit.*, p. 126.

<sup>684</sup> *Op. cit.*, pp. 127 y ss.

aquella atestigua”<sup>685</sup>, es decir de la muerte que no es muerte, de la muerte imposible que garantiza la vida eterna, de la cual, añadimos, y recordando los pasajes del Génesis en el que el hombre recibe la encomienda de nombrar y dominar a los animales, estos estarían excluidos. El hombre sufre, muere, un juicio que anticipa le aguarda, el animal no sufre, no muere. Nada (le) espera.

Si antes se aseveraba que el animal no podía ser inmortal, su alma no podía sobrevivir al más allá de la muerte, a diferencia de la del hombre, ahora ocurre que en realidad lo que no puede es precisamente morir, por lo que ya ese problema no se plantea: su alma, que no es mortal, tampoco puede aspirar a ser inmortal, aunque propiamente no muera.

Si se llama marrano, figuradamente, a cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita, en casa del habitante o del ocupante, en casa del primer o segundo arribante, allí mismo en donde reside sin decir *no* pero sin identificarse con la pertenencia, pues bien, en la noche sin contrario en donde lo mantiene la ausencia radical de cualquier testigo histórico, en la cultura dominante que, por definición, dispone del almanaque, dicho secreto conserva al marrano antes incluso de que éste lo guarde a él.

Pues, ¿no se puede pensar que semejante secreto sustrae a la historia, a la edad y al envejecimiento?

En virtud de esa anacronía, marranos de todas formas, marranos que somos, lo queramos o no, lo sepamos o no, y disponiendo de un número incalculable de edades, de horas y de años, de historias intempestivas, a la vez más grandes y más pequeñas las unas que las otras, esperándose todavía la una a la otra, seríamos constantemente más jóvenes y más viejos, en una palabra, infinitamente finitos.<sup>686</sup>

En estos párrafos con los que Derrida finaliza *Aporías* nos detenemos en la polisemia de la palabra “marranos”, en su aspecto que él explicita de aquellos que guardan su secreto, o que son guardados por él, incluso aunque no lo sepa. Si aquí fundamentalmente el secreto es el de un marco cultural desde el que la metafísica determina y ordena, con premeditación o sin ella, en relación con nuestro tema tenemos que referirlo al intento del hombre de ocultar el secreto de su *ser* animal, antes o después de saber qué es ser animal, subrayando que se utilice el nombre de un animal para referirse a los que ocultan un secreto y de forma pretendidamente peyorativa. Una última anotación, ya que de marranos hablamos, y de intentos de prescribir la diferencia entre el morir del hombre y el morir de los otros animales, para recordar, como en el principio de esta parte, a Gómez Pereira y su diferenciación radical del hombre de los brutos como paso imprescindible para poder pensar la inmortalidad del alma.

---

<sup>685</sup> *Op. cit.*, p. 128.

<sup>686</sup> *Op. cit.*, p. 130.

#### ***4.6.5 La pobreza del mundo animal o la imposibilidad de relacionarse con el ente “en cuanto tal” fenomenológico***

En su conferencia principal impartida en la década de Cerisy del año 1997, Derrida abordó por extenso la cuestión animal, al hilo de sus lecturas de Descartes, Kant, Lévinas y Lacan, sin que estuviese previsto que incluyese a Heidegger en ese momento, indicando en cambio que lo dejaba en suspenso para tratarlo en otra ocasión. Sin embargo el anuncio generó tantas expectativas que aceptó improvisar una respuesta al final de esa década y no alargar más esa espera. En esta improvisada ponencia se adentrará en el seminario impartido por Heidegger en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1929/1930, recogido en una obra que se ha traducido con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Este seminario contiene las reflexiones más extensas que este filósofo ha dedicado a la cuestión animal, contrastando con lo poco que aparece en *Ser y tiempo*, obra publicada apenas dos años antes. Aunque, como hemos visto, la importancia del animal, y en concreto su diferenciación meridiana respecto al *Dasein* en relación con la muerte, era uno de los sostenes más importantes del discurso de la analítica existencial.

En este denso y complejo seminario, rico en referencias a las ciencias de la vida, las proposiciones heideggerianas sobre el animal “están atrapadas en una problemática mucho más amplia que no es la del animal”<sup>687</sup>, siendo replanteadas dentro de un marco más ambicioso que ya es anunciado en el subtítulo del propio seminario, a saber, la dilucidación metafísica de lo que sea el mundo, la finitud y la soledad. Esto nos lleva a pensar que quizá también en el caso de Heidegger, la cuestión animal fuese más estratégica de lo que él explícitamente hubiese declarado, y aunque en ningún caso le vuelva a consagrar las prolíficas argumentaciones del seminario impartido en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1929/1930, “el animal”, y casi siempre con el artículo determinado en singular, sí aparece recurrentemente en el discurso heideggeriano posterior, como veremos al hablar de *La carta sobre el humanismo* y del *Parménides*.

Derrida comenzará el análisis de este seminario subrayando algunos méritos del discurso de Heidegger sobre el animal respecto a los de los Descartes, Kant, Lévinas y Lacan,

---

<sup>687</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 171.

los cuales había tratado en la conferencia precedente en el marco de la mencionada década de Cerisy.

Uno de los méritos resaltados por Derrida de este seminario en el que el animal tiene destacada presencia, es el de haber tenido en cuenta en el desarrollo de su argumentación ciertos saberes etológicos de la época. No obstante, como ya indicamos en *El último confín metafísico* de segunda parte del presente al abordar el origen de la tesis sobre el animal según el propio Heidegger, su prescripción, según la cual la metafísica debe orientar a la ciencia, puede llevar a poner en duda el que realmente haya tenido en cuenta dichos saberes etológicos, o al menos que lo haya hecho atendiendo a toda su complejidad. Dada la diversidad de teorías existentes en un campo, tan incipiente entonces y tan complicado, como el del estudio del comportamiento de los animales, parece que Heidegger diese un paso adelante para poner un poco de orden, según puede entenderse de una frase con cierta tonalidad de justificación: “De ahí parece seguirse que en la discusión de esta proposición nos desprendemos de todos los ricos y enmarañados resultados que hoy ya ni siquiera el experto es capaz de dominar”<sup>688</sup>. En todo caso, no se trata de decir que obviase los conocimientos de la ciencia que sin duda manejó, sino que pudo tener en mayor consideración aquellos que más sintonizasen con sus propias preconcepciones, tal y como hemos analizado en el apartado indicado.

Otro de los méritos destacados por Derrida alude a que una de las principales pretensiones de Heidegger al impartir este seminario fue intentar superar la alternativa que en el estudio de la vida existía entre el mecanicismo y la teleología o finalismo. Estas dos teorías habrían fundamentado el discurso sobre el animal dentro del ámbito de la metafísica que él pretende dejar atrás, sea con matices humanistas o no. Para Derrida este seminario brotaría, además, de la necesidad heideggeriana de escenificar un alejamiento de cualquier biologicismo, en un gesto común a Lévinas y a Lacan, poniendo de manifiesto “su insistencia, su humanismo, aun cuando se desarrolla contra el humanismo metafísico”<sup>689</sup>. Un gesto, proseguirá Derrida, que es también “una manera de adoptar una postura ético-política con respecto a todos los discursos, a todos los biologismos que podrían ser una amenaza para la cultura dentro de la que hablan”.<sup>690</sup> Aunque Heidegger critique el biologismo como marco de comprensión de lo humano, ello no le impedirá celebrar y abogar por la independencia de la

---

<sup>688</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 237.

<sup>689</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 170.

<sup>690</sup> *Ibid.*



biología, por un lado del determinismo reduccionista de la física y de la química, y por otro del vitalismo y la teleología, por cuanto sostendrá que desde ellas no puede comprenderse la vida *en cuanto tal*:

Hoy, y hablamos siempre y también aquí sólo de nuestra existencia, nos hallamos en una situación favorable, favorable no sólo por la multiformidad y vitalidad de la investigación, sino favorable por la tendencia fundamental a devolverle y a asegurarle a la “vida”, es decir, al modo de ser del animal y la planta, su autonomía. Eso significa que dentro del conjunto de la ciencia que llamamos ciencia natural, la biología trata de protegerse frente a la tiranía de la física y de la química. Esto no puede significar que en determinados ámbitos y direcciones haya cuestionamientos físicos y químicos que no estén legitimados ni sean de utilidad dentro de la biología. La lucha contra la física y la química en la biología significa más bien que, *en lo fundamental, desde estas disciplinas la “vida” no puede comprenderse en cuanto tal.*<sup>691</sup>

La intencionalidad de Heidegger parece clara, y según estas palabras podría interpretarse que pretende sacar a la vida del determinismo de raigambre cartesiana que aquí seguimos de cerca, gesto que podrían suscribir sin dudarlos muchos biólogos que reivindican la especificidad de la biología de acuerdo a la complejidad de los fenómenos que estudia<sup>692</sup>. En suma, para Heidegger había que liberarse de la concepción de la vida como un mecanismo, pero igualmente del vitalismo y la consideración teleológica de la vida, consideración de la que dirá que “está tan cargada de grandes malentendidos como la concepción mecanicista de la vida”<sup>693</sup>.

No obstante, al abrir camino entre ambas concepciones, la mecanicista y la vitalista, alertará de una especie de tercer riesgo o tentación, la de intentar acercarse a ellos transponiendo la psicología del hombre en el animal, es decir el error de pensar a los animales desde el punto de vista de lo humano, o más en general, suponiéndolos dotados de una psique. En su lugar instará a que su comprensión se restrinja a ser abordada desde un enigmática “animalidad del animal”.

Con ello queda ya indicado que esta gran tarea no avanza, más aún, que ni siquiera se la comprende, si, por ejemplo, frente a la mera morfología y fisiología se lucha también por la psicología de los animales. Pues por esta vía no se habla desde la animalidad del animal, sino

---

<sup>691</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., pp. 238-239.

<sup>692</sup> Por ejemplo es una de las reivindicaciones explícitas de Ernst Mayr, en sus obras *Así es la biología*, ed. cit., y *Por qué es única la biología*, ed. cit., pero podría decirse que el punto de inflexión en esta visión lo marcó Darwin con su teoría de la selección natural.

<sup>693</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 239.

que lo que antes se descompuso y malinterpretó física y químicamente ahora se lo vuelve a malinterpretar con ayuda de una psicología tomada a grandes rasgos del hombre.<sup>694</sup>

La investigación de los animales, por tanto, debe partir del presupuesto de que existe una animalidad del animal, radicalmente diferenciada de la esencialidad del hombre, que torna erróneo cualquier acercamiento psicológico al estudio de los animales. Esta actitud, que es radicalmente opuesta al antropomorfismo, es conocida también en el mundo del comportamiento de los animales. Por ejemplo, el primatólogo De Waal se refiere a ella como “antroponegación”, y la define como el “rechazo apriorístico de las características compartidas entre humanos y animales aunque estas puedan existir realmente”<sup>695</sup>, vinculándola directamente con la tradición cartesiana.

Aquellos que caen en una actitud de antroponegación intentan construir una pared de ladrillo entre sí mismos y los otros animales. Continúan la tradición del filósofo francés René Descartes, según el cual los humanos poseen alma, pero los animales son meras máquinas.

Bien es cierto que el antropomorfismo no está exento de problemas, por un lado podría caer en la tentación de partir de una esencialidad del hombre, y trasponerla en el intento de comprensión de los otros animales. Relacionado con ello estaría el enorme riesgo de caer en la fábula. Si, como ya vimos, el hombre da cuenta de sí mismo a través de una prótesis, la posibilidad repetir ese esquema al estudiar a los otros animales es aún mayor. Además, sin duda se darán errores de traducción, como la incorrecta interpretación de la conducta de los chimpancés de mostrar los dientes al encontrarse con otros individuos, y que se suponía que era gesto de enemistad, pero se ha podido comprobar que es lo contrario. Pero en todo caso, parece preferible para el avance del conocimiento arriesgarse a estos errores, que la postura del antroponegacionismo extremo, dado que al fin y al cabo éste supone que no hay nada que traducir.

Otro de los méritos e interés del seminario, a juicio de Derrida, es precisamente el que se trate de un seminario “que conserva todas las marcas de un largo seminario”<sup>696</sup>, entre las que destacará la “contingencia, la improvisación y la laboriosidad, la fijación injustificada de ciertos enunciados”.

---

<sup>694</sup> *Ibid.*

<sup>695</sup> De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi, reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., p. 68.

<sup>696</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 170.

Uno de los criterios más recurrentes en Heidegger para evidenciar el abismo que separa al hombre de los otros animales, es la imposibilidad para éstos del “en cuanto tal” en su relación con el ente. Para Heidegger no se trataría de vincular el “en cuanto tal” con simplemente una estructura de la conciencia o de la representación, sino que estaríamos ante algo más sutil y de mayor trascendencia relacionado con la cuestión del despertar de una tonalidad, esencial en el pensar filosófico, y que trata de transmitírnosla de forma más gráfica mediante la expresión “dejar que despierte lo que duerme”. Heidegger no pretende caracterizar la esencia del hombre mediante la conciencia ni mediante la razón atribuible a cierto animal, algo en lo que veremos que insiste años más tarde en la *Carta sobre el humanismo*, ni tampoco por un “Yo”, “un Yo con puras experiencias vividas y unido a un cuerpo”<sup>697</sup>, intentando persuadirnos al respecto de que “esta concepción del hombre como un ser vivo que está, seguidamente, dotado de una razón ha conducido a un total desconocimiento de la esencia de la tonalidad”<sup>698</sup>, y por tanto lejos de ser considerada filosóficamente:

El despertar de la tonalidad así como el intento de acercarnos a esa cosa extraña coinciden, en definitiva, con la exigencia de una inversión completa de nuestra concepción del hombre.<sup>699</sup>

A través de esta concepción del hombre que anuncia Heidegger, a la que parece querer salvaguardar de todo biologismo, se evidencia la importancia para su discurso de una nítida diferenciación de lo humano respecto a los otros animales y a lo animal del hombre. Parece como si para salvar a la filosofía sea preciso desligarla y mantenerla incólume de todo lo que suene a lo animal, lo que exigiría perfilar la esencialidad del hombre y la esencialidad del animal desde otro ámbito que el de las ciencias positivas, aunque sin aparcirlas del todo.

Para tantear una aproximación a lo que ocurre en el sueño que envuelve a los hombres, y del cual sólo a través de la filosofía puede despertarse, será preciso recurrir nuevamente al animal, posibilidad siempre a mano para mejor deslindar lo concerniente al hombre y facilitar así la mejor comprensión de su esencialidad. Para Heidegger no hay duda de que el animal duerme, hecho fisiológico relacionado con la necesidad de reposo y distensión del conjunto del sistema nervioso que también le acontece al hombre. Sin embargo el reto, según indica, es el de reflexionar sobre “si ese sueño es el mismo que el del hombre”, es decir si el sueño es algo

---

<sup>697</sup> *Op. cit.*, p. 175.

<sup>698</sup> Citado por Derrida, *Ibid.*

<sup>699</sup> *Ibid.*

dependiente exclusivamente de la estructura sensorial del cuerpo del animal, de su fisiología, o si también puede tener relación con la estructura existencial del ámbito exclusivamente humano, es decir si la filosofía puede y debe aportar algo en su elucidación más allá de las aportaciones de los fisiólogos. Su propuesta es la de abordar la cuestión del sueño y del despertar al margen de la metafísica de la conciencia, así como del inconsciente, por entender que el sueño está relacionado con algo más originario, más allá de lo medible y determinable como *physis*, como “estructura del ser de estos distintos géneros de ente: piedra, planta, animal, hombre”.

Ya desde el inicio del seminario, según Derrida, “se anuncia esta topología de los entes” en la que ahora nos adentraremos, la cuestión del animal y la cuestión del mundo, inmersa a su vez en otras tres cuestiones: “Las cuestiones que se refieren al mundo, al aislamiento y a la finitud: cuestiones que plantea la tonalidad fundamental de un profundo aburrimiento de nuestro *Dasein* actual. La esencia del tiempo como raíz de las tres cuestiones”<sup>700</sup>. El tiempo resultaría aquí el factor común del mundo, del aislamiento y de la finitud, destacando la pregunta por el instante. Más adelante, para Heidegger, la raíz fundamental será la finitud, que de esta forma quedará, conjuntamente con la interrogación acerca de la temporalización, como los pilares sobre los que se erigirá el armazón del seminario. El tiempo en consecuencia quedaría como horizonte de la pregunta por el ser, como ya ocurriera en *Ser y tiempo*, una temporalidad planteada en términos tales que sólo puedan garantizar que el hombre sea consciente de ese tiempo *en cuanto tal*.

Heidegger dejó impensada la cuestión “de saber si el animal *tiene el tiempo*, si está ‘constituido’ por un ‘tiempo’”<sup>701</sup>, si tiene una historia, y por tanto el tiempo “sigue siendo un problema” para el ser vivo sin más, “*Nurlebenden*”. Pero, ¿qué se deja sin pensar en el *sin más* del “ser vivo”? ¿Acaso el *más*, es decir el *resto* del *sin más*? ¿Se trata de vida en estado puro? ¿Se trata de un fantasma en estado puro? ¿Pero cuál, el *más*, o el *sin más*? Quizá, dirá Derrida, “esa ficción, ese simulacro, ese mito, esa leyenda, ese fantasma que pretende ser un puro

---

<sup>700</sup> Citado por Derrida, *op. cit.*, p. 177.

<sup>701</sup> *Op. cit.*, p. 38. Por otro lado, prueba de la dificultad y profundidad de esta cuestión es que tampoco dejó de asediarse al propio Derrida. En la película *D’ailleurs Derrida*, en un momento en el que está situado delante de una pecera hablando de esa prisión en la que se encuentran los peces, a la vista de todo el mundo, y mientras confiesa que él mismo se encuentra de alguna manera en ese estado en esos momentos, dirá: “cada vez que estoy ante un animal que me mira, una de las primeras preguntas que me planteo acerca de la proximidad y de la infinita distancia que nos separa, es el tiempo. Vivimos en el mismo momento y, sin embargo, ellos tienen una experiencia del tiempo totalmente intraducible a la mía”.

concepto”<sup>702</sup>, se trate de “la filosofía pura transformada en síntoma de la historia que nos ocupa aquí”<sup>703</sup>, a saber, la historia que se cuenta el hombre a sí mismo, “la historia del animal filosófico, del animal para el hombre-filósofo”<sup>704</sup>.

En relación con el tiempo, es precisamente la finitud, el acabamiento de ese tiempo, el querer vivir más o el “la vida habrá sido tan corta”, lo que nos ofrecerá preciosos motivos con los que reflexionar sobre aspectos que comparten hombres y animales. Sin embargo, esta finitud también será pensada en términos de su abismal diferencia, como ya vimos en el apartado anterior.

En su dilucidación de la pregunta por *el mundo*, clave en definitiva en todo el seminario, y una vez descartadas la *vía historicista* en relación con la historia de la formación del concepto, por haberla tratado ya en *De la esencia del fundamento*, y la *vía fenomenológica*, que ya fue objeto de investigación en *Ser y tiempo*, Heidegger emprenderá la *vía comparativa*, consistente en analizar las diferentes formas de relacionarse con el mundo que se dan en lo mineral, en lo animal y en lo humano. Dicha vía se desplegará partiendo de tres tesis sobre el mundo (y Derrida destaca precisamente que el filósofo alemán no es amigo de presentar tesis), las conocidas “la piedra es sin mundo” (*weltlos*), “el animal es pobre en mundo” (*weltarm*) y “el hombre configurador de mundo” (*weltbilden*). Por medio de estas tesis conductoras postuladas al comienzo del “preguntar metafísico con la pregunta por el mundo”, intenta elucidar lo que sea el mundo, pues reconocerá que en el fondo el mundo sigue permaneciendo oscuro, sin que atisbemos la verdad de su ser.

Entendemos lo siguiente: el hombre no es un fragmento del mundo, es asimismo amo y esclavo de este mundo, en el sentido de que lo “tiene”. El hombre tiene (el) mundo. ¿Qué ocurre con el resto del ente que es asimismo, como el hombre, un fragmento del mundo, es decir, los animales, las plantas, las cosas materiales? ¿Son únicamente fragmentos del mundo, a diferencia del hombre que, por su parte, también *tiene* el mundo? ¿O bien el animal también tiene (el) mundo y cómo? ¿De la misma manera que el hombre o de otro modo? ¿Cómo hay que entender este “de otro modo”? ¿Qué pasa con la piedra? Aquí aparecen diferencias, aunque de una forma bastante sumaria. Las determinamos a través de tres tesis: La piedra es *sin mundo*, el animal es *pobre en mundo* y el hombre es *configurador de mundo*.<sup>705</sup>

Como punto de partida para afrontar esta vía comparativa, Heidegger nos dirá que es preciso detenerse a conocer las diferencias esenciales entre la piedra, el animal y el hombre.

---

<sup>702</sup> *Op. cit.*, p. 39.

<sup>703</sup> *Ibid.*

<sup>704</sup> *Ibid.*

<sup>705</sup> Citado por Derrida, *op. cit.*, p. 181.

Respecto a las dificultades que pueden encontrarse en la determinación de la diferencia entre el hombre y el animal, recusará que éstas puedan aprenderse por las vías clásicas. En relación con la racionalidad, por ejemplo indica que “es fácil decir, uno es un ser vivo racional, y otro uno irracional”<sup>706</sup>, pero por esa vía tendríamos que preguntarnos a continuación “¿qué significa aquí razón y falta de razón?”<sup>707</sup> (véase el parecido con la crítica a la definición del hombre como animal racional de Descartes ya analizada). Incluso si esto llegase a ser aclarado, para Heidegger “sigue siendo incierto si justamente esa diferencia sigue siendo lo más esencial y lo metafísicamente de peso”<sup>708</sup>. Pero tampoco se trataría de investigar si el hombre viene del mono o no, pregunta que ni siquiera es planteable para Heidegger, “mientras no veamos claramente qué diferencia hay entre ambos y cómo hay que obtenerla”<sup>709</sup>, ejemplo de que existe una determinación en el filosofar heideggeriano para encontrar esa diferenciación, la cual necesariamente será anterior a cualquier investigación científica y la deberá guiar.

En consecuencia, la discusión en este sentido debe ir encaminada a “dar información, no acerca de cómo animales y hombres se diferencian en algún aspecto”<sup>710</sup>, sino más bien “acerca de qué constituye la *esencia de la animalidad del animal* y la *esencia de la humanidad del hombre*”<sup>711</sup>, y para ello será fundamental establecer las preguntas correctas con las que “acertar en general con la esencia de tales entes”<sup>712</sup>. Heidegger aborda el desarrollo de las reflexiones a las que invitan estas cuestiones empezando por la referida a la esencia de la animalidad, aunque para ello antes insiste en la necesidad de emprender un nada fácil esclarecimiento de la naturaleza del ser vivo. “La animalidad del animal sólo podemos determinarla si resulta claro qué es lo que constituye la *vida de lo vivo* a diferencia de lo no vivo, que ni siquiera tiene la posibilidad de morir”<sup>713</sup>, ante lo cual surgen inmediatamente dificultades:

¿Como qué hay que determinar en general la esencia de la vida? ¿Cómo es originalmente *accesible* lo vivo en cuanto tal: el-ser-animal del animal y el ser-planta de la planta? ¿O no hay aquí en absoluto ningún acceso original? ¿Qué sucede entonces con el carácter de la –como siempre dada– caracterización esencial de lo viviente? En nuestras consideraciones comparativas tenemos que dejar abiertas ambas preguntas, es decir, pese a todo

---

<sup>706</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.*, ed. cit., p. 228.

<sup>707</sup> *Ibid.*

<sup>708</sup> *Ibid.*

<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> *Ibid.*

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> *Ibid.*

tenemos que dar siempre de alguna manera, por muy provisional y por poco vinculante que sea, una respuesta a ello que nos guíe en las consideraciones comparativas. Por otra parte, estas consideraciones comparativas pueden y tienen que prestar al cabo justamente una contribución al esclarecimiento y posible respuesta de esas preguntas.<sup>714</sup>

Como se aprecia, Heidegger nos predispone a la dificultad del reto, pues no sólo se trata de una dificultad de contenido, sino también de método, de plantear las correctas preguntas. “¿De qué modo puede y debe hacerse accesible la vida de lo vivo en su esencia? ¿De qué modo se nos ha de hacer accesible la vida, el ser-animal del animal y el ser-planta de la planta?”. La contestación a estas preguntas no puede venir por vía empírica, atienda a procesos fisiológicos o a psicológicos, porque en todos ellos ya estaría presupuesto que el animal vive. ¿Cómo llegamos entonces a ese conocimiento?, la dificultad es enorme, e insalvable según Heidegger: “tal vez el animal ni pueda observarse a sí mismo ni menos aún contarnos estas observaciones”<sup>715</sup>, y “cuando se expresa, cuando el animal, como suponemos, nos da noticia de él mismo con algunos movimientos expresivos y sonidos, entonces estas noticias tienen que pasar después de todo por nuestra interpretación y nuestra explicación”<sup>716</sup>. Por tanto, subraya la imposibilidad de que nos llegue una visión desde dentro de lo que es el ser-animal del animal, y lo más parecido que podamos deducir no dejará de ser sospechoso de antropomorfismo.

Ambas difíciles preguntas, la de cómo hay que determinar en general la esencia de la vida, y la de cómo es originalmente accesible lo vivo en cuanto tal, tienen que dejarse abiertas en la vía comparativa emprendida en la pregunta por el mundo, pero a la vez hay que dar una respuesta “por muy provisional y por poco vinculante que sea” y con la que poder guiarse en las consideraciones comparativas. Heidegger reconoce que se está moviendo en un círculo, subrayando que precisamente eso es “el indicio de que nos estamos moviendo en el ámbito de la filosofía”. Pero a punto de llegar a un vértigo:

Por todas partes un girar. Este moverse en círculo de la filosofía es de nuevo algo que repugna al entendimiento vulgar. Él sólo quiere precisamente llegar al fin, tal como se agarran las cosas por el mango. Ir en círculo, eso no conduce a nada. Pero sobre todo uno se mareo, y el mareo es intranquilizador.<sup>717</sup>

---

<sup>714</sup> *Op. cit.*, p. 229.

<sup>715</sup> *Ibid.*

<sup>716</sup> *Ibid.*

<sup>717</sup> *Ibid.*

La presuposición de *cierta concepción fundamental de la esencia de la vida* es indicio de que nos movemos en círculo, de que filosofamos, de que abrimos el camino para llegar a ella. Sin embargo, cuando Heidegger aborda una parte muy significativa de la vida, como es el conjunto de los animales, y sostiene que se da algo así como la esencialidad del animal, parece que su camino se torna recto y firme, y sin titubeos es capaz de aseverar con el mayor de los aplomos los más severos enunciados acerca del animal.

Heidegger se refiere a una “esencia de la animalidad”, contrapuesta a la “esencia de la humanidad”, la cual sólo podemos determinarla si resulta claro qué es lo que constituye *la vida de lo vivo* a diferencia de lo no vivo, que ni siquiera tiene la posibilidad de morir”<sup>718</sup>, es decir la muerte marcaría la frontera entre lo vivo y lo no vivo. El animal, en contra de lo que vimos que indicó en *Ser y tiempo*, moriría a diferencia de la piedra, por lo que a juicio de Derrida habrá que buscar la forma de conciliarlo: “se plantea entonces de nuevo, como un enigma, la cuestión de lo que es, ‘en su esencia’, la ‘vida’, la ‘naturaleza viva del ser vivo’”<sup>719</sup>, teniendo en cuenta que el contexto en el que se desarrolla es ese en el que el *Dasein* es definido por Heidegger explícitamente como un “existente”, que no es en lo esencial “un ser vivo”. Para el filósofo alemán, subraya Derrida, “la determinación, la referencia a la vida, no es esencial para determinar al *Dasein*”<sup>720</sup>. De modo que aflora aquí no solo la cuestión de la vida en relación a los animales, sino también en relación al *Dasein*, a lo animal del *Dasein*, aunque, como observa Derrida, Heidegger mantendrá en suspenso a lo largo de su obra la cuestión de la animalidad del *Dasein*, sin que la haya abordado directamente en su pensamiento.

Retornando a las tres tesis, y en concreto a la del medio que es por donde comienza a abordar Heidegger la cuestión del mundo, ¿en qué sentido es pobre en mundo el animal?

La tesis: el animal es pobre en mundo, la ponemos entre las otras dos: la piedra es sin mundo, el hombre configura mundo. Si la segunda tesis la tomamos en relación con la tercera, entonces enseguida se hace claro lo que quiere decir. Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza. El menos frente al más. El animal es pobre en mundo. Tiene menos, ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que puede ser afectado en cuanto animal, con lo que guarda una relación en tanto que viviente. [...] El mundo de las abejas se limita a un determinado ámbito y está fijo a su alcance. Lo correspondiente sucede con el mundo de la rana, con el mundo del pinzón. Etc.<sup>721</sup>

---

<sup>718</sup> *Op. cit.*, p. 228.

<sup>719</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 182.

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., pp. 243-244.



En suma, se trata de un *tener menos*, en relación con el hombre, de aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tener algún tipo de relación como para verse afectado por ello, es decir de vivencias. La única atención a la diferencia que pueda haber en los diferentes animales, la considera a efectos de indicar que su mundo se “limita a un determinado ámbito” fijo en función de su especie. Pero lo principal no es que el mundo de los animales esté limitado en extensión, en su alcance, sino que también lo está en profundidad, en el “modo de penetrabilidad”:

Pero el mundo de todo animal singular no sólo está limitado en su alcance, sino también en el modo de la penetrabilidad en aquello que es accesible al animal. [...] Frente a ello, el mundo del hombre es rico, mayor en cuanto a alcance, va más allá en cuanto a penetrabilidad, es constantemente incrementable no sólo en cuanto a alcance (sólo hace falta aportar ente), sino también cada vez más profundizable en cuanto a penetrabilidad. Por eso, esta referencia al mundo, tal como la posee el hombre, puede caracterizarse hablando de la incrementabilidad de aquello respecto de lo cual el hombre se comporta, de modo que, por tanto, hablemos de la configuración de mundo.<sup>722</sup>

En suma, se niega que los animales puedan acrecentar durante su vida el alcance de su mundo particular, a diferencia del mundo del hombre, el cual es “constantemente incrementable, no solo en cuanto a alcance, sino cada vez más profundizable”. Lo que parece que se indica es que los animales no acumulan experiencias en sus biografías, llegando al mundo con su lote de alcance ya determinado y sin posibilidad de penetrabilidad (es decir de aprendizaje). Por tanto, puede decirse que nos movemos en el paradigma cartesiano del comportamiento innato animal, frente a los fenómenos de culturización típicamente humanos, y si como veíamos antes Heidegger en algunos lugares de su discurso dejó abierta la cuestión de si los animales tienen un tiempo, ahora parece más cerca de negárselo, si entendemos por el tiempo el tiempo en el que se despliega el ser, permitiendo el incremento de mundo particular.

Los animales por tanto permanecen reducidos a su *anillo de desinhibición*, a su *mundo circundante* o *Umwelt*, término puesto en circulación por von Uexküll, confeso kantiano, y del que ya hemos indicado que fue militante antidarwinista, y de quien Heidegger subrayó que “es precisamente aquel de entre los biólogos que una y otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo que para el hombre”<sup>723</sup>. Pero no parece que Heidegger tenga los conceptos desarrollados por von Uexküll por realmente innovadores, como queriendo remarcar que lo que él propone es lo que ya sabe todo

---

<sup>722</sup> *Op. cit.*, p. 244.

<sup>723</sup> *Op. cit.*, p. 319.

el mundo respecto al animal, a tenor de su comentario acerca de la evidencia y lo corrientes que son estas observaciones:

Estas reflexiones son tan evidentes, corrientes desde hace tiempo, tanto que no se entiende que hay que destacar ahí, ni que haya de aportar esta diferencia por ejemplo para la determinación esencial de la animalidad del animal. Parece como si en cierta manera nos limitáramos a falsear esta circunstancia embelleciéndola con la introducción de palabras especiales: mundo y medio.<sup>724</sup>

No obstante, más adelante, y en el mismo seminario, llegará a considerarlas ni más ni menos que uno de los pasos fundamentales en biología, reconociendo el valor y la oportunidad de su teorización por el zoólogo estonio-alemán.

Es interesante resaltar cómo estas tres tesis surgirían tras unas reflexiones en las que Heidegger intenta pensar “la determinación de la filosofía a partir de sí misma”, junto al interés por la tonalidad fundamental del filosofar, la *Grundstimmung*. En el fondo, y una vez más, lo que se está jugando detrás de los discursos sobre el animal es la cuestión del hombre, que no podrá estar separada de la cuestión del mundo, y por lo tanto tampoco de esa parte del mundo que son los animales que, reconoce Heidegger, es la más parecida a nosotros, y por ello la que más complicaciones podría ofrecer al pensamiento. El planteamiento en términos negativos de la esencialidad del animal conlleva el ensalzamiento de la esencialidad del hombre, como ya tratamos en la tercera parte de esta tesis, “Respuesta y/o reacción a las preguntas sobre la ipseidad”, citando al propio Heidegger.

Como indicábamos, según Heidegger expone en dicho seminario, lo esencial en el animal sería la imposibilidad de acceder al “en cuanto tal”, “*als Struktur*”. Y si bien concede que el animal tendría acceso al ente, sin embargo no podría relacionarse con el ente *en cuanto tal*. Ese “en cuanto tal” no quedaría simplemente determinado por el lenguaje, por el logos, sino que antes que nada querría decir “que no tiene el ‘en cuanto tal’ que funda el logos”. El párrafo que extrae Derrida de dicho seminario es el siguiente:

¿Es la estructura del “en cuanto tal” solamente una propiedad del *logos*, o es, finalmente, algo originario: la condición de posibilidad para que un logos, en resumidas cuentas, pueda ser lo que es?<sup>725</sup>

---

<sup>724</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>725</sup> *Op. cit.*, p. 169

En la continuación de este párrafo, el filósofo alemán insistirá en la importancia de aclarar si el animal “puede percibir en general o no algo en cuanto algo”.

Pues no se trata simplemente de una alteridad cualitativa del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo en tanto que algo, algo en tanto que ente. Si no, entonces el animal está separado del hombre por un abismo.<sup>726</sup>

Pero Heidegger parece que superará esa incertidumbre y sostendrá que esa estructura fundamental del “en cuanto tal” estaría negada en el animal:

Con toda la tirantez pulsional de su comportamiento, el animal está *absorbido* por aquello mismo a lo que está vinculado en dicho comportamiento. Eso *con aquello que* mantiene relación no le es nunca, por consiguiente, dado en cuanto tal en su “ser que”, no le es dado como lo que es ni como es; *no* le es dado *en cuanto ente*. El comportamiento del animal nunca es una percepción de algo en cuanto algo. En la medida en que consideramos esa posibilidad de entender *algo en cuanto algo* como una característica del fenómeno del mundo, la estructura del “en cuanto” es una determinación esencial de la estructura del mundo. De ahí que el “*en cuanto*” se brinde como un *posible punto por donde atacar el problema del mundo*.<sup>727</sup>

Esta posibilidad de acceso al “en cuanto tal” marcaría la esencialidad de lo humano, según Heidegger, reservado exclusivamente al hombre, por lo que en consecuencia sería el único que puede “atacar el problema del mundo”. Esta accesibilidad haría las veces de límite meridiano entre el hombre y el animal, confirmando el abismo existente entre ambos. “Hemos retrotraído formalmente la estructura del ‘en cuanto tal’ a la proposición enunciativa”<sup>728</sup>, dirá Heidegger, sosteniendo que “dicha proposición es una forma corriente del habla humana”, sin que por el contrario pueda darse en los animales.

Lo importante para Derrida será ir rastreando las claves que nos irían mostrando cómo el pensamiento heideggeriano acerca de los animales seguiría inscrito dentro de la filiación cartesiana, a pesar de que ha ido surgiendo precisamente en un discurso que se pretende de la *Destruktion* de la metafísica occidental, y por ello, como dirá Derrida, un discurso que tendría al Descartes del *cogito* y al del mecanicismo “como su primer objetivo”<sup>729</sup>. El reproche heideggeriano a Descartes no habría sido otro que el de haber declinado el planteamiento de la

---

<sup>726</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.*, ed. cit., p. 319.

<sup>727</sup> Citado en Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 169.

<sup>728</sup> *Ibid.*

<sup>729</sup> *Op. cit.*, p. 173.

cuestión ontológica, por lo que su *ergo sum* habría quedado varado en el dogmatismo del que pretendía salir a través de la duda metódica.

Descartes tenía la tendencia fundamental a convertir la filosofía en un conocimiento absoluto. Precisamente en él vemos algo curioso. La filosofía comienza aquí con la duda, y parece que todo se ponga en cuestión. Pero sólo lo parece. La existencia, el yo (el ego), no se cuestiona en absoluto. Esta apariencia y esta equivocidad de una postura crítica recorren toda la filosofía moderna hasta el presente más inmediato. Es a lo sumo una postura científico-crítica, pero no una postura filosóficamente crítica.<sup>730</sup>

Y es justamente en ese intento de superación del dogmatismo cartesiano en lo que también, a juicio de Derrida, en cierta medida habría fracasado el propio Heidegger al ser sometido a la “prueba de la animalidad”, es decir al confrontar su pensamiento con la cuestión animal, aunque con los importantes matices que veremos en el punto siguiente, y que apuntan hacia donde el propio discurso heideggeriano sobre el animal no resistiría a su propia deconstrucción.

Derrida se detendrá en el análisis heideggeriano de la transposición como intento de comprensión de los animales domésticos. Para Heidegger la transposición o el ser transpuesto en otros es una característica esencial del *Dasein* humano, transposición del *Dasein* al hombre, del hombre al hombre, del hombre al animal, es decir variantes de antropomorfismo, pudiendo ser considerado como lo propio del hombre, por lo que dirá:

Tomemos un ejemplo significativo: los animales domésticos (*die Haustierte*). No se los llama así porque se encuentran en la casa, sino porque forman parte de la casa. Pero estos animales no forman parte de la casa de la misma manera que el tejado forma parte de la casa en tanto protege contra las intemperies. Pero no vivimos con ellos si vivir quiere decir: *ser* a la manera del animal. No obstante, *estamos con ellos*. Este ser-junto no es, sin embargo, *existir conjuntamente*, en la medida en que un perro no existe sino que sólo vive. Este ser-junto con los animales es tal que dejamos que estos animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está acostado bajo la mesa, brinca en la escalera. Ahora bien, ¿el perro se comporta con una mesa en tanto que mesa, con una escalera en tanto que escalera?<sup>731</sup>

Heidegger diferencia entonces entre el “encontrarse en la casa” y el “formar parte de la casa”, el vivir y el existir (*leben* y *existieren*), a pesar de que por ejemplo, al menos en castellano, puede predicarse de una piedra que existe, como el hombre, pero no que vive, como

---

<sup>730</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.*, ed. cit., p. 45.

<sup>731</sup> Citado en Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., pp. 185-186. En la edición en castellano Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 260.

el perro y, también, el hombre, pero en el contexto heideggeriano *existieren* nos remite a la analítica existencial y al *Dasein*. El texto continúa diferenciando entre *essen* y *fressen*, comer y devorar: “Devora con nosotros: no, nosotros no devoramos. Come con nosotros: no él no come”<sup>732</sup>. Cuestión de terminología, por tanto, para referirse a las mismas acciones vitales, una terminología culturalmente asentada desde la unilateralidad del hombre, “¡y no obstante con nosotros! Un acompañar, un estar transpuesto... y sin embargo no.”<sup>733</sup>

Muchos presupuestos se dan por sabidos por Heidegger, el cual busca la complicidad de aquellos a los que se dirige, por ejemplo lo que pueda entenderse con el “*ser* a la manera animal”. Seguimos por lo tanto dando vueltas en torno a la recusación de que el animal tenga acceso al “en cuanto tal”. Sería lo que Derrida llama “el momento de la negación-denegación”<sup>734</sup>. No obstante no se trataría de quitarle la razón a Heidegger, puesto que parece claro que el animal no se comporta con la escalera de la misma forma que el hombre, ni come como el como el hombre, como por lo demás, dirá Derrida, nadie come de la misma manera, aunque sí subraya que “estas diferencias ya no son diferencias entre ‘en cuanto tal’ y ‘no en cuanto tal’”<sup>735</sup>, dislocándose la pretendida radical oposición entre hombre y animales en base a este criterio.

En consonancia con su discurso, Heidegger sostendrá que el animal no dispone de la capacidad para “dejar ser”, es decir no podría “dejar ser la cosa tal como es”<sup>736</sup>, encontrándose siempre con ésta en una relación de utilidad. Que el animal queda determinado por ese mundo circundante al que está firmemente vinculado es lo que interesa remarcar, y Heidegger dirá que “el animal tiene, como animal, relaciones precisas con su propia comida y sus presas, sus enemigos, sus parejas sexuales.”<sup>737</sup> Aunque al mismo tiempo indique de estas relaciones que para nosotros son “infinitamente difíciles de entender”<sup>738</sup>, prescribiendo “una gran dosis de precaución metódica”<sup>739</sup> para intentarlo, lo cual no quita para que subraye el “carácter fundamental que es singular, y que, hasta ahora, no ha sido en absoluto percibido ni

---

<sup>732</sup> Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 261.

<sup>733</sup> *Ibid.*

<sup>734</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 187.

<sup>735</sup> *Ibid.*

<sup>736</sup> *Op. cit.*, p. 187.

<sup>737</sup> Citado por Derrida en ed. cit., p. 188. (Traducción castellana Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit., p. 249).

<sup>738</sup> *Op. cit.*, p. 188.

<sup>739</sup> *Ibid.*

comprendido metafísicamente”<sup>740</sup>, es decir, “su *manera de ser*, que denominamos la ‘vida’, *no carece de acceso* a lo que además está a su lado, aquello en medio de lo cual se presenta como ser vivo que es. Debido a este vínculo, se dice que el animal tiene su mundo circundante y que se mueve con él. En su mundo circundante, el animal está, durante toda su vida, encerrado como en un conducto (*in einem Rohr*) que no se ensancha ni se estrecha”<sup>741</sup>. Se trata de recurrir a la determinación metafísica, como vemos, para despejar la dificultad de aproximarnos al comportamiento de los animales.

Ahora, ¿y el hombre?, ¿lo hace?, se cuestiona Derrida, ¿posee el “en cuanto tal”? “¿Se puede liberar la relación del *Dasein* (por no decir del hombre) con el ente de cualquier proyecto vivo, utilitario, de puesta en perspectiva, de cualquier designio vital, de manera que el hombre pueda, por su parte, ‘dejar ser’ al ente?”<sup>742</sup>. La pregunta nos remite al pensamiento trágico de que sólo al cruzar la línea de la muerte podemos efectivamente “dejar ser” el ente, “tener relación con la cosa, suponiendo que esto sea posible, tal y como es en sí misma, es aprehenderla tal y como es, tal y como sería aunque yo no estuviese allí”<sup>743</sup>, “¿tiene –prosigue Derrida– una relación tal de aprehensión con el ente ‘en cuanto tal’ (la ‘diferencia ontológica’, por consiguiente), con el ser del ente que deja ser al ser del ente tal y como es en ausencia de cualquier tipo de designio, de ser vivo?”<sup>744</sup>.

Recupera Derrida aquí a la voz de Nietzsche para oponerlo a Heidegger en la contestación de la pregunta. Para el pensador de Sils-Maria la respuesta habría sido negativa: toda relación con el ente no puede ser sino perspectiva, incluso aquellas que tenemos por más verdaderas o más objetivas. Cualquier relación, hasta “la más respetuosa de la esencia de lo que es tal y como es, está atrapada en un movimiento que denominaremos aquí de lo vivo, de la vida”<sup>745</sup>, por lo que, continúa Derrida, cualquiera que sea la diferencia que pueda establecerse entre los animales, “ésta sigue siendo una relación ‘animal’”<sup>746</sup>.

Como ya hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, la estrategia no será tanto el dar al animal aquello que el hombre le sustrae, sino más bien en poner eso mismo en duda para el propio hombre, no sin antes desdibujar los límites de lo que sea “privación” y de lo que sea “en

---

<sup>740</sup> *Ibid.*

<sup>741</sup> *Ibid.*

<sup>742</sup> *Op. cit.*, p. 187.

<sup>743</sup> *Ibid.*

<sup>744</sup> *Op. cit.*, pp. 188-189.

<sup>745</sup> *Op. cit.*, p. 189.

<sup>746</sup> *Ibid.*

cuanto tal” puro y simple. Estamos ante una “reinterpretación radical del ser vivo”, nos dirá Derrida:

¡Así es! Esto implica una interpretación radical del ser vivo, naturalmente, pero no en términos de “esencia del ser vivo”, de “esencia del animal”. Esta es la cuestión... Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con la “diferencia ontológica”, con la “cuestión del ser”, con toda la armazón del discurso heideggeriano.<sup>747</sup>

#### 4.6.8 *Vértigo del cuestionamiento animal*

A pesar de la contundencia con la que Heidegger emite sus asertos sobre los animales, tal como puede rastrearse a lo largo de su obra, a los que en general se refiere como el animal, Derrida se detendrá en los problemas confesos que le surgen cuando de verdad se detiene a meditar sobre esta cuestión. Por ejemplo, si en *Ser y tiempo* veíamos como Heidegger negaba al animal la posibilidad de morir, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* viene a diferenciar al animal de la piedra porque “Una piedra no puede estar muerta, porque no vive”, por lo que cabe deducir que el animal, a diferencia de la piedra, si muere, ante lo cual Derrida se preguntará: “pero ¿cómo conciliar, por consiguiente, esta frase con lo que dice en otros lugares, con tanta insistencia, a saber, que lo propio del animal es que ‘no muere’?”<sup>748</sup>

Heidegger alude a la proximidad del abismo o del vértigo en lo que él llama la circularidad de la andadura, que ya hemos visto en varios lugares del seminario, y que experimentaría todo aquel que se adentra en este filosofar. Este vértigo lo identifica como el vértigo por el “cuestionamiento acerca del animal”, estado desde el que podría verse abocado a aceptar la fragilidad de la esencialidad del hombre que pretende sostener. Derrida reseña las dificultades que afloran en el intento de comprensión de lo que Heidegger pretende darnos a pensar, partiendo de la tesis del animal como pobre en mundo, y que surgirían en forma de paradojas al tratar de evitar la jerarquía subyacente al “pobre en mundo”. El filósofo alemán insiste en que no nos encontraríamos ante un “orden de valores”, como podría deducirse de la ubicación de pobre dentro de la escala cuantitativa de riqueza y pobreza, sino que matiza que en realidad a lo que se refiere al hablar en términos de pobreza es más bien a una privación:

El animal está “privado” y la privación no es un sentimiento simplemente negativo. Anteriormente dijo: la piedra no está *privada*, la piedra no tiene mundo, pero no está privada; y,

---

<sup>747</sup> *Ibid.*

<sup>748</sup> *Op. cit.*, p. 187.

dado que la piedra no tiene mundo y que no está privada, no diremos que es “pobre” en mundo. En otras palabras: decir del animal que es pobre en mundo es mostrar que tiene un mundo.<sup>749</sup>

Cabe destacar, por lo tanto, los escollos con los que se topa Heidegger al intentar clarificar estos problemas, exteriorizados mediante asertos tales como “el animal tiene un mundo al modo de ‘no tener’”, de modo que merced a esta privación el animal pueda sentirse pobre (*ar-mut*), como en una especie de tonalidad, de sentimiento que acompañaría a toda la vida animal desde su esencia. La siguiente cita pretende alumbrar los apuros en los que se encuentra Heidegger, y que hacen albergar esperanzas para atisbar, en el resquebrajamiento de su propio pensamiento sobre el animal, sendas para otro pensar los animales.

En cualquier caso, esta comparación entre el animal y el hombre en la caracterización de la pobreza en mundo y la configuración de mundo, no permite ninguna tasación ni valoración en cuanto a perfección e imperfección, ya al margen de que tal tasación es también de hecho apresurada e inapropiada. Pues enseguida llegamos al mayor apuro con la pregunta por la mayor o menor perfección respecto a la accesibilidad de lo ente en cuanto comparamos, por ejemplo, la capacidad de captación del ojo de un halcón con la del ojo del hombre, o la facultad olfativa del perro con la del hombre. Por muy prestos que estemos para valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamos que el hombre puede hundirse más profundamente que el animal: éste jamás puede depravarse tanto como un hombre. [...] ¿La esencia del hombre es superior a la esencia del animal? Todo esto ya es cuestionable como pregunta.<sup>750</sup>

Para Derrida no habría en este pensamiento “ni jerarquía, ni teleología, ni finalismo, ni mecanicismo, y gran tradición de la *steresis* aristotélica, de la privación”<sup>751</sup>, permaneciendo el animal encerrado en una especie de ofuscación (*Benommenheit*) con el sentimiento de privación. En el fondo se trataría de poner de manifiesto cómo aparentemente Heidegger no estaría intentando seguir y consolidar el pensamiento que tradicionalmente ubicó al animal por debajo del hombre, sino que viene a decir que esa pobreza no debe ser asociada con “un menos”, sino que en cierto sentido sería un más, en cuanto que apuntaría a la capacidad del animal de sentir, aunque sea una privación, contrariamente a la incapacidad de la piedra. Queda por reflexionar si esta cierta empatía de la que aquí da muestras Heidegger para acercarse al animal en su objetivo de diferenciarlo de la piedra, no rompe con la radicalidad con la que en otros lados excluye cualquier vislumbre de antropomorfismo al reflexionar sobre

---

<sup>749</sup> *Op. cit.*, p. 183.

<sup>750</sup> M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. cit. pp. 245.

<sup>751</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 183.



estos temas, y si, en caso positivo, no podría emplearse para romper, dentro del pensamiento del propio Heidegger, con el esquematismo empleado al diferenciar al hombre del animal.

Un camino señalado por Derrida como idóneo para salir de las aporías a las que llega Heidegger, por ejemplo “el animal *tiene y no tiene un mundo*”, y en consecuencia “tiene y no tiene el *en cuanto tal*”, sería la de emplazarse fuera de esa oposición, de la que dirá que es “absolutamente estructural dentro de toda la filosofía, incluido Heidegger” para abrirse a la posibilidad de que se dé algo más entre el “en cuanto tal” y su contrario. Para Derrida “un análisis diferencial del animote, de los animales, debería complicar esa problemática del *en cuanto tal*”, cuestionando con ello el discurso filosófico al que da soporte. Uno de estos caminos que plantea podría partir de la consideración de un momento no apofántico del logos, como ya se habría entrevisto en Aristóteles según cita del propio Heidegger, el cual no fuese ni declarativo ni enunciativo. Un ejemplo podría ser la oración, el acto de orar. La diferencia que aquí nos importa se daría entre un *logos apophantikos* o habla “mostrativa”, donde se insertaría por ejemplo el “Yo”, y una marcación (explícitamente no dice Derrida *logos*) no apofántica, es decir “la oración que no muestra nada, que *no dice nada* en cierto modo”. A juicio de Derrida, esta posibilidad de un logos no apofántico, abriría “una brecha en todo este dispositivo”.

#### **4.6.9 Carta sobre el animal**

Tras este seminario no será fácil encontrarse en los textos de Heidegger atenciones tan fértiles a la cuestión animal, aunque el animal sí aparezca con frecuencia, precisamente allí donde más debía resaltarse la singularidad del hombre. Como gesto característico en Heidegger a lo largo de su obra posterior a *Ser y tiempo* vamos a encontrar la necesidad de reforzar su discurso sobre el hombre, sobre lo humano, apoyándose antes o después en *el animal*. En realidad parece como si lo primordial fuese reafirmar, en cada ocasión que se presenta, la singularidad del hombre, su originalidad, su trascendencia respecto a los otros animales. Pero dada la insistencia con la que tiene que negar explícitamente y radicalmente a los animales lo que otorga al hombre, podría deducirse que en realidad su discurso de búsqueda de la esencialidad de lo humano no está exento de problemas, y pudiera pensarse que los animales le asedian espectralmente para macularle la organización de su pensamiento.

En la *Carta sobre el humanismo*, puede leerse el siguiente comentario explícito sobre la generalidad de los seres vivos:

En cualquier caso, los seres vivos son como son, sin que por ser tal estén en la verdad del ser y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta de su ser. De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta ser pensado es el ser vivo, porque aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo”<sup>752</sup>.

Nos resulta paradójico encontrar en este párrafo dos referencias a los otros animales tan distintas como “los seres vivos son como son”, para a continuación enunciar que del conjunto de los entes “presumiblemente el que más difícil nos resulta ser pensado es el ser vivo”. Esta “dificultad de ser pensada” ya la hemos reconocido también en Descartes, refiriéndose a ella en términos de “semejantes sutilezas”, y en Levinas, con el reconocimiento de la necesidad de un análisis más detenido a propósito de la tenencia o no por parte de los animales de un rostro. Una dificultad que contrasta, por otra parte, con el tono categórico con el que desde esos mismos discursos se niegan determinados atributos a los animales.

Cabe destacar dos cuestiones más de este párrafo, la primera es que el hombre no está dentro del conjunto de los seres vivos, o al menos existe una radical diferencia, un abismo, como para contraponerlos a “nosotros”, y que definitivamente, frente a la dificultad de pensarlos, tal y como puede observarse en el conjunto de la obra heideggeriana, finamente gana el “son como son”. Es extraño que el filósofo contemporáneo que más ha contribuido a sacar al pensamiento del empantanamiento de una racionalidad obtusa transformada en logística, y lo haya refrescado orientándolo hacia nuevas sendas (lugares siempre propicios para que nos sorprendan otros animales), subrayando con esta metáfora la necesidad de reencontrarse con tierra firme, es extraño entonces que ante un reto como el de pensar los seres vivos, por él mismo reconocido, haya claudicado con un rápido “son como son”.

Quizás “la dificultad de pensar los seres vivos” no emanaría de su mayor o menor densidad ontológica, de los problemas que puedan surgir en el intento de comprenderlos formando parte del mundo, como seres con unas vivencias sobre las que podría reflexionarse en base, por ejemplo, a la mayor o menor sofisticación del sistema nervioso. De la dificultad en comunicarnos con ellos, del inmenso y radical problema de traducción a la que no nos consta que Heidegger haya aludido nunca, principalmente porque –como habrá sostenido– el animal, atado a su entorno, no tiene lenguaje, por lo tanto nada hay que traducir. Si se declina arriesgarse a pensarlos cerrando esa posibilidad con el tan poco filosófico “son como son”,

---

<sup>752</sup> *Op. cit.*, pp. 30-31.

quizá se deba a que la dificultad de pensarlos provenga del mundo del propio pensador, de la gravedad de lo que está en juego.

Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es “mundo”. Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra “entorno” se agolpa pujante justamente todo lo enigmático del ser vivo. El lenguaje no es en esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo.<sup>753</sup>

Ya vimos cómo Heidegger reivindicó la figura de Von Ueskill en sus seminarios de finales de los años 20. Puede decirse que casi 20 años después su pensamiento no varió y siguió siendo tan determinista y reductor con respecto a los animales.

Debido a la insistencia de un análisis del resto de seres vivos esquivando cualquier resquicio de antropomorfismo, podríamos aseverar que Heidegger tiene escaso interés en los seres vivos en cuanto tales, incluso que no tiene acceso al otro ser vivo en cuanto tal. En cierto sentido el antropomorfismo es una posibilidad heurística, no sin antes pulirla de acuerdo con la metodología científica para que ofrezca mejores resultados. En el otro extremo se encuentra la antroponegación, que no nos lleva muy lejos, y que nada nos dice de los animales salvo lo que queramos ver en ellos. No es seguro que al tachar de antropomorfismo muchas de las descripciones del comportamiento que podemos observar en otros seres vivos, no estemos descartando con ello la posibilidad de utilizar la empatía que puede darse también entre las diferentes formas de lo vivo para intentar cierta comprensión entre ellas, en la medida cada una de sus posibilidades. Quizá sólo pueda descartar el antropomorfismo, como fuente de comprensión de lo vivo quien sitúa a su vez al hombre de forma radical por encima de lo vivo. Quizás precisamente sea eso un lo propio del hombre.

La meditación de Heidegger continuará confesando también una extrañeza: “por el contrario la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos...le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable”<sup>754</sup>. Tanto la sensación de extrañeza, como el abismo apenas pensable en el que nos sumiría esa proximidad con los otros animales, aquí no podemos sino relacionarlos con el “traumatismo darwiniano” del que ya hemos hablado en este trabajo. No parece que este terreno, el de los seres vivos, sea

---

<sup>753</sup> *Op. cit.*, p. 31.

<sup>754</sup> *Ibid.*

el propicio para encontrar señales de ese Dios al que Heidegger reconocía al final de sus días como el único que podría salvarnos.

Heidegger, por tanto, radicaliza la separación clásica de hombre y animal, en esta ocasión en función de su cercanía con la divinidad, muy en sintonía con el mito recogido por los monoteísmos y que vamos viendo cómo ha sido reforzado desde Gómez Pereira-Descartes a base de ahondar la abisal separación con los otros animales, y que va mostrándose como una de las claves ocultas que sostiene todo este discurso en relación con los animales.

Por medio de esta carta singular a Jean Beaufret, escrita en el año 1946, justo al acabar la segunda guerra mundial, y por lo tanto en un contexto dominado por las ruinas y por la desolación tras el acontecimiento histórico por el que acababa de pasar el mundo, y muy especialmente Europa, Heidegger se reafirma en la crítica al humanismo iniciada en *Ser y Tiempo*, pero precisamente en razón de no considerarla lo suficientemente humanista.

En este sentido, el pensamiento de *Ser y Tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque este no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura.<sup>755</sup>

En muchas de sus páginas nos parece que la *Carta sobre el humanismo* podría ser leída también como una carta sobre la animalidad. Que la *humanitas* no haya sido elevada a suficiente altura por parte del humanismo, razón por la cual es contundentemente criticado, no puede enmendarse sino a costa de poner tierra de por medio respecto al resto de los animales, insistir en el abismo que nos separa de ellos, y respecto a lo que se considera animal dentro del propio hombre, “ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable”.

Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-xistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como “cuidado”.<sup>756</sup>

---

<sup>755</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>756</sup> *Op. cit.*, pp. 38-39.

Quizás no sea gratuita la alusión al hombre como pastor del ser, y pueda encontrarse en esta relación entre ontología y ganadería reenvíos a la lógica sacrificial de esta actividad humana ya desvelada en el Génesis y en la preferencia de Dios por Abel, el pastor, y sus sacrificios animales. En todo caso aquí se piensa al hombre como portador de una misión única, distinguida, egregia, la cual no puede realizar si no es elevándose sobre el resto de seres vivos, y a esta elevación sin duda contribuyen según el propio Heidegger las estructuras existenciales por él pensadas.

¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro de lo ente entendiéndolo como un ente en medio de los otros. De esta forma siempre se podrán afirmar cosas correctas sobre el ser humano. Pero también debe quedarnos claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al animal a modo de *animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*.<sup>757</sup>

Qué sea el “ámbito esencial de la *animalitas*” es lo problemático, comenzando por el hecho de postular algo así como una unicidad en esa esencia, para la cual no se aporta ningún tipo de saber científico, sino sólo asertos metafísicos que, como ya vimos en la parte II, son los que deben orientar a las ciencias. Por otro lado, cumple la función de subrayar la existencia de una también discutible esencia del hombre, la cual, de darse, quizá tenga más que ver con lo que desde otros ámbitos se nos muestra como esencia del animal o de la animalidad. Sin esta radical diferenciación, el pensamiento de Heidegger podría quedar desarmado, por lo que cuestionarla es cuestionarse a Heidegger.

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada “ha” encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar “tiene” el “lenguaje” a modo de morada que preserva el carácter estático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.<sup>758</sup>

---

<sup>757</sup> *Op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>758</sup> *Op. cit.*, p. 27.

Si el lenguaje es la posibilidad de ser interpelado por el ser, parecería extraño que sólo lo fuese el lenguaje humano, o al menos dogmático presuponerlo, máxime cuando la panoplia de posibilidades de comunicación en el mundo de los seres vivos es inmensa, y por otro lado, y siguiendo a Derrida en su estrategia de cuestionar que el hombre sí disponga de aquello que se le deniega al resto de los animales, como el propio Heidegger reconoce es muy complicado acercarse a la manera en la que el hombre interpelado por el ser, y más difícil tratar de plasmarlo en el lenguaje.

La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de “ser”. Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia. Por eso, si admitimos que el hombre está destinado a pensar la esencia de su ser y no sólo a narrar historias naturales e históricas sobre su constitución y su actividad, tampoco se puede pensar la ex-sistencia como una especie específica en medio de las otras especies de seres vivos. Y, por eso, también se funda en la esencia de la ex-sistencia la parte de *animalitas* que le atribuimos al hombre cuando lo comparamos con el “animal.” El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiendo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia.<sup>759</sup>

No parece fácil estar de acuerdo con Heidegger cuando asegura que “el cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal”, sobre todo si por cuerpo hemos de entender aquello que estudian la fisiología y la química fisiológica. En el loable empeño heideggeriano, con el que no podemos sino estar de acuerdo, de desterrar cualquier biologismo, nos parece que puede acabar negando la evidencia, arriesgando a que el efecto acabe siendo el contrario al buscado. Aunque Heidegger no explicita a qué concepto de cuerpo se refiere, parece que por “organismo animal” se refiere a lo que es estudiado por la ciencia. Pero aprovechando esta diferenciación que establece, entre algo que no se sabe lo que es y lo que es estudiado por las ciencias positivas en cuanto que organismo, desde otro pensamiento de los animales también podría sostenerse que “el cuerpo de un animal cualquiera, es algo esencialmente distinto de un organismo animal”. Esto no quita para que podamos compartir lo que continúa diciendo Heidegger, especialmente sus consideraciones respecto a la energía atómica.

Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en

---

<sup>759</sup> *Op. cit.*, p. 28.

eso “orgánico”, es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre. Esa opinión tiene tan poco valor como la que sostiene que la esencia de la naturaleza está enterrada en la energía atómica. Después de todo, bien podría ser que la naturaleza ocultase su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre.<sup>760</sup>

Que la naturaleza pueda ocultar su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre, podría ser aplicado a esa parte de la naturaleza a la que Heidegger se refiere con el nombre de “el animal”, a eso difícil de pensar, pero la obra de Heidegger se levanta sobre el “los animales *son como son*”, donde no cabe suponer más esencia ni misterio que el que reciben del entorno y el que aporten unas frías fórmulas o valores. En definitiva, la propia contundencia con la que Heidegger se refiere a los animales en algunas partes de su discurso queda debilitada por lo que sostiene en otras, lo cual no es sino un acicate para leerlo con más atención en vistas a otro pensamiento de los animales.

#### ***4.6.10 Negar la mano al animal***

En la misma entrevista que hemos mencionado al introducir a este pensador en esta parte de la tesis, en la que Derrida reivindicaba el trabajo de Heidegger, pero sin dejar de ser críticos con aquellos aspectos que persisten en su filosofía y que le hacían pensar en la existencia de una suerte de continuismo con la metafísica, se referirá ya directamente a la diferenciación entre el hombre y el animal como uno de esos lugares a los que con más insistencia habrá que interrogar.

Hay en él una suerte de continuidad del logocentrismo; tomemos por ejemplo uno de esos textos en los que hace el elogio de la razón, fundándose en un discurso sobre la “cabeza” y la “mano” en tanto que órganos humanos, por supuesto. El hombre razonador, el hombre pensante, para Heidegger, lo es porque tiene una mano que utiliza de cierta manera, como no pueden hacerlo las demás criaturas vivientes. Una manera para ejecutar signos, para saludar, pero sobre todo para dar. El pensamiento humano es, pues, pensamiento del *don*.<sup>761</sup>

Como gesto característico en Heidegger vamos a encontrar la necesidad de reforzar su discurso sobre el hombre, sobre lo humano, apoyándose antes o después en *el animal*. En realidad parece como si lo primordial fuese reafirmar, en cada ocasión que se presenta, la singularidad del hombre, su originalidad, su trascendencia respecto a los otros animales. Pero

---

<sup>760</sup> *Op. cit.*, p. 28-29.

<sup>761</sup> Derrida, J.: *No escribo sin luz artificial*, ed. cit., pp. 37-38.

dada la insistencia con la que tiene que negar explícitamente y radicalmente a los animales lo que otorga al hombre, podría deducirse que en realidad su discurso de búsqueda de la esencialidad de lo humano no está exento de problemas, y pudiera pensarse que los animales le asedian espectralmente para macularle la organización de su pensamiento. Veamos cómo ocurre al hablar de la mano.

La mano es uno de los “propio del hombre” que Heidegger identificará como primordial en la caracterización del hombre en su distinción y dignificación respecto al resto de los animales. Esta esencialidad la mano la recibiría de la palabra, a la que estaría por esta razón estrechamente vinculada. La mano está ligada a la construcción, a la manufactura, a la artesanía, pero también con otros planos más directamente imbricados en lo espiritual, como la plegaria, o con lo social, como el don, el “apretón de manos”, el acuerdo, etc. Además, de la mano también pende la faceta más destructiva del hombre, como el asesinato, el robo, la violencia física en general, etc.

En esta descripción de la función crucial de la mano en la esencialidad del hombre, Heidegger enmendará cualquier intento de hacer de la mano una parte corporal similar a la que puedan poseer otros animales, “ningún animal tiene una mano” dirá, descartando que pueda haber surgido de “una zarpa o de una uña o de una garra”, aspecto éste que bien podríamos considerarlo como síntoma del traumatismo darwiniano al que nos hemos referido ya.

El hombre mismo “actúa” (*handelt*) a través de la mano; pues la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre. Solamente el ente que “tiene”, como el hombre, la palabra [...], también puede y debe “tener” “la mano”. A través de la mano suceden ambas cosas, la oración y el asesinato, el saludo y las gracias, el juramento y la señal, pero también la “obra” de la mano, la “artesanía” y la herramienta. El apretón de manos establece la alianza. La mano lleva a cabo la “obra” de la destrucción. La mano se esencia como mano sólo allí donde hay desocultación y ocultación. Ningún animal tiene una mano y una mano nunca surge de una zarpa o de una uña o garra. Tampoco la mano de alguien desesperado es nunca ella al menos una “garra”, con la que el hombre agarra. La mano ha procedido sólo de la palabra y con la palabra. El hombre no “tiene” manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre.<sup>762</sup>

Esta distinción de la mano, que conjunta e indisolublemente junto a la palabra, forman la caracterización esencial del hombre, remite, entre otras cosas, a la construcción, lo que nos permite adelantar una de las tesis por las cuales Heidegger se adentrará en la elucidación de lo que es el mundo, el hombre constructor de mundo, *weltbilden*. Tampoco podemos dejar de

---

<sup>762</sup> Heidegger, M.: *Parménides*. Trad. castellana de C. Másmela . Madrid, Akal, 2005, pp. 104-105.



llamar la atención con el paralelismo que palabra, mano y mundo presentan con la tríada espíritu, cuerpo y mundo, con la encarnación, por tanto, del espíritu de forma condensada en esa parte del cuerpo que más se asocia a la construcción de mundo. Veamos lo que indica Derrida al respecto en *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*.

La interpretación de la mano, como la oposición entre el *Dasein* humano y el animal, domina de forma temática o no temática el discurso más continuo de Heidegger desde la repetición de la cuestión sobre el sentido del ser a la destrucción de la ontoteología, y antes la analítica existencial que redistribuye los límites entre el *Dasein*, *Vorhandensein* y *Zuhandensein*. En cada ocasión que ha surgido la cuestión de la mano y del animal, y esos temas no se dejan circunscribir, el discurso de Heidegger me parece que cede a una retórica que es tan perentoria y autoritaria como para llevarle a disimular su incordio. Esta deja intactos, resguardados en la oscuridad, los axiomas del humanismo más profundos, y digo bien, los más profundos.<sup>763</sup>

Derrida remitirá al profundo humanismo heideggeriano, (*humanoismo* podría decirse) el cual no puede ocultarse en el establecimiento, de una forma que cabría juzgar de autoritaria, de la relación entre mano y palabra, negando explícitamente la existencia de la mano, así esenciada a su vez por la palabra, en “el animal”. En todo este discurso de la mano parece como si, una vez reconocido el trascendental papel que algo tan innegablemente corporal como este órgano, tan animal cabría decir, ha tenido en el desarrollo de la civilización, de lo que se tratase es de abstraerlo de lo propiamente corporal/animal a través de su reivindicación como lo supremo en el cuerpo mediante su original relación con la palabra.

En este alegato de la mano se obvian algunas cuestiones que afectarían mucho a ese vínculo esencial y direccional entre palabra y mano, como aquellas ocasiones en las que no hay palabras, no hay habla, para explicar algunas capacidades de la mano, cuando la mano excede a la palabra, como por ejemplo cuando ya no hay palabras y se pasa a las manos, tanto en el amor como en la violencia, en las caricias y los golpes. O cuando no se encuentran palabras para describir lo que el sentido del tacto capta y nos transmite, y Heidegger no lo menciona en su sublimación de la mano, dándonos la sensación de que al intentarlo resulta siempre extremadamente pobre.

Pero por otro lado la mano, tal y como la concibe Heidegger, no está claro que no podamos encontrarla en el mundo de los otros animales. El parecido físico con la de los otros primates es indisimulable, pero también alguna de sus utilizaciones en algo tan fundamental

---

<sup>763</sup> Derrida, J.: *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Flammarion, 1990, p. 23. Traducción propia de la cita.

como en los procesos de sociabilización. Así por ejemplo está detalladamente descrita la función que juega en el despiojamiento, el cual requiere cierta destreza manual, de tanta importancia en la cohesión y en el aplacamiento de tendencias violentas en las comunidades de primates. La mano se emplea en la preparación de espacios en los que poder descansar o refugiarse, en el acondicionamiento de ramas para algunas funciones relacionadas con diferentes necesidades vitales, es decir con la fabricación de instrumentos, por rudimentarios que puedan resultarnos. Pero la mano sirve para ayudar, para ofrecerse a otros miembros del grupo, incluso de otras especies, y ya se han descrito casos de primates que han salvado a humanos<sup>764</sup>, para los juegos sexuales, por ejemplo en bonobos<sup>765</sup>, etc.

Derrida habrá aludido por ejemplo a las ciencias biológicas, desde donde se nos mostraría cómo “algunos tipos de monos utilizan su mano como el hombre”, es decir no sólo para “coger o recibir”, sino que además con ella dan, ofrecen. Abundando en este sentido, gracias al descubrimiento de lo que se conoce como “reconciliaciones”<sup>766</sup>, puede asegurarse que además se abrazan, que es un don especial, puesto que es, en cierta medida, el propio cuerpo el que se ofrece, ejerciendo la mano la avanzadilla de este don. Pero también, tras el

---

<sup>764</sup> “El 16 de agosto de 1996 un simio salvó a un niño de tres años. El chico se había caído desde una altura de seis metros al recinto de primates del zoo de Brookfield en Chicago y fue recogido y llevado a un lugar seguro por Binti Jua, una gorila de la llanura del Africa occidental. La gorila se sentó en un tronco junto a un riachuelo, meciendo al niño en su regazo y dándole suaves palmadas en la espalda antes de seguir su camino.” “La idea de que los grandes simios son capaces de sentir empatía se basa también en su forma de abrazar y acariciar a los individuos que acaban de sufrir una agresión, reacción que todavía no se ha observado en otros primates” De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi, reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., pp. 75-77.

<sup>765</sup> Op. cit., pp. 118-119.

<sup>766</sup> Este descubrimiento en la moderna primatología es debido a Frans de Waal, quien relata de la siguiente manera el efecto que causó cuando lo expuso a quienes estaban anclados en el paradigma conductista para explicar el comportamiento animal: “A mediados de los años setenta, descubrí que los chimpancés se besan y abrazan después de haber tenido una pelea y le puse a estos encuentros el nombre de reconciliaciones. Cuando llegó una estudiante nueva para unirse a mi grupo de investigación, le propuse que recogiera datos informativos sobre este fenómeno. Sin embargo hubo un pequeño problema. Mientras yo estaba afiliado a la Universidad de Utrech, la estudiante provenía de Amsterdam y todos sus profesores eran psicólogos de la tradición conductista. Mi director Jan van Hoof y yo fuimos allí para reunirnos con ellos. Una vez allí nos dimos cuenta de que el comité al completo estaba convencido de que una conducta como la reconciliación nunca podría existir entre los animales. Los únicos animales que habían estudiado eran roedores y me sorprendió que pudieran siquiera tener una opinión sobre los primates. Una cosa es que por ser joven a mí no me tomaran en serio, pero también ignoraron a Jan, un experto internacional en chimpancés. Pensamos que quizá invitándoles al zoo de Arnhem podrían cambiar de opinión, puesto que allí podrían ver a nuestro grupo de chimpancés de cerca y esto podría abrirles los ojos. Sin embargo, ante esta proposición dieron una respuesta que todavía hoy me desconcierta: ¿De qué serviría ver a los animales? Sería mucho más fácil seguir siendo objetivos si no nos dejamos influenciar por ellos”. De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi, reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., pp. 55-56. Está claro con quien se identificarían aquellos filósofos que ni ven ni son vistos por los animales.

correspondiente proceso de aprendizaje, como ocurre en los humanos, pueden emplearla para comunicarse, con unas similitudes con el lenguaje humano muy importantes, relacionando de forma directa mano, expresión, comunicación y pensamiento:

A finales de la década de 1960, Beatrix y Allen Gardner, de la Universidad de Nevada (Reno, USA) empezaron a utilizar el American Sign Language (ASL) para enseñar a una hembra de chimpancé llamada Washoe a utilizar las manos del mismo modo que lo hacen las personas sordas. Cuando tenía 5 años, Washoe empleaba los signos correspondientes a 132 palabras y los podía usar para formar frases y oraciones. Podía contestar preguntas, hacer sugerencias y expresar sus estados de humor. En una sesión de trabajo, cuando se le preguntó qué era un cisne, Washoe contestó “pájaro agua”. Washoe también enseñó algunos signos a otros chimpancés. Al principio, éstos usaban los signos como un juego, pero algunos chimpancés pronto empezaron a usar de ellos, “beber”, “cosquillas” y “abrazo”, para hacer peticiones espontáneas a los cuidadores.<sup>767</sup>

En definitiva, el gesto heideggeriano por medio del cual la mano, por encima de cualquier otro órgano o parte corporal, adquiere una significación tan esencial en el aislamiento del hombre del resto del mundo animal, convirtiéndolo en criterio diferenciador, tiene visos de ser un gesto metafísico, que no ha tenido en cuenta ningún conocimiento que de la mano en los otros animales se tienen.

Por otro lado, quedaría por analizar en este resaltar la mano por parte de Heidegger, la minusvaloración implícita que conlleva, y el olvido, del resto de partes del cuerpo, lo que es casi como decir la minusvaloración de la totalidad del cuerpo.

Nos hemos extendido en esta tesis con Heidegger, rastreando junto a Derrida textos en los que aquel se ha mostrado categórico, dogmático con los animales, seguidor de la tradición más dura que les niega sistemáticamente aquello con lo que a su vez realza al hombre, con ese gesto tan reductor de referirse a ellos bajo el nombre de “el animal” precisamente cuando los usaba como apoyo allí donde quería mostrarse más profundamente humanista<sup>768</sup>. Pero no

---

<sup>767</sup> Hickman, P. Cl. (dir): *Principios integrales de zoología*, ed. cit., p. 801.

<sup>768</sup> Respecto al humanismo de Heidegger, del que ya hemos hablado sobre todo en la *Carta sobre el humanismo*, remitimos al esclarecedor artículo de Wolfgang Iser “*Heidegger: antropocentrismo ontológico*”. Para este autor, si hay una forma de pensar que caracterice a la modernidad, esa sería sin duda “la forma de pensar antrópica”, recordando a Diderot, para quien “El hombre es el único concepto del cual debe partirse y al cual todo debe retrotraerse”. Como conclusión, para Iser, Heidegger sería profundamente moderno: “Así, y a pesar de la ampliación ontológica que opera sobre la misma, el pensar de Heidegger sigue perteneciendo a la configuración antrópica de la modernidad. Con ello únicamente la ha dotado de una comprensión más profunda del hombre. Pero no ha conducido más allá de ella. Aquí se encuentra el límite de Heidegger”. Iser, W.: “Heidegger: antropocentrismo ontológico”, trad. castellana de P. Martínez Matías. F. Duque (dir.): *Heidegger, sendas que vienen (I)*. Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008, pp. 85-113

queremos dejar a Heidegger sin insistir allí donde aparece alguna fisura en su discurso que pueda interpretarse como amable con los animales, recogiendo una cita en la que vuelve a hablar del carácter enigmático de todo lo viviente:

Esta referencia a la exclusión del animal del dominio esencial del desocultamiento nos introduce en el carácter enigmático de todo lo viviente. Pues el animal está referido a su círculo de comida, presa y sexo, de un modo esencialmente diferente del modo como la piedra está referida a la tierra, sobre la cual descansa. [...] Y nunca podría ser posible para una piedra, como tampoco para un avión, elevarse hacia el sol en el alborozo y moverse como una alondra, la cual, empero, no ve lo abierto. Lo que la alondra “ve”, y cómo ve, y qué es lo que aquí llamamos “ver”, sobre la base de nuestra observación de que la alondra tiene ojos, son cuestiones que quedan por preguntar. En efecto, una capacidad de poetizar originalmente requeriría dejar entrever lo que es oculto de lo viviente, una capacidad poética a la cual son propuestas más y más altas cosas, y cosas más esenciales (puesto que son genuinamente esenciales), contra una mera hominización de plantas y animales. Pero en la metafísica el hombre también es experimentado al mismo tiempo como ser viviente y como “animal” en un amplio sentido, sobre la base de razones que rechazan el modo como el ser mismo se revela a sí mismo inicialmente.<sup>769</sup>

Con el gesto de incluir a plantas y animales en el mismo grupo, lo viviente, al igual que los incluirá dentro de la tierra en “Construir, habitar, pensar”<sup>770</sup>, en la estructura de la Cuaternidad, Heidegger aproxima más a los animales a las plantas que al hombre. Un gesto que no tiene en cuenta que, tan cierto es que hay animales que pueden considerarse más cercanos a las plantas, incluso que algunos, como los poríferos o esponjas, hasta hace poco más de dos siglos se consideraban plantas, como que hay otros que están muy próximos del hombre, pero ya hemos visto cómo para Heidegger la metafísica debía orientar a la ciencia. Heidegger no duda en obviar las diferencias existentes entre los animales para hablar “del animal” y excluirlo del dominio esencial del desocultamiento, ni duda en negar que la alondra vea lo abierto. Es muy probable que cuando invita a cuestionar “lo que la alondra ‘ve’, y cómo ve, y qué es lo que aquí llamamos ‘ver’, sobre la base de nuestra observación de que la alondra tiene ojos”, de alguna forma no esté pensando en alguna diferencia entre el ver de la alondra y el ver del hombre. Por último, y respecto al hombre, vuelve a reclamar que su esencialidad no puede experimentarse en cuanto ser viviente según el procedimiento de la metafísica.

---

<sup>769</sup> Heidegger, M.: *Parménides*, ed. cit., pp. 205-206

<sup>770</sup> Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*. Trad. castellana de E. Barjau. Barcelona, del Serbal, 2001, p. 110.

En suma, aunque vemos que Heidegger no sigue por ese camino su reconocimiento del carácter enigmático de lo viviente, el pensar ese enigma sin caer en una mera hominización, podría llevarnos al vértigo del filosofar, y a otro pensamiento de los animales.

#### **4.7 Deleuze**

En la poliédrica obra deleuziana, nada podría ser más sospechoso de error que calificarla de anclada en la tradición cartesiana que venimos rastreando. El mantenimiento de la separación nítida entre el hombre y el animal en base a un lo propio del hombre y un lo propio del animal, es decir de una esencialidad, a priori puede resultar enormemente disonante con el pensamiento de la inmanencia del autor de *Diferencia y repetición*.

Sin embargo, y quizá debido precisamente a la riqueza de perspectivas desde las que compone su pensamiento, no es difícil encontrar páginas en las que alude a una separación nítida entre el hombre y el resto de los animales, dando con ello muestras de no haber sido sensible a esa corriente cartesiana que estamos analizando, y que caracterizamos por la descripción, o prescripción, de una frontera única y pura entre el hombre y los animales. A pesar de que su discurso podría incluirse en la línea de pensamiento caracterizada por el rechazo de las esencias de corte platónico, para en su lugar proponer pensar las diferencias, los devenires, las intensidades, lo cierto es que podemos encontrárnoslo recurriendo a “el animal”, con artículo determinado singular, como si efectivamente se diese algo así en el mundo.

Como ejemplo, en uno de sus primeros escritos, sostendrá que el animal estaría caracterizado por disponer de instintos, mientras que el hombre estaría exento de ellos, viéndose obligado para suplirlo al diseño y construcción de instituciones, aspecto éste que no puede dejar de recordarnos la tesis heideggeriana del *weltbilden*, u hombre configurador de mundo. Deleuze aprovechará un hecho fisiológico tan vinculado con el sobrevivir, con el seguir, como es el hambre, para establecer una diferencia meridiana entre por un lado el hombre y por el otro el resto de animales. La necesidad de procurarse alimentos, el animal la ve saciada por la vía de la urgencia, mientras que el hombre por la de la vía de la exigencia, diferencia sustancial que nos sugiere correspondencias con la diferencia entre la reacción y la respuesta que ya ha salido en varios lugares de esta tesis. Si, siguiendo otra lógica desde la que desplegar otro pensamiento de los animales, algo tan corporal y tan material, tan pegado a la animalidad podríamos decir, como es el hambre, podría espolear un cuestionamiento de la

separación nítida que permite hablar de algo así como el animal, vemos cómo en el joven Deleuze más bien fue ocasión para apuntalarla.

Llegamos así a esta conclusión: El hombre no tiene instintos, construye instituciones. El hombre es un animal a punto de abandonar la especie. Por ello, el instinto traduce las urgencias del animal, mientras que la institución traduce las exigencias del hombre: la urgencia del hambre se convierte, en el hombre, en la reivindicación del pan. Finalmente, el problema del instinto y de la institución se plantea, en su punto más extremo, no en las “sociedades” animales, sino en las relaciones entre el hombre y el animal, cuando las exigencias del hombre recaen sobre el animal y lo integran en sus instituciones (el totemismo o la domesticación), o cuando las urgencias del animal se topan con el hombre, ya sea para huir de él o para atacarle, ya para obtener de él alimento o protección.<sup>771</sup>

Por otro lado, la separación radical entre instinto e institución, urgencia y exigencia, vemos que tiene su correspondencia en las relaciones entre el hombre y el animal. Si del lado del hombre estas relaciones pasan por la asimilación del animal por parte de las instituciones, de las cuales Deleuze destaca el totemismo y la domesticación, por el lado del animal las relaciones posibles son las de atacarle, la de la huida o la del someterse. El que, dentro de esas instituciones en las que la exigencia característica de lo humano requiere la integración de los animales, no se mencione a la filosofía, institución humana por excelencia cuya misión -dirá Deleuze en otras partes- será la de crear conceptos, nos lleva a plantear que tanto el totemismo como la domesticación han sido asimilados en su esencia por el pensamiento filosófico dominante.

Deleuze no fue abordado en la década de Cerisy junto a los autores que aquí hemos tratado, en cambio durante los seminarios de *La bestia y el soberano*, sí es analizado por Derrida con motivo de unos asertos sobre el animal incluidos en *Diferencia y repetición*. En lo que sigue indagaremos en el criterio que en el pensamiento de Deleuze apunta a la existencia de una esencialidad animal, su incapacidad para realizar bestiadadas. La bestiada sería lo propio del hombre, estando excluida del resto de los animales.

La bestiada no es la animalidad. El animal está garantizado por medio de formas específicas que le impiden ser “bestia”.<sup>772</sup>

---

<sup>771</sup> Deleuze, G.: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. castellana de J. L. Pardo. Valencia, Pre-textos, 2005, p. 30.

<sup>772</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*. Trad. castellana de M. S. Delpy y H. Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 231. Con modificaciones respecto a la traducción de la edición de Amorrortu en la cita de Derrida (*Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*), ed. cit., p. 180), por ejemplo necedad por bestiada o necio por bestia, aunque en dicha traducción, a pie de página, se recoge la referencia etimológica del término francés *bêtise* con *bête*.

El sentido de *bêtise*, tal y como se recoge en la traducción de la obra de Deleuze al castellano, es el de necedad, el de estupidez, además del de animalada, el de bestialidad, en el sentido al que se ha referido Derrida en alguna ocasión como el principal candidato a un lo propio del hombre, si él creyera que algo así se da, es decir hacer propiamente el bestia o ser un animal, en el sentido más peyorativo de esta palabra. Según el gesto deleuzeiano, la bestiada sería siempre humana, correspondiendo siempre a un semejante, igual que la bestialidad sería una candidata a “lo propio del hombre”. Derrida abordará esta reflexión en el marco de su seminario *La bestia y el soberano*, y en concreto en el intento de su clarificación de lo que se oculta detrás de estos nombres, acerca de qué o quién están en el *fondo*, anticipando un concepto de Schelling al que recurrirá Deleuze, como veremos, en su argumentación:

¿Qué, en el fondo? ¿Quién, en el fondo? ¿En el fondo qué y en el fondo quién? La bestia y el soberano, ¿qué son en el fondo? ¿Y quiénes? ¿Qué hay, en el fondo de la pregunta, y ante todo de la pregunta “¿qué es?” o “¿quién es?”, en el fondo de la pregunta por el ser, con respecto a la bestia y al soberano?<sup>773</sup>

Derrida resaltaré tres aspectos relacionados con este posicionamiento de Deleuze respecto a que la bestiada siempre es humana:

- 1) Esa figura de la soberanía que se denomina la tiranía.
- 2) La crueldad (la bestialidad cruel).
- 3) Finalmente, lo que es indispensable para atribuir la bestiada al hombre y comprender la relación con la filosofía, la bestiada como asunto del pensamiento y del ser pensante que es el hombre (se sobreentiende: que no es el animal o la bestia). La bestiada es un pensamiento, la bestiada es pensante, una libertad pensada y pensante.<sup>774</sup>

Tiranía, crueldad y razón, por tanto, son los tres aspectos que Derrida relacionará con este lo propio del hombre deleuziano. La necedad en el ejercicio del poder, para Deleuze: “el tirano institucionaliza la bestiada”<sup>775</sup>, que habitualmente puede llegar a la crueldad, a la bestialidad, y como resultado de una deliberación libre y reflexionada. En su sobrepujamiento, la bestiada, la necedad, estaría encarnada en el soberano, quien ostenta el poder como para establecer el estado de excepción bajo el que justificar el saltarse las normas, cometer actos a los que podemos calificar de crueles, y a pesar de ello encontrar justificación mediante la

---

<sup>773</sup> *Op. cit.*, p. 170.

<sup>774</sup> *Op. cit.*, p. 186.

<sup>775</sup> Citado por Derrida en ed. cit., p. 189.

apelación a la razón de Estado, aunque a la postre pudiesen ser juzgados como necios (bestias) en virtud del discurrir de los acontecimientos, y su posible puesta en evidencia en cuanto decisión históricamente desafortunada.

El *summun* de la bestia lo situará Deleuze en el “pensamiento de la individuación”, y supondría una relación con lo que denomina el *fondo*, siguiendo a Schelling en su discurso sobre la libertad y el mal humano, más concretamente sobre lo que “llama el fondo, el fondo originario (*Urgrund*), que también es un no-fondo (*Ungrund*)”.

La individuación como tal [...] no es separable de un fondo puro que ella hace surgir y que arrastra consigo. Es difícil describir ese fondo puro que ella hace surgir y que arrastra consigo. Es difícil describir ese fondo y a la vez el terror y la atracción que suscita. Remover el fondo es la ocupación más peligrosa pero también la más tentadora en los momentos de estupor de una voluntad obtusa.<sup>776</sup>

En el contexto de dilucidación del proceso de individuación que acontece en el hombre, Deleuze aclarará el esencial papel que jugará la bobada entre el fondo y el individuo, ente lo informe y lo formado, sin ser ni uno ni otro. El Yo (*je*) haría las veces de un canal por el que gracias al bombeo de la bobada sube ese fondo hasta penetrar “en lo más profundo del pensamiento”, algo de lo que se librarían los animales gracias a formas explícitas, formas indeformables podríamos decir, pero que a la vez les constriñen frente a cualquier posibilidad de libertad. La cita de Deleuze que Derrida comenta es la siguiente:

Ahora bien, los animales están en cierto modo precavidos contra ese fondo por sus formas explícitas. No ocurre lo mismo con el Yo (*Je*) y con el Yo (*Moi*), minados por los campos de la individuación que los trabajan, sin defensa contra una subida del fondo que les tiende un espejo deforme o deformante, y donde todas las formas ahora pensadas se disuelven. La bobada no es el fondo ni el individuo, sino precisamente esa relación en donde la individuación hace subir el fondo sin poder darle forma (sube a través del Yo (*Je*), penetrando en lo más profundo de la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de todo reconocimiento).<sup>777</sup>

Aquí residiría lo propio del hombre según Deleuze, para quien “la bestia no es la animalidad”, en el sentido de que no es ni forma parte de la esencia de los animales ni es tampoco aquello que podríamos compartir con los animales, “El animal –prosigue– está garantizado por medio de formas específicas que le impiden ser bestia”. La bestia está relacionada con la razón, y por lo tanto estaría negada al animal, el cual no puede sobrepasar

---

<sup>776</sup> *Op. cit.* p. 187, en traducción Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 233.

<sup>777</sup> Deleuze, citado por Derrida: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 218.



las formas específicas que le constituyen. Al no ser libre, al estar determinado, carece de voluntad, y el proceso de individuación del que obtiene su forma “no se erige sobre una relación con el fondo (con el *Grund*) que es la libertad misma”.

Las dudas de todo este razonamiento le sobrevienen a Derrida en relación con la mención de algo como “formas explícitas” de los animales, las cuales lo protegerían del fondo en contraposición al hombre, preguntándose en qué formas está pensando Deleuze.

¿A partir de qué momento es una forma, *en cierto modo, explícita* y, en el fondo, en qué formas está pensando Deleuze cuando designa aquí de una manera tan general e indeterminada a “los animales” (“sin embargo, *los animales* están *en cierto modo* prevenidos contra ese fondo, por medio de sus formas *explícitas*”)? ¿Acaso los hombres no tienen también unas formas explícitas que los prevengan, en cierto modo, contra la bestia? <sup>778</sup>

Aquí Derrida vuelve a recurrir a su estratégico cuestionamiento de que el criterio que se atribuye al animal, no podamos encontrarlo también de alguna forma en el hombre, desmoronando con ello la esencialidad pretendida.

Pues bien, tanto en la lógica de Schelling como en la de Deleuze, el hombre adquiere forma sobre ese fondo, conservando con él una relación (libre, es su libertad) que sería negada a los animales, los cuales “están –dice Deleuze– en cierto modo prevenidos contra ese fondo, por medio de sus formas explícitas”. <sup>779</sup>

Podemos resaltar dos aspectos. Por un lado las formas explícitas que previenen del fondo a los animales nos recuerdan al determinismo de la tradición cartesiana que rastreamos, y en segundo lugar, en base a esa prevención intrínseca de los animales, podría entenderse que Deleuze se integraría en esa corriente, en la que también hemos encontrado a Lacan, próxima a sostener que los animales serían más perfectos que el hombre.

Pero además Derrida pondrá en cuestión esta dicotomía que Deleuze establece entre hombres y animales, especulando con la posibilidad de que también muchos animales pudiesen tomar sus precauciones contra ese fondo:

¿Quién no está tentado a percibir en –digamos– tantos y tantos animales una relación en el fondo sin fondo, una relación más fascinante y fascinada, inquieta, angustiada, al menos tan abisal como en el hombre e, incluso en lo que así los precavería, una proximidad siempre acuciante, obsesiva, amenazadora justamente del fondo contra el cual –pero lo mismo que los humanos– los animales se precaverían? <sup>780</sup>

---

<sup>778</sup> *Op. cit.*, p. 188.

<sup>779</sup> *Op. cit.*, p. 189.

<sup>780</sup> *Op. cit.*, p. 217.

Otro de los asertos deleuzianos que analizará Derrida es aquel por medio del cual se refiere a la relación de la bestia con el otro. “Decir que la bestia no es nunca la del otro” tal y como sostiene Deleuze, no significaría únicamente que “*esté* siempre reservada a mi semejante como ser humano”. Significaría también según Derrida que “‘yo’ (*moi, je*), como filósofo, teórico o no, corro siempre el riesgo de tener que atribuirme la bestia de la que hablo o que, dogmática y bobamente, creo reconocer en los demás”, es decir, que precisamente aquellos en quienes se supone una mayor actividad intelectual, y con ello una experiencia del lenguaje más densa, que hacen del hecho de pensar con todo lo que implica incluso su modo de vida, no están en absoluto exentos de ella.

Todo lo que aquí se ha identificado como configurador de lo propio del ser humano, todo lo que se supone que no tienen los animales, precisamente guarda relación con la bestia, circunstancia que llevará a Derrida a abrir un paréntesis para cuestionar el límite entre la bobada y la inteligencia, con el objeto de poner de manifiesto las dificultades que entraña la dilucidación de lo que comprende este término.

[...] (en el fondo, lo que es a la vez irreductiblemente bobo –tendremos que volver a decirlo con frecuencia– es la vida sin más, que es a la vez infinitamente boba y astuta, inteligente, boba y cualquier cosa menos boba: es lo vivo de la vida misma lo que desbarata la oposición entre la bobada y su supuesto contrario, el límite decidible entre ambos, tanto en lo que se denomina el hombre como en lo que se denomina el animal, el ser vivo en general que es a la vez bobo y no bobo, idiota y astuto, ingenuo y listo, etc. Nietzsche es sin duda uno de los testigos más elocuentes en este asunto). [...] La elección de este título, para el seminario “La bestia y el soberano”, estaba destinada en primer lugar a reconducirnos constantemente a ese primer lugar de decisión, en lo que se refiere a la inmensa cuestión del ser vivo y de la relación entre lo propio del ser vivo llamado animal y lo propio del ser vivo llamado humano, a saber, la experiencia del lenguaje, del signo o del habla, de la manifestación y de la comprensión, de la interpretación, etc.<sup>781</sup>

Estamos ante un concepto, la bestia, enormemente polisémico, que dificulta considerablemente el que pueda otorgársele el privilegio de hacer las veces de criterio que marque la esencialidad de lo humano frente a lo animal. Para Derrida forma parte tanto de lo animal como de lo humano, al igual que la astucia y la inteligencia, aumentando la complejidad el hecho de que no se pueda idealizar su contenido de manera fácil, refiriéndose a él como un término performativo más que constativo. Por ello, pretender que la esencialidad resida en un concepto tan vaporoso, y tan sospechoso de intentar determinar la realidad, de

---

<sup>781</sup> *Op. cit.*, p. 213

categorizarla, en el sentido etimológico de “acusación” que también tiene esta palabra, cuando menos no puede dejar de ser cuestionable.

Ahora bien, aunque en el interior de una sola lengua, de un único y mismo sistema idiomático supuestamente coherente, “consistente”, yo no logre determinar, aislar, objetivar, por consiguiente idealizar como el mismo, un sentido único del léxico de la bobada (bobada, bobo, bobamente, etc.), aunque, cada vez, el uso que haga de este léxico sea no constativo sino performativo, siempre a la vez indeterminado y, por consiguiente, sobredeterminado, dependiente de un número incalculable de condiciones, de protocolos, de variables contextuales, aunque cada ocasión de este léxico corresponda a una evaluación (pues *bobo*, *bobada*, *bobamente*, son siempre el correlato axiológico de una evaluación a su vez siempre relativa; son siempre una evaluación negativa, despreciativa, una injuria, una denuncia, una ofensa irónica, etc. ), pues bien, no hay equivalente general que me permita decir con todo rigor: éste es el sentido objetivo e ideal de lo que quería decir o hacer al producir performativamente esta evaluación, este juicio de valor, esta acusación, esta *katêgoria*, esta denuncia, esta injuria.<sup>782</sup>

Los términos de “bobo”, de “bobada”, solamente adquieren un sentido en cuanto vinculados a una lengua, a una cultura, a una historia, y por tanto dependientes de unos “usos y contextos determinados”, que hacen difícil o limitan su “traducibilidad o universalización”, característica que se pone de manifiesto incluso en el interior de la misma lengua, como se aprecia al analizar el elenco de situaciones en las que pueden emplearse y con significaciones tan dispares. Evidenciar esta diversidad, como lo hace Derrida, cuestionaría lo sostenido por Lacan y Deleuze acerca de la bestialidad o la bobada como lo propio del hombre:

En el fondo, lo que nos dicen Lacan y Deleuze sobre la bestialidad y sobre la bobada (trascendental) es que están reservadas al hombre, que son lo propio del hombre, que las bestias son incapaces de aquéllas, que no se pueden calificar como “bestiales” o “bobas” (bobas en el sentido de la bobada) a bestias que no tienen relación con la ley, <que> no podrían ser crueles ni responsables, a saber, libres y soberanas.<sup>783</sup>

Esta imposibilidad de traducción del sentido de la bobada, en su “idealidad libre sin equívoco”, “como un objeto semántico puro”, que tenga validez en cualquier lengua y contextos “pragmáticos, performativos, polémicos o estratégicos y violentos”, torna entonces imposible, si se quiere ser riguroso, el reservarlo al hombre como “ser soberano y libre”, y a la vez negárselo al animal. Su alcance en otro pensamiento de los animales que junto a Derrida buscamos es enorme:

---

<sup>782</sup> *Ibid.*

<sup>783</sup> *Op. cit.*, p. 215.

[...] ese abismo de la traducción nos obliga a revisarlo todo de la traducción o de la presunta no-traducción entre el orden llamado animal y el orden llamado humano, entre la presunta reacción y la presunta respuesta responsable, entre el susodicho lenguaje de los animales y el susodicho lenguaje de los hombres: me gustaría decir entre la huella de las bestias supuestamente carentes de bobada y la bobada de las palabras humanas supuestamente capaces de ese privilegio que se denomina todavía la bobada, y el derecho a la bobada.<sup>784</sup>

La idealidad de este sentido se encontraría encadenada a un contexto y a una intencionalidad, y determinaría “un lenguaje que participa tanto de la reacción [la cual dirá Derrida que se encuentra “dentro de estreñimientos programáticos”, a su vez “complejos y sobredeterminados” y que tanto pueden serlo para hombre como para animales] como de la respuesta”. Con ello se mina la certeza que aseguraba la distinción entre respuesta y reacción, y que tan trascendental papel ha jugado en la búsqueda de lo propio del hombre.

Si el sentido permanece ligado a una situación determinada, a una pragmática guerrera o polémica, por ejemplo, a un compromiso o una inversión vital (cualquiera que sea su naturaleza, libidinal, caza o seducción), a una relación de fuerza, pues bien, la distinción entre reacción y respuesta (que todo el mundo, desde Descartes hasta Lacan, convierte en el criterio de lo propio del hombre, de su racionalidad, de su libertad, de su soberanía, de su relación con la ley), esa distinción pierde su rigor y su decidibilidad.<sup>785</sup>

No obstante, Derrida advertirá que su objetivo no es “desacreditar los discursos que hacen lo que sea para especificar, en la mayor medida posible, la humanidad, un carácter propiamente humano de la bestialidad y de la bobada”<sup>786</sup>, ni, como se acusa a veces a la deconstrucción, para confundir en un todo a hombres y animales diluyendo todas las diferencias que entre ellos puedan darse, sino, muy al contrario, y muestra de su exigente esfuerzo racional, de lo que se trata es de “refinar los conceptos diferenciales”, enfatizando la “no-pertinencia de los conceptos y de la lógica puesta en marcha con vistas a reservar el privilegio de lo que se cree poder definir como la bestialidad o la bobada”<sup>787</sup>, que reserva a la humanidad la presunción de ser “libre, responsable y no reactiva o reaccional, capaz de discernir entre el bien y el mal, capaz de hacer el mal por el mal, etc.”<sup>788</sup> Si Derrida pone en cuestión la seguridad con la que Deleuze determina esta separación entre el hombre y los animales en base a reafirmar la soberanía del Yo (*Moi*) humano, es reconociendo al mismo

---

<sup>784</sup> *Op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>785</sup> *Op. cit.*, p. 216.

<sup>786</sup> *Op. cit.*, p. 216.

<sup>787</sup> *Ibid.*

<sup>788</sup> *Ibid.*

tiempo que ocurre en un discurso, como es el de este filósofo, “tan especialmente abierto a otra experiencia interpretativa de la animalidad y de la bobada”.<sup>789</sup>

A juicio de Derrida todo pasa por una reinterpretación del ser vivo atendiendo a su divisibilidad, a su complejidad, a las fuerzas que lo atraviesan, siendo posible pensar más allá de la simplificación mediante la reducción en las estructuras clásicas del yo y de la consciencia.

[...] se puede no reducir toda la experiencia psíquica o fenomenológica a su forma egológica y se puede no reducir toda la vida del Yo (*Moi*), toda estructura egológica, al yo (*moi*) consciente. En la experiencia psíquica o fenomenológica, en la relación a sí mismo de lo vivo, hay no-yo (*moi*) por una parte, y hay incluso, diría Freud, yo inconsciente. Si no se quiere invocar la autoridad ni la discursividad freudianas, basta con admitir que el ser vivo es divisible y que está constituido por una multiplicidad de instancias, de fuerzas y de intensidades diferentes, y a veces en tensión, incluso en contradicción.<sup>790</sup>

Para no perder la referencia con la cuestión del soberano, y más en concreto en relación con el hombre contrapuesto al animal en nuestro recorrido, Derrida se preguntará “si el soberano es siempre la instancia de un Yo (*Moi, Je*), incluso nosotros, una primera persona”, a quien por definición se le supone que decide “libre y soberanamente”, que dispone de la facultad de dictar la ley y de responder de sí, de ser responsable, ejerciendo su dominio sobre “el resto de la vida psíquica (consciente o inconsciente)”, si esto es así por lo tanto, “¿quién es bestia? ¿O qué? ¿Yo (*Moi*) o ello?” y en definitiva, “¿sobre quién recae y en qué consiste la bobada?”

El razonamiento derridiano prosigue sosteniendo que se trata de un enfoque orientado hacia la cuestión del semejante y del otro, pero desde otro prisma: “¿Acaso Yo es bobo? ¿Se dice siempre bobo de un Yo (*Moi*), de quien dice Yo (*Moi*)? ¿Quién es más bobo, dentro de mí, el <que> dice Yo (*Moi*) u otra cosa, en el fondo sin fondo de mí sin mí, que el Yo (*Moi*) es impotente para dominar, hacer callar o reprimir?”<sup>791</sup>. Para Derrida la respuesta es que el Yo (*Moi, Je*) “es lo que es más bobo que otro, aunque sea más bobo que el otro dentro de mí”, pero por otra parte, el Yo (*Moi, Je*) “consciente y responsable” también es lo que trata de

---

<sup>789</sup> *Op. cit.*, p. 220.

<sup>790</sup> *Op. cit.*, pp. 218- 219.

<sup>791</sup> *Op. cit.*, p. 220.

dominar y someter a la bestia y a la bobada en sí, “*Quien es, por consiguiente, siempre a la vez menos bobo y más bobo que que.*”<sup>792</sup>

Basta –requisito mínimo– con tener en cuenta la divisibilidad, la multiplicidad o la diferencia de fuerzas en un ser vivo, cualquiera que sea, para admitir que no hay ser vivo finito –ahumano o humano– que no esté estructurado por ese diferencial de fuerzas entre las cuales una tensión, si no una contradicción, no puede no localizar –o localizarse en– instancias diferentes, algunas de las cuales resisten a las otras, oprimen o reprimen a las otras, tratando de poner en marcha y de hacer prevalecer lo que llamaremos, para no olvidar a La Fontaine, la razón del más fuerte. Y, en estos antagonismos hechos posibles, en todo ser vivo finito, mediante diferencias de fuerzas o de intensidad, la bobada está siempre necesariamente de ambos lados, del “quién” y del “qué”, de quien llega a establecerse como soberano y de lo que el soberano denuncia y ataca como la bobada del otro.<sup>793</sup>

Especialmente desde la modernidad, y marcado por el discurso de la egoicidad cartesiana, el hombre se ha pensado a sí mismo como una isla en el Universo. Hacerse cargo, por el contrario, de la divisibilidad, la multiplicidad o la diferencia de fuerzas que nos constituye en cuanto seres vivos, superar esa individualidad simple o *egoicidad* desde la que nos referimos a nosotros mismos y desde ahí configuramos el resto del mundo, se presenta como crucial en otro pensamiento de los animales. Sin duda pocos discursos pueden encontrarse más cerca de esta propuesta que el del espinozista y nietzscheano Deleuze, sin embargo, como hemos visto, no ha logrado despojarse de todas las trazas de un pensamiento profundamente moderno en lo que concierne a los animales.

#### ***4.8 El error de Descartes***

Finalizamos esta parte en la que hemos analizado el pensamiento de Descartes sobre el animal y la honda filiación cartesiana de filósofos como Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan, y en cierta medida Deleuze, respecto a lo que dijeron de los animales, recordando una obra del prestigioso neurólogo Antonio Damasio, y de la que ya hemos hablado en esta tesis, y que titula precisamente *El error de Descartes*. Para este autor, la dicotomía alma y cuerpo, es decir *res cogitans* y *res extensa*, y por tanto hombre y animal, seguiría siendo el paradigma en el que se desenvuelve gran parte del pensamiento científico, aunque haya interiorizado los obvios

---

<sup>792</sup> *Ibid.*

<sup>793</sup> *Ibid.*

avances de la investigación científica e incorporado metáforas provenientes del desarrollo tecnológico.

No habría sido posible presentar mi punto de vista en esta conversación sin invocar a Descartes como emblema de una serie de ideas sobre el cuerpo, el cerebro y la mente que, de un modo u otro siguen siendo influyentes en las ciencias y las humanidades de Occidente. Mi preocupación, como el lector ha visto, es tanto por la noción dualista con la que Descartes separó la mente del cerebro y el cuerpo como por las variantes modernas de esta noción: la idea, por ejemplo de que mente y cerebro están relacionados, pero sólo en el sentido de que la mente es el programa informático de ordenador llamado cerebro; o que cerebro y cuerpo están relacionados, pero sólo en el sentido de que el primero no puede sobrevivir sin el soporte vital del segundo.<sup>794</sup>

La dualidad mente-cerebro, es decir mente-cuerpo, seguiría dependiendo de manera poco sutil de esa filiación cartesiana, y seguiría sosteniendo la dualidad hombre-animal, estando la mente, a la que podría considerarse una versión actual del alma en cuanto que en ella residiría la unicidad del yo o de la egoicidad, sólo reservada al hombre. Para Damasio el cerebro junto con el resto del cuerpo constituyen un todo indisociable de cuya interacción emerge la actividad mental.

Éste es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico.<sup>795</sup>

No es difícil ver cómo, en el término “mente”, se recogen las connotaciones tradicionales de aquel otro más escolástico de “alma”, subrayando especialmente aquella característica cuya demostración ya entraba en los objetivos de Gómez Pereira, la de su indivisibilidad, básica para poder justificar a continuación su inmortalidad. A la luz de esta nueva terminología, no resultaría extraño que se siga insistiendo en la dualidad hombre-animal en base a la tenencia o no de mente: el animal tiene cerebro, pero no mente, o al menos no en el sentido de ese “lugar” en el que se originan “las operaciones más refinadas”.

Distintas versiones del error de Descartes oscurecen las raíces de la mente humana en un organismo biológicamente complejo pero frágil, finito y único; oscurecen la tragedia implícita en el conocimiento de las citadas fragilidad, finitud y singularidad. Y allí donde los seres humanos no consiguen ver la tragedia inherente de la existencia consciente, se sienten

---

<sup>794</sup> Damasio, A.: *El error de Descartes*, ed. cit., p. 332.

<sup>795</sup> *Ibid.* p. 334.

mucho menos llamados a hacer algo para minimizarla y pueden tener menos respeto por el valor de la vida.<sup>796</sup>

---

<sup>796</sup> *Ibid.* p. 336.



## Capítulo 5 . Filosofía política: de la fabulación animal a la fabulación política

Si en la parte anterior acabamos de comprobar cómo al someter a diferentes filósofos a la “prueba de la animalidad” se nos ha evidenciado la enorme trascendencia que tenía en sus discursos el animal, el calado no será menor en filosofía política, y a ellos habrá dedicado Derrida sus seminarios impartidos entre los años 2001 y 2003 en la *École de Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*, los cuales llevaron el sugerente título de *La bestia y el soberano*.

Hemos llevado a cabo ciertas investigaciones que nos condujeron en los años anteriores, en torno a la pena de muerte, a estudiar la soberanía, la historia política y ontoteología de su concepto y de sus figuras. Este año hemos privilegiado deliberadamente lo que esta historia entretreaja con la de un pensamiento del ser vivo (de lo biológico y de lo zoológico), más concretamente con la de la forma de tratar la vida así llamada animal en todos sus registros (caza y domesticación, historia política de los parques y jardines zoológicos, cría, explotación industrial y experimental del ser vivo animal, figuras de la bestialidad, de la bestiada, etc.)<sup>797</sup>

Así presentó Derrida para el *Annuaire de L'EHESS* dichos seminarios, anunciando la trascendencia que un pensamiento del ser vivo presenta en el análisis de lo político en relación con la soberanía. Con el título del seminario Derrida pretenderá examinar y poner de manifiesto aquello que “estos dos seres vivos, la bestia y el soberano, tienen que ver el uno *con* el otro, tienen que ver, que hacer, que poder o que sufrir el uno *con* el otro o el uno *del* otro, con respecto a o *por* parte *del* otro”<sup>798</sup>, sus cruces en definitiva necesarios e inocultables en cuanto que se trata de figuras que han surgido en un determinado contexto sociocultural y político, como es el occidental, y compartiendo los mismos fundamentos ontoteológicos, así como las formas en las que se relacionan “en su *ser-con*, el uno con el otro”<sup>799</sup>, teniendo en cuenta que están obligados a “tratarse el uno al otro” en un mundo que al menos dirá Derrida que como hipótesis les es “innegablemente común”.<sup>800</sup>

Sirva la siguiente extensa cita para poner de manifiesto toda la riqueza de la relación entre la bestia y el soberano, y que hay que entender teniendo en cuenta que la bestia no es exactamente una alegoría de los animales de carne y hueso que son los que rastreamos en esta

---

<sup>797</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 13.

<sup>798</sup> *Op. cit.*, p. 320.

<sup>799</sup> *Ibid.*

<sup>800</sup> *Ibid.*

investigación, sino que remite más bien a la fabulación de los animales, a cierta animalización de los animales, así como a la animalización del hombre, cuyo mayor exponente, tanto en lo teórico como en lo práctico, sería la bestialidad del soberano. Por tanto, una de las funciones de la figura de la bestia aquí, en el discurso de la soberanía, es la de hacerse pasar por la diversidad de animales, recoger una supuesta esencia, y trasponerla a continuación en el hombre, en el *summum* del hombre, ya casi divino, que es el soberano:

La bestia y el soberano, la bestia es el soberano, así se anunciaría en primer lugar nuestra pareja, una pareja, un dúo, incluso un duelo, pero así mismo una alianza, casi un himen cuyo agitado cara a cara hemos empezado ya a interrogar. Cara a cara o mano a mano, asediado por virtuales diferencias sexuales entre por una parte la simple conjunción que nos plantearía, contrapondría o yuxtapondría como dos especies de seres vivos radicalmente heterogéneos entre sí, el uno infra-humano, el otro humano, incluso sobre-humano y, por otra parte, la cópula que nos aparecería en una especie de atracción ontológico-sexual, de fascinación mutua, de apego comunitario, incluso de semejanza narcisista, el uno reconociendo en el otro una serie de doble, el uno convirtiéndose en el otro, siendo el otro (poseyendo entonces el “es” valor de proceso, de devenir, de metamorfosis identificativa), siendo la bestia el soberano, siendo el soberano la bestia, encontrándose ambos implicados, en verdad cambiados, incluso intercambiados en un devenir-bestia del soberano o en un devenir-soberano de la bestia, debiéndose el paso el uno al otro, la analogía, la semejanza, la alianza, el himen a lo que ambos comparten de esa singular posición de estar fuera-de-la-ley, por encima o a distancia del derecho, ignorando la bestia el derecho y teniendo el soberano derecho a suspender el derecho, a situarse por encima de la ley que él es, que él hace, que él instaura, acerca de lo que él decide soberanamente.<sup>801</sup>

Aunque no podemos abordar dichos seminarios en su inmensa riqueza y en toda su complejidad, ni siquiera circunscribiéndolos a lo que se refiera a los animales, tarea que resultaría ingente, sí analizaremos no obstante los aspectos que nos parecen más relevantes en nuestra investigación.

Cabe resaltar, en una primera aproximación, una diferencia respecto a la metafísica que podría hacernos pensar en una mayor predisposición desde el campo de lo político para otro pensamiento de los animales. Pero se trata de una inclinación que a la postre resultará profundamente engañosa, e inmersa en la lógica de la dominación que dimana de la retórica del discurso de lo político y del poder que, a través de sus diversas mutaciones, ha acabado por expandirse e imponerse. Si hasta ahora hemos constatado la extrema abstracción que de la enorme variedad de los animales se ha consumado en la metafísica, reduciéndolos a una única categoría a la que se refiere como “el animal”, podría decirse que ocurre lo contrario en el territorio de la teoría política, y uno de los aspectos más significativos en relación con nuestro

---

<sup>801</sup> *Op. cit.*, pp. 55-56.

tema, y que antes aflora al acercarse a estos seminarios, es la gran variedad de figuras animales que aparecen en el rico ecosistema que forman sus páginas. En palabras de Derrida, se trata de una “sorprendente abundancia de las figuras animales que invaden los discursos sobre lo político, las reflexiones de filosofía política”<sup>802</sup>, lo que le llevará a preguntarse acerca de cómo entender “esa necesidad profunda”, incluso “compulsión psíquica y libidinal” de los teóricos del poder, de los filósofos de lo político, que “o bien los empujaría o bien los atraería hacia visiones o alucinaciones zoomórficas, los empujaría o los atraería hacia el terreno en donde las *apariciones* (digo *apariciones* en el sentido de fenómenos pero también de epifanías visionarias, quiméricas o no), en donde las oportunidades de apariciones de animales fantásticos serían mayores”<sup>803</sup>.

Derrida hablará de una “alucinación inventiva y apasionada, interesada, compulsiva”<sup>804</sup>, siendo uno de los objetivos del seminario analizar la “necesidad intrínseca” que impulsa las “apariciones fantásticas y fabulosas” en el ámbito del poder y de la soberanía política. Junto a esta demanda, se cuestionará sobre la “codificación retórica” existente, “una ley del género” que impone unas figuras y fábulas animales con una carga metafórica, metonímica, incluso “alegorías codificadas”, “que atribuyen la astucia al zorro, la fuerza al león, el salvajismo voraz, violento y cruel al lobo (a algunos lobos al menos)”<sup>805</sup>. Derrida sospechará de la importancia para el poder político de esta gramática tan sólida y arraigada, incluso de su pertenencia a una “naturaleza o una estructura esencial del ámbito de lo político como tal, del poder político y de la soberanía política”<sup>806</sup>, por lo que desde dicho poder será primordial la creación y el cuidado de un particular y rico zoológico de “bestias fantásticas y visiones zoopoéticas”<sup>807</sup>.

A la vista de esta rica taxonomía de figuras animales en estos discursos del poder y sobre el poder, otra de las cuestiones que dejará abiertas Derrida se refiere a por qué se habrían seleccionado unas especies y no otras en “la fábula de lo político”, y por qué otras estarían ausentes, pues “habrá que constatar que todos los animales de la tierra y del cielo no están

---

<sup>802</sup> *Op. cit.*, p. 109.

<sup>803</sup> *Ibid.*

<sup>804</sup> *Ibid.*

<sup>805</sup> *Ibid.*

<sup>806</sup> *Ibid.*

<sup>807</sup> *Ibid.*

representados, al no parecer propicios, no igualmente apropiados para la figuración política.”<sup>808</sup>

En todo caso, un conocimiento de las preconcepciones de lo animal, de los animales, que ha ido consolidándose y reforzándose entre los diferentes saberes y la opinión vulgar, es necesario para comprender la utilización de gran número de expresiones idiomáticas en las que aparecen referencias a los animales. En la actualidad política siguen empleándose estas figuras, y no es inusual escuchar en cualquier noticiario, por ejemplo, referencias a “halcones” y a “palomas” al comentar la actualidad política de un contexto geopolítico tan mediático como Oriente Medio.

No se pueden imaginar animales (dentro del contexto de figuras destacables de la “gran zoopolítica”) más diferentes, si no antagonistas, que la paloma y el lobo, constituyendo la primera más bien la alegoría de la paz, desde el arca de Noé que garantiza para el porvenir la salvación de la humanidad y de sus animales, y constituyendo la otra, el lobo, lo mismo que el halcón, la alegoría de la caza y la guerra, la presa y la depredación.<sup>809</sup>

Cabría señalar, por tanto, tras esa primera aproximación, que frente a la nivelación de lo referido como “lo animal” que operaría en el plano ontológico, tal y como hemos rastreado en los filósofos antes estudiados, aquí al contrario, en el territorio de lo político, lo animal se despliega de forma compleja en un enorme elenco de figuras con distintos grados de aleación entre lo humano y lo animal. De esta forma adquieren un principal protagonismo las mezclas, los mestizajes, los cruces, las identificaciones, las analogías, las alegorías, las metáforas, la suplantación de roles, los injertos, las huellas de los unos en los otros, etc., de modo que a veces se tiene la sensación de ya no saber muy bien quiénes son esos unos y quiénes son esos otros, tornando a veces complicada cualquier meridiana demarcación que se pretenda entre lo animal y lo humano en base a un único límite.

En suma, podría afirmarse que la filosofía política habría exhibido una mayor sensibilidad a las diferencias entre los animales, pero en absoluto podría ser el modelo para otro *zoopensamiento*, pues forma parte de la interesada estrategia de producción de conocimiento mediante la fabulación. Una fabulación *antropomorfizante* de la que los animales resultarían las primeras víctimas, y como veremos en algunas de las partes de estos seminarios que abordaremos a continuación, la pretensión de fabularlos, de (no) pensarlos, lo cual se olvida, estaría al servicio del interés del hombre, del poder de unos hombres.

---

<sup>808</sup> *Ibid.*

<sup>809</sup> *Op. cit.*, p. 22.

No lo olvidemos. Insisto en el olvido tanto como en los lobos y la genecología, porque aquello de lo que no debemos prescindir aquí es <de> la economía del olvido como represión y <de> cierta lógica del inconsciente político que se afana en torno a todas esas producciones proliferantes y todas esas cazas que quedan sin aliento al correr tras tantos monstruos animales, bestias fantásticas, quimeras y centauros de los que, dándoles caza, se trata de huir, de olvidar, de reprimir ciertamente, pero, asimismo –y no se trata simplemente de lo contrario, al contrario–, de capturar, domesticar, humanizar, antropomorfizar, amaestrar, cultivar, encerrar, lo cual no es posible más que animalizando al hombre y dejando aflorar otros tantos síntomas a la superficie del discurso político o politológico.<sup>810</sup>

Una animalización del hombre que no puede desvincularse de una anterior fabulación de los animales, de una animalización de los animales a la que aludíamos antes, de creer que se los sabe mediante la producción de un saber performativo, interesado, y al servicio de un determinado discurso de lo político, y que no tiene en cuenta en absoluto lo que, por otro lado, (no) se sabe de los animales, de aquello que desde las ciencias más atentas a su comportamiento pueden transmitirnos confesando el enorme desconocimiento existente. Una animalización del hombre que pasa en primer lugar por dejarlo en el *no* saber de veras, para en su lugar *hacerle saber* a través de la gran fábula entretejida entre lo histórico y lo político.

Doble movimiento, por tanto, ocurriendo a la vez, y que reafirmaría la sospecha derridiana de la necesidad de la fábula, es decir de crear historias allí donde no se sabe, de traspasar límites más allá de la verdad, y que sería intrínseca en cierto discurso de lo político, del discurso dominante, y que le lleva a preguntarse:

¿qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisociable de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso, por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún *como si* histórico por esa modalidad ficticia del “contar historias” que se llama fabulosa o fabulística, que implica dar a saber allí donde no se sabe, que afecta u ostenta fraudulentamente el “hacer saber” y que administra, en la obra misma o en el fuera-de-obra de algún relato, una lección de moral, una “moraleja”? Hipótesis según la cual la lógica y la retórica políticas, incluso politiqueras, serían siempre, de arriba abajo, la puesta en escena de una fábula, una estrategia para conceder sentido y crédito a una fábula, a una afabulación –por consiguiente, a una historia indisociable de una moraleja que pone en escena a seres vivos, animales o humanos, una historia supuestamente instructiva, informativa, pedagógica, edificante, una historia ficticia, montada, artificial, incluso inventada pieza por pieza, pero destinada a enseñar, a aprender, a *hacer saber*, a dar parte de un saber, a llevar al conocimiento.<sup>811</sup>

Un primer tanteo para explicar la disímil consideración de la diversidad y diferencias de los animales que se da entre la metafísica y la política, puede ser que si en la ontología el

---

<sup>810</sup> *Op. cit.*, pp. 109-110.

<sup>811</sup> *Op. cit.*, p. 58.

objetivo es el pensamiento de lo humano, en la politología se trata de teorizar sobre las relaciones entre los humanos. Si en el primer caso el objetivo es la determinación de la esencialidad que unifica, en el segundo se trata de teorizar sobre las diferencias entre unos, los que ostentan el poder, y los otros, los que se encuentran por debajo de ese poder. Se trata en la teoría política de dar cuenta de las complejas diferencias, que pueden llegar a ser radicales, abisales, como las que en su día indicaba Aristóteles existían entre libres y esclavos, o como la que se da entre el soberano y los súbditos, y que habría que justificar apelando a ese poso que deja lo fabuloso que se nos vierte de arriba a abajo, ya desde nuestros primeros años en la cuna.

El hombre tan pronto está cerca de un dios, en cuanto soberano, tan pronto es un lobo para el hombre, es decir una feroz bestia, como en Hobbes y antes que en él en tantos otros (Derrida citará a Plauto, a Rabelais, a Montaigne, a Bacon)<sup>812</sup>, tan pronto es pastor, como es rebaño, depredador y cordero, incluso puede o debe ser a la vez zorro y león, como el príncipe en Maquiavelo, o centauro u hombre lobo. Los animales, por su lado, unas veces son nuestros mejores consejeros de los que emana una moralidad, como son nuestras principales fuentes de terror, en otras ocasiones nos devoran, como el lobo de caperucita y otras nos cuidan y alimentan, como la loba a Rómulo y Remo, dándoles las fuerzas para fundar un imperio. Unas veces son inspiradores de la libertad, de la independencia, del afuera de la domesticación, y otras del ideal de esa misma domesticación y de la vida “apacible” en sociedad.

### **5.1 Injertos hombre animal**

Uno de los aspectos que más estímulo ofrece al pensamiento en toda esta zoopolítica, y al que Derrida intentará llevar nuestra atención, es la facilidad con la que afloran figuras en las que se mezcla lo que se consideraría lo humano y lo que se tendría por lo animal. Si entre los filósofos vimos cómo se esforzaban por sobrepujar una separación que resultase cada vez más nítida entre ellos, entre los teóricos de lo político no resulta arduo encontrar en los momentos cruciales de sus discursos “figuras compuestas, injertos fabulosos de hombres-bestias o de animal humano”. Síntesis por tanto entre lo humano y lo animal, en donde los límites podrían no resultar claros, como si una yuxtaposición entre dos esferas diferentes fuese posible sin que ninguna dilapidase su identidad, para, desde esa síntesis compleja, facilitar la mediación entre dos órdenes diferentes:

---

<sup>812</sup> *Op. cit.*, p. 29.

De la misma manera que Kant decía que el esquema de la imaginación era la mediación entre la intuición y el concepto del entendimiento, que participaba de ambos a la vez, así también nosotros tenemos que habérmolas aquí con figuras esquemáticas e imaginativas, y fantásticas, y fabulosas, y quiméricas, y sintéticas que sirven de mediación entre dos órdenes y participan de dos organizaciones de seres vivos, lo que todavía se denomina el animal y lo que todavía se denomina lo humano, o del mismo modo lo que se denomina la bestia y lo que se denomina el soberano. Ahora bien, si esta composición fantástica, y sintética, y protética es lo que nos importa aquí, pues bien, hoy no buscamos ni encontramos nuestros monstruos ni del lado del Leviatán ni del lado de Quimera, sino del lado de otra lógica de composición, de injerto, de mezcla, de aleación biosintética.<sup>813</sup>

Se requiere otra lógica para pensarlo, más allá de la sólida oposición entre el hombre y el animal, pero sin ceder a la tentación de licuarlas y mezclarlas en un continuo irreconocible que impida al pensamiento desenvolverse. Otra lógica entonces más próxima a las propuestas derridianas de la huella, del injerto, de la atención a las tensiones entre los términos, de su diseminarse, de los reenvíos espectrales.

El autor examinado con detenimiento por Derrida, en este contexto de apelación a otra lógica para aproximarse a estas figuras de las mezclas, es Maquiavelo, en concreto un texto que aparece en el capítulo XVIII de *El Príncipe*, y que lleva por título “Cómo deben los hombres mantener la palabra”. Maquiavelo aborda aquí la cuestión de la fidelidad que en política debe mantener el príncipe a sus palabras, a su discurso, es decir el cumplimiento de aquello a lo que se obliga con sus súbditos. Esta cuestión de la fidelidad, de la promesa, del cumplir con los compromisos adquiridos, podría ser considerada uno de los propios del hombre, y reconoce Maquiavelo que *de facto* esta lealtad sería digna de alabanza. Pero por otro lado, ocurre que en general los príncipes la traicionan con frecuencia, y habría pocos de entre ellos que respetasen los compromisos que adquirirían mediante la palabra, empleando en sortearlos grandes dosis de astucia. Esto llevará a Maquiavelo a reconocer en la razón política la necesidad de asumir y dar cuenta o justificar también esta circunstancia.

Para el autor de *El príncipe*, en el ejercicio de la política “se puede combatir de dos maneras: o con leyes o con la fuerza”<sup>814</sup>, es decir tanto por un lado con el derecho y la justicia, con el cumplimiento de los compromisos, con la fidelidad, como por otro lado con la traición, con la mentira, “el simple empleo brutal de la fuerza”<sup>815</sup>. Si por un lado tenemos que la primera de las maneras sería la propia del hombre, la vinculada a la fidelidad, al cumplimiento de la

---

<sup>813</sup> *Op. cit.*, p. 108.

<sup>814</sup> Maquiavelo, *El príncipe*, citado por Derrida en *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>815</sup> *Op. cit.*, p. 112.

palabra, por el otro lado tendríamos la forma de combatir de las bestias. “La fuerza y no la ley, la razón del más fuerte es lo propio de la bestia”<sup>816</sup>. Pero ambas formas son complementarias, y en consecuencia el príncipe ha de ser hombre y bestia al mismo tiempo. La cita que recoge Derrida es: “*Es preciso* pues que un príncipe sepa actuar *oportunamente, no sólo como hombre sino como bestia*”<sup>817</sup>. Esta frase supone un paso desde el análisis descriptivo anterior a uno claramente prescriptivo. Aunque, según interpreta Derrida, Maquiavelo no llegaría a decir que el príncipe sea hombre y bestia a la vez, que disponga de una naturaleza doble, indica sin embargo que “no está lejos de decirlo y de situar esa doble naturaleza bajo la autoridad de un ‘es preciso’”<sup>818</sup>, y aunque no lo sea, debe conducirse *como si* lo fuera. Por tanto implícitamente se necesita que se mantenga la tensión entre ambos, de modo que pueda *saberse* qué es eso que debe seguir de guía al príncipe.

Derrida subrayará los alcances pedagógico y retórico de la fórmula maquiavélica, tal y como la hubiese recogido este autor. En cuanto al pedagógico, a su vez también es doble, por un lado recogería las enseñanzas de la Antigüedad, de marcado carácter alegórico, a través de las cuales las fabulaciones animales eran herramientas para “hacerse entender mejor”<sup>819</sup>. En el caso del príncipe la figura sería la del centurión, un compuesto hombre-caballo. Aparte de la configuración corporal mitad humana mitad equina, en los centauros se daba otra profunda ambigüedad. Si por un lado remiten a lo brutal, a lo salvaje, son seres “terriblemente naturales”<sup>820</sup>, relacionados con la sexualidad desenfrenada, tan vinculada habitualmente a nuestro lado más animal, más bestial, por el otro son “héroes civilizadores, maestros, pedagogos, iniciadores en los ámbitos más diversos”<sup>821</sup>. “Quirón, del que habla Maquiavelo, enseña medicina a Escolapio, Aquiles recibe una educación principesca en el mundo de los centauros y Quirón les enseña a dominar sin armas a los jabalíes y a los osos, les enseña igualmente música y medicina”<sup>822</sup>, estos ejemplos, continúa Derrida, son evocados por Maquiavelo para transmitir una doble enseñanza, “enseñanza alegórica acerca de una enseñanza impartida por seres dobles (humanos y animales)”<sup>823</sup>, y que a su vez prescribe la necesidad de ser dobles (cita de Maquiavelo):

---

<sup>816</sup> *Ibid.*

<sup>817</sup> Maquiavelo, *El príncipe*, citado por Derrida en *op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>818</sup> *Op. cit.*, p. 113.

<sup>819</sup> *Ibid.*

<sup>820</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>821</sup> *Ibid.*

<sup>822</sup> *Ibid.*

<sup>823</sup> *Op. cit.*, p. 115.



[...] es preciso pues que un príncipe sepa actuar oportunamente, no sólo como bestia sino como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron alegóricamente, al contar que Aquiles y algunos otros héroes de la Antigüedad fueron confiados al centauro Quirón para que los alimentase y educase.

De esta manera, en efecto, y con este preceptor, mitad hombre y mitad bestia, quisieron decir que un príncipe debe tener en cierto modo dos naturalezas, y que una necesita que la otra la sostenga.<sup>824</sup>

Pero Maquiavelo se ve en la necesidad de refinar su argumento y para ello, siguiendo con la tradición alegórica, recurre a más animales para darse a entender. Sin insistir mucho en la parte humana, como subraya Derrida, se centrará en la parte animal, la cual a su vez desdobra en dos, es necesario que a su vez “sea *ella misma* híbrida, compuesta, la mezcla o el injerto de dos animales, el león y el zorro”<sup>825</sup>, dos bestias en una.

El príncipe, al tener que actuar como bestia, tratará de ser a la vez zorro y león: pues si sólo es león, no percibirá en absoluto las trampas; si sólo es zorro, no se defenderá en absoluto de los lobos; y necesita igualmente ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Aquellos que se limitan simplemente a ser leones son muy poco hábiles.<sup>826</sup>

Entre las conclusiones que extraerá Derrida de este pasaje, insta a retener que el enemigo es el lobo, “la bestia a la que hay que dar caza, que hay que reprimir, sofocar, combatir es el lobo”<sup>827</sup>. Pero subrayará que la fórmula empleada por Maquiavelo es *espantar a los lobos*, “Hacer que le teman a uno por ser potencialmente más formidable, más terrorífico, más cruel, más fuera de la ley también que los lobos, símbolos de la violencia salvaje”<sup>828</sup>. Es curioso que se emplee la figura de un animal, el zorro, para subrayar la necesidad de astucia en un ser, el príncipe, cuya naturaleza es humana, para la cual la cualidad más propia era la de la fidelidad, la del cumplimiento de sus promesas, y por lo tanto la de cierta “calculabilidad”, cierto maquinismo, nada conveniente, según Maquiavelo, a la política principesca. Maquiavelo, en este sentido, no sería nada cartesiano.

Se necesita suspender la razón para ser atemorizador del enemigo, se necesita dejar de mostrar el lado humano y bascular del lado de la bestia, pero con argucias, con la inteligencia

---

<sup>824</sup> Maquiavelo, *El príncipe*, citado por Derrida en *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>825</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>826</sup> Maquiavelo, *El príncipe*, citado por Derrida en *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>827</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>828</sup> *Ibid.*

de bestia. Esta será una segunda enseñanza a retener: “para Maquiavelo, la astucia no basta, es preciso la fuerza y, por lo tanto, un plus de animalidad”<sup>829</sup>.

Hay ahí una jerarquía: hombre, zorro, león, que va de lo más humano, de lo más racional e inteligente a lo más animal, incluso a lo más bestial, si no a lo más bobo. Precisamente porque sabe ser astuto, mentir, perjurar, porque tiene el sentido de la cultura y de la trampa, el zorro está más cerca de la verdad del hombre y de su fidelidad que él conoce y es capaz de invertir. El zorro puede ser astuto e infiel, sabe traicionar, mientras que el león ignora incluso la oposición de lo fiel con la infidelidad, de la veracidad con la mentira. El zorro es más humano que el león.<sup>830</sup>

Derrida subrayará la importancia del zorro para Maquiavelo, animal al que privilegiaría, “El príncipe, en cuanto hombre-zorro, es más fuerte que la naturaleza y que la biología, e incluso que la zoología”<sup>831</sup>, gracias a que el zorro no sería bestia, o ya no sería por completo una bestia (al igual que el príncipe ya no sería un hombre puro). Derrida no lo dice, pero en cierta medida el zorro es un centauro a su vez.

Debe contrastarse todo ello con la homogeneidad con la que el discurso filosófico trata a los animales, como hemos ido viendo en este trabajo, y la neutralización que provocaría en gran parte de nuestra cultura. ¿Cómo entender todos estos discursos si nos atuviésemos a lo que de los animales han dicho los filósofos analizados? ¿Por qué, para darse a entender, hubiesen elegido tantos pensadores y pedagogos desde la Antigüedad las figuras animales, si estaban tan descaminados respecto a lo que realmente son? Son preguntas que nos planteamos y que tratan de apuntar a la violencia que tuvo que suponer para la cultura la mecanización de los animales y un cambio tan profundo a través de la nivelación de su estatus ontológico.

## **5.2 Hombre-lobo**

Dentro de este arca de Noé que es el conjunto de escritos sobre lo político, será sugestivo y necesario emprender el examen de las diferencias entre las expresiones idiomáticas y las diferentes connotaciones y usos de las figuras de los animales en la teoría política, y Derrida dedicará especial atención a la rica figura del lobo, en gran medida en sí indomesticable, muy vinculada en su carga alegórica a determinados contextos geográficos e históricos, y que “encuentran y nos plantean espinosos problemas fronterizos”, casi como las

---

<sup>829</sup> *Op. cit.*, p. 118.

<sup>830</sup> *Ibid.*

<sup>831</sup> *Ibid.*

propias manadas de lobos, los individuos reales, que “atraviesan, sin pedir autorización, las fronteras nacionales e institucionales de los hombres y de sus Estado-nación soberanos”<sup>832</sup>.

Sin duda si hubiese que elegir entre todos los animales uno con una presencia destacada en el acervo filosófico-político, incluso literario, de nuestra cultura e historia occidental, sin duda ese sería el lobo, encontrándolo fácilmente por doquier en las mitologías, en la literatura, en la filosofía, en la teoría política, etc. Es cierto que pueden alegarse motivos para su justificación como el de ser el gran depredador que ha campeado por bosques y campiñas de Europa, alegorizando de alguna forma lo indomeñable de la naturaleza, pero tampoco es el mayor depredador europeo, título que correspondería al oso, por lo que quizá habría que orientar la búsqueda de argumentos para esta destacada presencia en cuanto que pariente cercano y salvaje del doméstico perro, el cual por su lado sí habría sucumbido al poder domesticador del hombre. La facilidad del lobo para cruzarse con perros y dar perros-lobos, aporta interesantes seres reales que facilitan la inspiración de figuras a medio camino entre lo cultural y lo salvaje.

Muchos lobos atraviesan pues la escena o el teatro de este seminario. Vamos a mostrar enseguida que no es posible interesarse por las relaciones de la bestia y el soberano, al igual que por todas las cuestiones del animal y lo político, de la política del animal, del hombre y de la bestia en lo que concierne al Estado, la *Polis*, la Ciudad, la República, el cuerpo social, la Ley en general, la guerra y la paz, el terror y el terrorismo, el terrorismo nacional e internacional, etc., sin reconocer cierto privilegio a la figura del “lobo”.<sup>833</sup>

No es de extrañar, entonces, que la figura del lobo aparezca de forma predilecta por estos seminarios, y Derrida interpelará a sus oyentes en varias sesiones sobre la necesidad de no olvidar especialmente a este animal. Además no es desdeñable atender a la diferencia sexual, puesto que las connotaciones del femenino loba cambian sustancialmente

Por lo tanto: no olvidemos, no seamos negligentes con los lobos, de un año para otro.

¿No olvidar nunca los lobos ni las lobas quiere decir no darles caza? ¿O no reprimirlos? ¿O no sofocarlos? ¿O no ser negligentes con ellos? ¿Y sin olvidar, sofocar, reprimir, ser negligente, por el contrario, seguir, perseguir, seguir la pista a, acorrallar, ir detrás de?

Queda pues entonces saber tratar al lobo.<sup>834</sup>

Jauría de lobos. [...] No olvidar nunca los lobos, todos los lobos. Muchos lobos habrán atravesado el aula.<sup>835</sup>

---

<sup>832</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>833</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>834</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>835</sup> *Op. cit.*, pp. 105-106.

La figura del lobo ha sido la mayor de las veces antropomorfizada, a la par que servía de contrapunto para una animalización del hombre, por lo que deconstruir la idealidad con la que se nos pretende imponer puede resultar de interés en el análisis de las teorías políticas que más han abusado de dicha figura, y por extensión de lo que se conoce como animalidad, además de abrir senderos para otro pensamiento del lobo, de los lobos, de los animales.

A pesar de ser una especie desaparecida sobre la faz de gran parte del territorio europeo, especialmente en las áreas más densamente pobladas, y extremadamente difícil de poder ser observada en la vida real incluso para aquellos expertos dedicados a su estudio, el lobo continua siendo una especie muy mediática. Su expansión en algunos territorios no está exenta de polémica, más cuando ésta es debida a programas de reintroducción en zonas en las que había desaparecido acorde con las políticas de mayor sensibilidad medioambiental. Cabe sospechar que los rechazos que genera no siempre se explicarían por la incidencia que pueden tener en las actividades económicas del hombre<sup>836</sup>. Es curioso sin embargo el desconocimiento que pese a todo hay sobre esta especie y el misterio que sigue envolviendo al comportamiento de estos cánidos salvajes que incita a muchos investigadores a ir tras sus huellas, a pesar de que desde diferentes estamentos pueda creerse que se sabe todo sobre ellos<sup>837</sup>, incluida la filosofía y la teoría política, donde se ha empleado el nombre del lobo como si se supiese todo de ese animal al que, después de todo, habrá sido muy difícil que quienes tanto lo han nombrado lo hayan avistado alguna vez.

La multiplicidad de connotaciones que acompañan a la figura del lobo no son fáciles de reducir y de simplificar, de ahí la profusión con la que este animal aparecerá y campeará a lo largo y ancho del seminario. Si por un lado es el modelo de depredador, por tanto de agresividad, de imposición, de dominio, es decir una figura ideal para el poder soberano, y Derrida aludirá a algunos soberanos que han tenido como apodo nombres relacionados con el lobo, por otro lado representa aquello que es difícil de domesticar, que se mantiene al margen

---

<sup>836</sup> Los daños a las actividades tradicionales de ganadería están subvencionados y los lugares con presencia de lobos suelen ser importantes reclamos turísticos para aficionados a la naturaleza.

<sup>837</sup> Cuenta el zoólogo Pancho Purroy que, en una ocasión en la que fueron a solicitar permisos a la administración para capturar y radiomarcas lobos en el territorio de Castilla y León con fines científicos, vieron con sorpresa cómo el equipo de ingenieros en un primer momento les recusó el permiso alegando que de los lobos ya se conocía todo. Purroy, P.: *El leopardo del atlas. "Salsero" y otras andanzas*. León, Edileisa, 2010, p. 65.

de la ley (aunque precisamente esto, como veremos, también es propio del soberano), que va por libre.

El propio Derrida se atribuirá a sí mismo cierta figura del lobo, como ya lo hiciese tiempo atrás también Rousseau, “Como si yo mismo fuese, no lo olvidemos, un lobo, incluso un hombre-lobo”, dirá en alguna ocasión.

Antes de llegar a eso, me gustaría subrayar qué es lo que al hombre-lobo, al “*outlaw*”, como se traduce en las *Confesiones* de Rousseau al inglés, al-fuera-de-la-ley, al hombre-lobo como licántropo lo identifica no sólo como a-social, fuera-de-la-ley-política (lo ilustramos ampliamente, sobre todo con textos de Rousseau), sino como fuera-de-la-ley teológica y religiosa, como descreído, en el fondo como ateo.

El hombre-lobo, el *outlaw* carece pues “de fe y de ley”.<sup>838</sup>

Con el concepto *liconomía*, Derrida se refiere a la circunstancia de que “la ley (*nomos*) siempre se determina desde el lugar de algún lobo”, aludiendo a la importancia que en la instauración del Derecho, sobre todo el fundamentado en el orden teológico-político o teomorfo, ha tenido esta indómita figura en cuanto representante de la fuerza.

Un autor que empleó las analogías del lobo y del hombre-lobo de manera nada ocasional, y cuestionando la tradición recibida de la naturaleza humana y de la naturaleza lobuna, fue Jean-Jacques Rousseau, estando, a juicio de Derrida, “decididamente obsesionado con esta figura” de los lobos, animal que le concierne, incluso dirá, que “lo mira”. Se referirá al menos a un par de ocasiones en las que Rousseau introduce en sus *Confesiones* la figura del lobo, del hombre-lobo, alegoría en este caso del no reconocimiento de la soberanía de Dios ni de su iglesia, ni en consecuencia de todo el *corpus* legislativo que de él dimane. Una de estas citas lo ilustra con sobrada claridad: “La tormenta suscitada por la Enciclopedia, lejos de calmarse, estaba entonces en su mayor fuerza. Los dos partidos, desencadenados el uno contra el otro con el máximo furor, parecían más lobos rabiosos encarnizados en destrozarse mutuamente, que *cristianos y filósofos* que desean ilustrarse mutuamente, convencerse y atraerse de nuevo a la vía de la verdad.”<sup>839</sup> (El subrayado es de Derrida).

La otra cita estaría contextualizada en los Decretos que estigmatizaron a Rousseau, y dice así:

Los franceses sobre todo, ese pueblo tan dulce, tan cortés, tan generoso, que se precia tanto de decoro y de consideraciones para con los desgraciados, olvidando de repente sus

---

<sup>838</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 128.

<sup>839</sup> Rousseau, J. J.: *Confesiones*. Citado por Derrida en *op. cit.*, p. 129.

virtudes favoritas, se significó por el número y la violencia de los ultrajes con que me abrumó a porfía. Yo era un impío, un ateo, un loco, un fanático, una bestia feroz, un lobo. El continuador del diario de Trévoux convirtió mi presunta licantropía en un extravío que mostraba bastante bien el suyo.<sup>840</sup>

En suma, atributos que buscan no la simple deshumanización del acusado, sino su, a pesar de mantener la condición de humano, inclusión en lo todavía natural y salvaje, en lo indómito, en lo peligroso, convirtiendo precisamente esa posibilidad de ser salvaje, de estar fuera de la ley, de ser bestia siendo humano, como lo propio del hombre a partir de lo cual diferiría de los animales.

Crueldad, pues, criminalidad, ser-fuera-de-la-ley (religiosa o civil), ser sin fe ni ley: esto es lo que caracteriza no al lobo mismo sino al hombre-lobo, al licántropo, al hombre loco o enfermo. Esa crueldad del ser “sin fe ni ley” sería pues lo propio del hombre, esa bestialidad que se atribuye al hombre y que hace que se lo compare con una bestia, sería también lo propio del hombre en cuanto que supone la ley, incluso cuando se opone a ella, mientras que la bestia misma, si bien puede ser violenta e ignorar la ley, no podría, dentro de esta lógica clásica, ser considerada bestial. Lo mismo que la bobada, la bestialidad, la crueldad bestial sería de este modo lo propio del hombre.<sup>841</sup>

La figura del lobo está ineluctablemente vinculada a uno de los principales teóricos de la política, Thomas Hobbes, quien se hizo eco del viejo *dictum* “el hombre es un lobo para el hombre”, *homo homini lupus*, y que podría expresarse sin resultar exagerados, y aun con todos los matices que se consideren oportunos, que es la principal impronta en el discurso teórico-político dominante que conforma el espacio geopolítico de la modernidad. En esta expresión se añan dos preconcepciones ontológicas: la que haría referencia al ser del hombre, a lo que es el hombre en esencia, es decir el discurso que se da de sí mismo a sí mismo, “la interioridad de lo humano”, y por otro lado la que alude al ser del lobo, a saber lo que sea un lobo, o lo que sea ser un lobo, un lobo que de esta forma es cazado, idealizado. Sobre estos dos saberes acabará erigiéndose un “lo propio del hombre” teórico, que bajo estas coordenadas no es otra cosa que el Estado, como irá desvelándose más adelante.

[...] *homo homini lupus*, precisando bien este dativo que también se trata de una manera para el hombre, en la interioridad de su espacio humano, de darse, de representarse, de contarse a sí mismo esta historia del lobo, de dar caza al lobo habiéndolo visto venir, acosándolo (se llama caza de lobos a esa cacería de lobos), (se trata tanto de una manera para el hombre, en la interioridad de su espacio humano, de darse, de representarse, de contarse a sí mismo esa historia del lobo, de dar caza al lobo) con una configuración, un relato, un mitema, una fábula, un tropo, un giro retórico, allí donde el hombre se cuenta la historia de lo político,

---

<sup>840</sup> *Ibid.*

<sup>841</sup> *Op. cit.*, p. 131.

la historia del origen de la sociedad, la historia del contrato social, etc.; *para* el hombre, el hombre es un lobo.<sup>842</sup>

Es esta riqueza y complejidad en la figura del lobo la que atraerá la atención de Derrida, y una de las cuestiones que resaltarán es su papel mediador entre la bestia y el soberano, entre lo animal y lo humano, en un horizonte problemático que ubica en el espacio de una zooantropolítica más que de una biopolítica:

Es esta metáfora o, más bien, esta metamorfosis analógica, esta producción fantástica la que nos importa en el acceso político que buscamos, al abordar, o aproximarnos políticamente a aquello que puede desempeñar un papel de esquema mediador entre la bestia y el soberano. En el terreno político o zooantropolítico. La zooantropolítica más que la biopolítica: he ahí nuestro horizonte problemático.<sup>843</sup>

El lobo puede considerarse un animal de frontera por ubicarse, en muchos sentidos, entre lo cultural y lo salvaje. Si claramente nos recuerda a su pariente doméstico el perro, conocido como “el mejor amigo del hombre”, a la vez representa lo indomesticable por excelencia, y por esta cara del lado salvaje podría ser considerado como “el enemigo natural del hombre occidental”. Por un lado su figura está arraigada en lo más profundo de nuestra cultura (según la mitología una loba amamantó a los fundadores de Roma), forma parte de los cuentos infantiles representando el terror de lo que está afuera, mientras que por otro el conocimiento que se tiene del ser vivo lobo, debido a sus hábitos nocturnos, huidizos y esquivos, y a la inteligencia desarrollada para sobrevivir en un contexto de guerra permanente al lobo, sigue siendo limitado, y en todo caso lo que se conoce de él desmiente muchas de las presuposiciones que han marcado su figura. El que siga estando en cierta medida fuera del saber, que se desconozca, hace aún más necesario el refuerzo de su domesticación operada a través de la institución de la figura del lobo.

Pero es un animal de frontera porque el lobo de carne y hueso se salta las fronteras reales que delimitan el espacio geopolítico, y lo mismo puede estar de un lado que del otro, como si fuese él mismo un soberano que decide no dar cuentas a nadie y reclamase su grado de libertad. Muy al contrario que nuestros fieles perros que siempre se quedarán de nuestro lado e incluso serán los principales defensores de esa frontera. Todo ello nos podría llevar a pensar en una clasificación de los seres vivos cuyo criterio diferencial fuese el cuestionar o no las fronteras, el saltárselas o no saltárselas, e incluso el dar o no dar la vida por defenderlas.

---

<sup>842</sup> *Op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>843</sup> *Op. cit.*, p. 91.

En suma, no todas las figuras del lobo tendrán las mismas significaciones, sin olvidar tampoco la diferencia sexual aludida de gran significación entre el lobo y la loba. Derrida referirá algunas de las mitologías, en las antípodas de las occidentales, que recogen la existencia de lazos fraternales entre hombres y lobos, y que sin duda sugieren una mayor integración de lo humano en lo natural, por ejemplo entre los indios de Norteamérica. Con todo ello se pretende dar testimonio de la compleja e insistente analogía “múltiple y sobredeterminada, que a través de tantas figuras, tan pronto acerca al hombre del animal, inscribiéndolos a ambos en una relación de proporción, tan pronto acerca al hombre y al animal para contraponerlos: heterogeneidad, desproporción entre el *homo politicus* auténtico y el animal aparentemente político, el soberano y el animal más fuerte, etc.”<sup>844</sup> La analogía en el discurso derridiano representa la topología de lo problemático, por cuanto “es siempre una razón, un logos, un razonamiento”, un lugar en el que se ponen en juego “una relación de proporción, de semejanza, de comparabilidad” y en donde surgen con provocador estímulo para el pensamiento tanto la identidad como la diferencia.

Aquí, en todas partes en donde hablemos de la bestia y el soberano, tendremos en mente una analogía entre dos representaciones corrientes (corrientes, por consiguiente problemáticas, sospechosas, que hay que interrogar) entre esa especie de animalidad o de ser vivo que se denomina la “bestia” o que nos representamos como bestialidad por una parte, y, por otra parte, una soberanía que nos representamos casi siempre como humana o divina, en verdad antropoteológica.<sup>845</sup>

Para finalizar este breve rastreo, que no persecución, de los lobos que aparecen en el Seminario, una última llamada, quizá del lobo, para reforzar la empatía entre los diferentes lobos del mundo, entre las diferentes figuras de lo lobuno, para resaltar que en el fondo no son sino figuras de lo indomeñable, pero, por esa razón, de lo más apremiante e imperioso de someter a domesticación, a culturización, con la complicidad de las diferentes disciplinas en las que sus huellas aparecen.

Lobos de todos los países – les dejo a ustedes completar o suplir... Lobos de todos los países – he aquí una llamada, y que parece resonar desde hace meses a través de los espacios de este seminario. Tantos lobos han respondido a ella, ya, venidos de tantos lugares, de países y Estados diferentes, de culturas, de mitologías, de fábulas diferentes. Cada lobo de esta genecología o de esta político-eco-licología podría escuchar esta llamada como bestia y como soberano, como la Bestia y el Soberano, ya esté el lobo fuera-de-la-ley, o ya esté por encima de las leyes como hombre-lobo, o ya esté fuera-de-la-ley en cuanto que él dicta la ley o que está

---

<sup>844</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>845</sup> *Ibid.*



por encima de las leyes como el soberano que detenta el derecho de gracia, de vida o de muerte sobre los súbditos.<sup>846</sup>

### 5.3 Política de los animales y el riesgo sociobiológico

Al hablar de la cuestión de los límites entre el hombre y el animal, Derrida nos instaba a mantener siempre la alerta frente a todo biologismo. Insistirá de nuevo en estos seminarios, advirtiendo de no caer en la fácil tentación que lleva a considerar lo social y lo político, y dentro de ello el rol de la soberanía, como “manifestaciones disfrazadas de la fuerza animal o de los conflictos de fuerza pura cuya verdad nos brinda la zoología, es decir, en el fondo la bestialidad, o la barbarie, o la crueldad humana”<sup>847</sup>, lo que nos llevaría a intentar desentrañar su verdad apoyados en las ciencias zoológicas. El principal teórico de las sociobiología Edward O. Wilson comentaba lo siguiente:

Vamos a considerar ahora al hombre con el espíritu libre de la historia natural, como si fueramos zoólogos de otro planeta que estuvieran completando un catálogo de las especies sociales de la Tierra. En esta visión macroscópica, las humanidades y las ciencias sociales se reducen a ramas especializadas de la biología; historia, biografía y ficción son los protocolos de la investigación de la etología humana; y la antropología y la sociología juntas constituyen la sociobiología de una sola especie de primates.<sup>848</sup>

Científicos y humanistas deberían considerar conjuntamente la posibilidad de que ha llegado el momento de retirar temporalmente la ética de las manos de los filósofos y biologizarla.<sup>849</sup>

La apelación al espíritu libre ya es sospechosa, y esa presunta libertad fue identificada como vieja ideología desde el propio campo de la biología<sup>850</sup>. E. D. Wilson, uno de los mayores expertos en hormigas y en insectos sociales en general, desde su profundo conocimiento en estos animales no dudó en extrapolar las teorías formuladas a partir del estudio de los animales de su campo de conocimiento al resto de los animales, incluidos los humanos. Pero veamos simplemente algunas de las extensas lagunas y del profundo dogmatismo y fabulación que lo fundamenta. Para este zoólogo, “la línea divisoria en la evolución de la comunicación se halla entre el hombre y los restantes diez millones de especies

---

<sup>846</sup> *Op. cit.*, pp. 247–248.

<sup>847</sup> *Ibid.*

<sup>848</sup> Wilson, E., O.: *Sociobiología, la nueva síntesis*. Trad. castellana de R. Navarro. Barcelona, Omega, 1980, p. 564.

<sup>849</sup> *Op. cit.*, p. 580.

<sup>850</sup> Lewontin, R. C., Rose, S. y Kamin, L. J.: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, ed. cit., en general todo el libro pretende poner de manifiesto la profunda carga ideológica implícita en la sociobiología.

de organismos”<sup>851</sup>. En su justificación contrapone el lenguaje humano a la danza contoneada de las abejas, a la que tiene por uno de los sistemas de comunicación más sofisticados, y que ya fue descrito por Karl von Firsch a mediados del siglo XX. Su conclusión fue la de la existencia de un férreo determinismo de los lenguajes animales frente a los del hombre, “los mensajes (en los otros animales) no pueden ser manipulados para proporcionar nuevas clases de información”<sup>852</sup>. Sin embargo, y por señalar uno de los momentos deconstructivos dentro de la propia ciencia e incluso dentro del mismo autor y texto, al hablar de la comunicación dentro de las ballenas indicará lo siguiente:

[...] los cantos duran desde siete hasta más de treinta minutos. El hecho realmente extraordinario establecido por Payne y McVay (1971) es que cada ballena observa una variación peculiar de canto, consistente en series muy largas de notas, siendo capaz de repetirlo indefinidamente. Pocos cantantes humanos pueden mantener un solo de semejante longitud y complejidad. Los cantos presentan una intensidad muy elevada [...]. Las notas son incluso bellas al oído humano. Los gemidos profundamente bajos y los casi inaudibles sopranos altos se alternan con repetidos chillidos que aumentan o disminuyen de forma abrupta. Las funciones de este tipo de canto permanecen en la oscuridad. No hay evidencia de que las secuencias particulares de notas encierren una información especial. En otras palabras, el canto evidentemente no contiene oraciones o párrafos, sino que sólo está compuesto por una sola ostentación muy larga. La hipótesis más plausible es la de que sirve para identificar a los individuos, y para mantener agrupados a los mismos durante las prolongadas migraciones transoceánicas. Pero la verdad no se conoce, y el fenómeno podría encerrar nuevas sorpresas.  
<sup>853</sup>

La verdad no se conoce, por tanto, y sin embargo el esquematismo comportamental trazado tras metódicas observaciones en otros animales con sistemas nerviosos menos complejos, se extrapola sin empacho y con pocos matices al hombre. Que éste ha sido uno de los esquemas explicativos en los que más se ha confiado, dirá Derrida que dan muestra la infinidad de citas al respecto que pueden rastrearse por las diferentes secciones de las bibliotecas. Frente a esto sería posible, recuerda, “invertir el sentido de la analogía”<sup>854</sup> y más bien reconocer no ya que el hombre político siga siendo un animal, sino que “el animal ya es político”<sup>855</sup>, como podría justificarse examinando muchos ejemplos de las referidas como sociedades animales, “la aparición de organizaciones refinadas, complicadas, con estructuras jerárquicas, atributos de autoridad y de poder, fenómenos de crédito simbólico”<sup>856</sup>, en

---

<sup>851</sup> Wilson, E., O.: *Sociobiología, la nueva síntesis*, ed. cit., p. 184.

<sup>852</sup> *Op. cit.*, p. 185.

<sup>853</sup> *Op. cit.*, pp. 229–231.

<sup>854</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 33.

<sup>855</sup> *Ibid.*

<sup>856</sup> *Op. cit.*, pp. 33–34.

definitiva aspectos todos ellos que habitualmente se circunscriben al ámbito de la cultura y se excluyen del de la naturaleza. Cuestiones todas ellas que también nos llegan del lado de una sociobiología que flirtearía más con el antropomorfismo. No obstante Derrida advertirá:

No bastará con tener en cuenta el hecho poco discutible de que hay sociedades animales, organizaciones animales refinadas y complicadas en la organización de las relaciones familiares y sociales en general, en el reparto del trabajo y de las riquezas, en la arquitectura, en la herencia de privilegios, de bienes o de aptitudes no innatas, en la forma de acometer la guerra y la paz, en la jerarquía de los poderes, en la instauración de un jefe absoluto (por consenso o por la fuerza, si es que podemos distinguir), de un jefe absoluto que tiene derecho de vida y de muerte sobre los demás, con la posibilidad de revueltas, de reconciliaciones, de gracias otorgadas, etc. No bastará con tener en cuenta estos hechos poco discutibles para concluir de los mismos que hay algo *político* y sobre todo *soberanía* en comunidades de seres vivos no humanos.<sup>857</sup>

Ejemplos de ello muy bien estudiados pueden encontrarse entre los primates, pero también entre mamíferos terrestres y acuáticos, y en aves, como por ejemplo los córvidos. El primatólogo Frans de Waal tituló una de sus obras *La política de los chimpancés*, partiendo de la definición clásica de política de Harol Laswell, uno de los fundadores de la sociología política norteamericana, según la cual “la política como proceso social que determina quién obtiene qué, cuándo, dónde y cómo”, es decir desde una concepción de lo político como mero cálculo. Para este primatólogo “no puede haber ninguna duda de que los chimpancés forman parte de ella”<sup>858</sup>.

Pero obviamente, si en un primer término cabe suponer ciertas estructuras de lo político dentro del mundo de los otros animales, no basta con quedarse ahí en un análisis de lo político en el hombre, so pena de que se remita a las observaciones y recomendaciones de los

---

<sup>857</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>858</sup> “Puesto que tanto en los humanos como en sus parientes más cercanos el proceso conlleva faroles, alianzas y tácticas de divide y vencerás, está garantizada una terminología común para ambos. El propio título de mi libro hacía suyo este punto, aunque no todos los académicos estuvieron de acuerdo. Newt Gingrich, por entonces portavoz de La Casa Blanca de Estados Unidos, con su gesto de incluir mi relato sobre la saga de los chimpancés de Arnhem en la lista de los libros recomendados de los estudiantes de primer año, reconocía los paralelismos existentes entre los humanos y los animales. El hecho de leer sobre historias de poder entre chimpancés puede ayudar a los políticos a reconocer estrategias políticas básicas que ellos mismos aplican a veces inconscientemente. Además aprenden que, a pesar de las constantes maniobras para conseguir ascender de posición, existe una cierta lógica interna en el sistema social emergente, una moral. El éxito no es sólo cuestión de destruir al adversario. En estado salvaje los chimpancés dependen unos de otros para cazar y defender su territorio, por lo que el compromiso y las reconciliaciones son habilidades políticas tan importantes como la capacidad de lucha”. De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi, reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., p. 258.

primatólogos, para desde los esbozos de estas estructuras de lo político dar el salto a la política de los hombres, obviando todo el acervo histórico y complejidades de lo político. No puede borrarse toda la teoría política, sus avatares y sus concreciones en la historia de las diferentes culturas humanas, apelando a las observaciones sobre alguna población de primates, por muy exhaustiva que pueda ser y por muy elaboradas que resulten las conclusiones, del mismo modo que no podríamos obviarlas apelando a las observaciones de alguna cultura humana específica. El biologismo es reduccionismo, en cierta medida ofrece peculiaridades para pensar que ocurre una trasposición de lo que a su vez se supone mecánico en los animales a los humanos. O incluso quizá podría resultar más acorde con la realidad describirlo a la inversa: lo que se supone ocurre a los humanos transponerlo a los animales, luego cierto antropomorfismo, para subrayarlo en el camino de vuelta (Como se ve no salimos de la fabulación).

En consecuencia, para la sociobiología, es desde el campo de la biología desde donde puede arrojarse definitiva luz sobre algo así como la naturaleza humana, amén de sobre su organización político-ética, como declaraba Wilson y como cabe deducir del siguiente atrevimiento del primatólogo De Waal, quien a su vez se sostiene en aquel.

Se estima que en toda China más del 20% de la población perdió la vida a causa de las reformas agrícolas de Mao. Estas reformas ignoraron la tendencia humana de trabajar en primer lugar para la propia familia y sólo en segundo lugar para el bien de la sociedad. El trabajo duro resulta mucho más fácil cuando se trata de alimentar las bocas hambrientas que esperan en casa y no las de las desconocidas que esperan quien sabe dónde. Se puede decir que las cooperativas establecidas bajo el comunismo han violado absolutamente la naturaleza humana. El error económico y finalmente político de esta doctrina en la Unión Soviética, China y en otras partes ilustra a gran escala el limitado poder de las revoluciones culturales. En lo que concierne a los humanos, existen ciertas cosas que no pueden tocarse. Es igual a lo que Edward Wilson quiso decir cuando mencionó que la naturaleza humana nos ata corto: tenemos capacidad de maniobra, pero sólo hasta cierto punto.<sup>859</sup>

Pero no se detendrá Derrida a analizar cuestión alguna en relación con el biologismo, el cual se ha visto remozado en sus argumentos desde la sociobiología, por el que no muestra el mínimo interés de tan poco fundado como lo encuentra. Sí se detiene en cambio en las descripciones y estudios que se aportan desde el mundo animal sobre la complejidad de comportamiento que desde la ciencia se muestra, pero no para dar lugar a las conclusiones poco profundas, prematuras y paralizantes, con las cuales no iríamos muy lejos. Derrida planteará una serie de preguntas encaminadas a desterrar cualquier simplicidad del análisis:

---

<sup>859</sup> *Op. cit.*, pp. 236-237.

¿La ley que reina (de forma por lo demás diferenciada y heterogénea) en todas las sociedades así llamadas animales es acaso de la misma naturaleza que lo que se entiende por ley en el derecho humano y en la política humana?, ¿y la historia compleja, aunque relativamente corta, del concepto de soberanía en Occidente, es o no es la historia de una ley cuya estructura se encuentra o no se encuentra en las leyes que organizan las relaciones jerarquizadas de autoridad, de hegemonía, de fuerza, de poder, de poder de vida y de muerte en las sociedades así llamadas animales?<sup>860</sup>

Las preguntas por tanto siguen abiertas, y pretender cerrarlas desde extrapolaciones del mundo animal no pueden sino tacharse de reductoras e interesadas, y podríamos sostener que muy en línea con las teorías hobbesianas. El propio De Waal aludido es uno de los mayores expertos en bonobos, especie de primate que se conoce desde hace apenas unas décadas. Estos animales presentan un aspecto físico muy similar a los chimpancés, manifestando sin embargo un comportamiento muy opuesto:

No fue hasta los años setenta cuando las expediciones de los japoneses y de los científicos occidentales al República Democrática del Congo comenzaron a describir la historia natural del esquivo bonobo. Lo que descubrieron sobre ellos ha llenado de interrogantes el mapa evolutivo de nuestra especie, la cual supuestamente ha conquistado el planeta a base de guerras y genocidios. [...] Los bonobos son primates igualitarios que sustituyen la agresión por el sexo: resuelven los conflictos por medio del contacto sexual. Las hembras ocupan las posiciones de mayor importancia en la sociedad y los puntos álgidos de la vida social de esta especie son la resolución de conflictos y la sensibilidad hacia sus congéneres.<sup>861</sup>

Los bonobos, por tanto, son muy diferentes de los chimpancés en cuanto a su comportamiento, ofreciendo un modelo muy contradictorio con el que se supone más propio de la naturaleza, a saber, el caracterizado por el poder de lo viril que se impone por medio de la agresividad. Pero no parece que haya influido en el modelo que De Waal considera que debe aplicarse a los hombres. Este primatólogo estaría más cerca de sostener que el lobo es un lobo para el hombre, tal y como puede deducirse de su cuestionamiento del poder de las revoluciones culturales que antes citamos.

#### ***5.4 Prótesis animales en el discurso político de la soberanía***

En la intersección metamórfica de ambas figuras, la bestia y el soberano, presentimos pues que una profunda y esencial cópula ontológica está en marcha, trabajando esa pareja; es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se

---

<sup>860</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 35.

<sup>861</sup> De Waal, F.: *El simio y el aprendiz de sushi, reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, ed. cit., pp. 116-117.

convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia es (e.s.) el soberano, el soberano <es> (e.s.) la bestia.<sup>862</sup>

Uno de los aspectos claves a rastrear en el fabuloso cruce entre lo político y lo animal, y con ello en el papel que juega una figura como lo animal en la política, es el referido a la doble consideración de la soberanía. Si por un lado se alude a ella como producto excelso y refinado de la razón, del humanismo, en cuanto que se impone sobre la animalidad para lograr una distintiva organización política que no se daría en el mundo de los otros seres vivos, por otro lado es tenida como el *summum* de la bestialidad, de la manifestación de la animalidad humana, de lo más natural que habría en el ser humano. Es decir, por un lado se tiene a la soberanía como superación de la animalidad del hombre y por otro como concreción de lo más animal en él. De la violencia con la que los soberanos se han impuesto sobre sus súbditos, bien para alcanzar el poder, bien para extenderlo, la historia puede dar buena cuenta. Pero también la literatura puede contribuir a ello: es ejemplo de ello el *Macbeth* de Shakespeare, obra trágica basada en un personaje histórico, rey de los escoceses en el siglo XI, y que muestra el conjunto de confabulaciones palaciegas y el despliegue de violencias que acontecen hasta que se consolida el poder de un soberano único sobre el resto, anticipando lo que sería moneda común en el tránsito de las sociedades feudales a las absolutistas.

De ahí la forma más general y abstracta de lo que habremos de preguntarnos: ¿por qué la soberanía política, el soberano o el estado o el pueblo son presentados tan pronto como aquello que se eleva, por la ley de la razón, por encima de la bestia, por encima de la vida natural del animal, y tan pronto (o simultáneamente) como la manifestación de la bestialidad o de la animalidad humana, dicho de otro modo, de la naturalidad humana?<sup>863</sup>

Cabe reflexionar sobre la “manifestación de la bestialidad” y vincularla con la necesidad de una lógica sacrificial, que ha de pasar por el despliegue de una gran violencia en todo proceso de “politización”, entendiendo por este término el programa por el cual Occidente se ha expandido y colonizado el mundo, es decir el programa de “mundialización” en marcha en el que tendría un papel primordial la soberanía.

Para profundizar en la concepción de esta figura de la soberanía y sus vínculos con la superación de la animalidad, abordaremos la figura del Leviatán, el dragón en el libro de Job,

---

<sup>862</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 37.

<sup>863</sup> *Op. cit.*, p. 47.

que retoma Hobbes para representar su concepción de Estado, y que ya avanza en la propia introducción de esta obra:

[...] el *arte* llega más lejos al imitar la obra razonable y la más excelente de la naturaleza: *el hombre*. Es el arte, en efecto, el que crea ese gran LEVIATÁN llamado REPÚBLICA O ESTADO (Common-wealth) (CIVITAS en latín) que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y de fuerza mayores que las del hombre natural, para cuya defensa y protección ha sido concebido. En él, la *soberanía* es un *alma* artificial, pues da vida y movimiento al cuerpo; los *magistrados* y los demás *oficiales* judiciales y de ejecución son articulaciones artificiales; la *recompensa* y el *castigo* con los que la soberanía, vinculando a su servicio cada articulación y cada miembro, los pone en movimiento para cumplir con su deber, son los *nervios* [...]<sup>864</sup>

Bajo la exégesis de este texto, Derrida resaltaría como para Hobbes el Estado resultaría ser una “especie de robot”<sup>865</sup>, una prótesis maquina, “de monstruo animal que en la figura del hombre, o de hombre en la figura de monstruo animal”<sup>866</sup>, sería más elevado y fuerte que el hombre natural.

Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como una máquina de muerte para servir al ser vivo. Pero esa máquina estatal y protética, digamos protoestatal, esa *protestatalidad* debe a la vez prolongar, remedar, imitar, reproducir incluso hasta en el más mínimo detalle al ser vivo que la produce.<sup>867</sup>

Una suerte de pastor, por lo tanto, especialmente diseñada para la protección del hombre vivo, figura esencial en los procesos de domesticación, bajo los cuales se puede comprender tanto la educación durante el estadio de la infancia y adolescencia, como las técnicas de incorporación de determinadas especies de animales al *domus*, a la casa, al ámbito de lo humano, mediando en cierta medida entre la naturaleza y la cultura. La “imitación del ser vivo que la produce”, “hasta el más mínimo detalle” dirá Derrida, incluye lo animal de ese ser vivo, su poder, que es magnificado, por lo que no es de extrañar que se den prácticas a nivel del estado que podrían considerarse más propias de aquellos que hizo necesaria la institucionalización del estado.

El discurso político de Hobbes a la postre resultará, paradójicamente como resalta Derrida, “vitalista, organicista, finalista y mecanicista”<sup>868</sup>. La descripción según este discurso

---

<sup>864</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>865</sup> *Ibid.*

<sup>866</sup> *Ibid.*

<sup>867</sup> Hobbes, Th., *Leviatán*. Citado y comentado por Derrida en *Ibid.*

<sup>868</sup> *Ibid.*

del funcionamiento del Estado seguiría el modelo aportado por el conocimiento fisiológico para el cuerpo humano, teniendo como corolario la indivisibilidad de la soberanía, y por ende la muerte del Estado durante la guerra civil, es decir durante los procesos de pugna entre unas partes de ese cuerpo contra otras. De ahí que sea trascendental para el Estado mantenerse atento a estas posibles distensiones internas y diseñar mecanismos que le permitan imponer su autoridad por encima de cualesquiera partes que amenacen su poder e integridad, su esencial unicidad.

Se configura así una jerarquía que se trasmite hacia abajo repitiéndose su modelo en cada institución social: “En la cima, el soberano (amo, rey, hombre, marido, padre: la ipseidad misma,) y debajo, sometidos y a su servicio, el esclavo, la bestia, la mujer, el niño.”<sup>869</sup> Mediante este modelo hobbesiano se aprecia lo intrincado que se encuentra, en esta teoría política, el sumiso sometimiento del hombre a ese estado protésico coronado por un soberano, con la correspondiente subyugación de los animales al hombre, pero también entre medias, como en escalones intermedios, el de las mujeres y los niños al hombre. Fundamental en este sentido como nos muestra Silvia Federici fueron las guerras que se declararon por toda Europa contra lo femenino amenazante de este esquema, donde la persecución de las brujas, quienes más se resistieron, fue su cara más visible. Más adelante retomaremos esta cuestión para analizar, además, la sintonía y complicidad que desde la Ilustración puede detectarse entre las luchas feministas y las luchas animalistas. El texto de Hobbes, citado por Derrida, a través del cual pretende encontrar fundamentos para esta potestad sobre el resto de los animales se encuentra al final del capítulo VIII de *El ciudadano*.

El derecho sobre las *bestias* se adquiere de la misma manera que sobre los hombres, a saber, por la fuerza y los poderes animales. Pues, si en el estado de naturaleza les estaba permitido a los hombres (debido a la guerra de todos contra todos) someter y matar a sus semejantes todas y cuantas veces les pareciese oportuno para sus asuntos, con mayor razón todavía lo mismo ha de ser permitido en lo que concierne a las bestias, de las cuales pueden someter a las que se dejan domesticar y exterminar a todas las demás declarándoles una guerra perpetua. De donde concluyo que el dominio sobre las bestias no ha sido dado al hombre por un privilegio particular del derecho divino positivo, sino por el derecho común de la naturaleza. Pues, si no se hubiese gozado de ese último derecho antes de la promulgación de la Sagrada Escritura, no se hubiese tenido el de degollar a algunos animales para alimentarse. Con lo que la condición de los hombres hubiese sido peor que la de las bestias, que hubiesen podido devorarnos impunemente sin que se nos hubiese permitido pagarles con la misma moneda. Pero, como es por derecho de la naturaleza por el que las bestias se lanzan sobre nosotros

---

<sup>869</sup> *Op. cit.*, p. 51.



cuando el hambre apremia, nosotros también tenemos el derecho a utilizarlas y, mediante la misma ley, nos está permitido perseguirlas.<sup>870</sup>

El texto es contundente, y salta a la vista el intento de naturalizar esa guerra perpetua retrotrayéndola a un momento anterior al de institución de lo religioso. Mucho antes por tanto que en Darwin, esta visión se encuentra en textos que han marcado las reflexiones políticas, y que implica una “animalización” de los animales, entendiendo por ésta el intento de *hacer saber* cómo son desde la fábula, una fábula interesada y marcada por la necesidad de hacer inconcebible la existencia dentro de los animales de cualquier vislumbre de organización, de armonía, de colaboración, de cooperativismo, todo aquello en definitiva que podría hacer prescindible un protésico Estado<sup>871</sup>. Al contrario, la idea de miedo y de terror por la continua e irremediable lucha, de auténtico pavor, es la idea que tiene que trascender de un mundo natural en el que no exista el artificio del Estado redentor.

El sometimiento animal y su explotación carnívora, según este texto, responde a la justicia cuya lógica sería la venganza, pero no precisamente contra aquellos animales que pudiesen efectivamente devorarnos, sino con todos aquellos indefensos que lejos de pretender hacer de nosotros los hombres su alimento, huyen por el contrario despavoridos ante nuestra presencia. La simplificación parece que responde a una simple dualidad hombre-animal, cultura-naturaleza, reduciendo toda la riqueza del mundo animal a “las bestias”, y no hace honor a lo que desde la razón entendemos como justo, como equitativo, sino más bien lo contrario, es decir lo que consideramos como una bestialidad, como una animalada, a saber, el sacrificio expiatorio, el hacer pagar una culpa a todos por igual, justos por pecadores. En este contexto, podría juzgarse como bestialidad por lo tanto el sacrificio ritual y expiatorio de mansos e inocentes corderos, millones anualmente, por el hipotético daño del que podamos ser objeto por parte de un león (siempre limitado a algunas zonas muy concretas del planeta).

La violencia que se despliega en el texto citado del final del capítulo VIII de *El ciudadano*, al declarar la guerra perpetua a todos los animales que no se dejan domesticar hasta lograr su exterminio, no cabe duda de que ha calado y llegado a determinar muchas políticas, como las franquistas leyes de exterminio de alimañas, o de facto en las prácticas de muchos

---

<sup>870</sup> Hobbes, Th.: *El ciudadano*, citado por Derrida en *op. cit.*, p. 51.

<sup>871</sup> Remitimos aquí *El apoyo mutuo*, de P. Kropotkin, que vino a intentar corregir la visión despiadada de la naturaleza. Kropotkin, P.: *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Móstoles (Madrid), Madre Tierra, 1989.

proyectos emprendedores que anteponen cualquier incremento de beneficio sobre la vida animal que pueda ser afectada por dichos proyectos. Pero además, detrás de esa guerra perpetua contra los animales que no se dejan someter, se esconde un motivo de visos ejemplificantes para con aquellos hombres y mujeres díscolos que osen contravenir al poder estatal, pudiéndose establecer una relación directa en Hobbes entre el sometimiento a los animales y el sometimiento a mujeres y hombres, especialmente a aquellos que pueden verse a sí mismo desencajados dentro de ese modelo político y con tientos de cambiarlo.

### ***5.5 La recusación del lenguaje en los animales en el discurso político de la soberanía***

El correlato pasional, el afecto esencial de la ley es el miedo. Y, como no hay ley sin soberanía, habrá que decir que la soberanía reclama, implica, provoca el miedo como su condición de posibilidad pero también como su mayor efecto. La soberanía mete miedo y el miedo hace al soberano.<sup>872</sup>

El terror está en manos del Estado y es ejercido por él “como la manifestación esencial de la soberanía”. Y no habría que descartar el papel que en ello juega el sometimiento terrorífico a los otros animales, la institucionalización de las violencias que les ejercemos, como tendremos ocasión de analizar más adelante, muy especialmente en algunos textos de Alfred Döblin. Tal y como sugiere el análisis de Derrida, se trata de un terror que va dirigido al propio cuerpo, a la propia vida, en cierto sentido hacia lo animal que hay en nosotros. Este miedo que “comporta toda la carga de lo político”, este miedo que es cosa humana, sería pues según Hobbes un “lo propio del hombre”.

La palabra protección comporta aquí toda la carga de lo político, es decir, del contrato de garantía que establecen entre ellos unos súbditos atemorizados o aterrorizados con el fin de delegar en el Estado o en el soberano la carga de protegerlos allí donde no se pueden proteger ellos mismos. Entonces deben obedecer a lo que los protege. [...] Se instaura la soberanía porque se tiene miedo (por la propia vida, por el propio cuerpo) y, por consiguiente, porque se necesita ser protegido, tras lo cual se obedece a la ley que se ha instaurado por miedo a ser castigado si se infringe la ley. Entre proteger y obligar a obedecer hay un vínculo esencial.<sup>873</sup>

No hace falta subrayar la extrapolación entre estos vínculos esenciales que declara Hobbes existen entre protección y obligación de obedecer, del mundo de los hombres al mundo de los animales domésticos, en el cual educar es directamente educar para comportarse

---

<sup>872</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 63.

<sup>873</sup> *Op. cit.*, p. 66.

según los intereses del educador, es decir educar es instaurar sin ambages la disciplina de la obediencia, de modo que se refuerza mutuamente. De modo que uno puede ser sometido, pero en contrapartida puede a su vez someter a quienes se encuentran por debajo, reproduciendo todo el esquema que lleva a ver en cada hombre, en cada varón, un pequeño soberano, un Robinson Crusoe en su isla. Como recuerda Derrida, un seguidor confeso de Hobbes fue C. Schmitt, para quien, según su explicación de los “fundamentos antropológicos de las teorías políticas”, una antropología pesimista que considera la naturaleza del hombre como “malvada, corrompida, peligrosa, atemorizada o violenta”, y por tanto susceptible de ser “humanizada”, sería la única digna de ser tenida en cuenta. La fabulación, en la que son “encerrados” los animales, jugará para este autor un papel esencial, “cuyo comportamiento se presta a una interpretación política”. La cita de Schmitt, incluida en “El concepto de lo político” y recogida por Derrida para su comentario, es la siguiente:

Si resulta sorprendente ver lo mucho que las fábulas, que ponen en escena a animales, se prestan a una interpretación política y pueden más o menos todas ellas ser puestas en paralelo con la situación política actual (por ejemplo, el problema de la agresión en la fábula del lobo y del cordero; de la culpabilidad en los animales enfermos de la peste de La Fontaine, en donde es evidente que es el asno el que es declarado culpable; de la justicia entre Estados en las fábulas sobre el parlamento de los animales; del desarme en el discurso electoral de Churchill en octubre de 1928, que describe cómo cada bestia muestra sus dientes, sus garras, sus cuernos como instrumentos que sirven al mantenimiento de la paz; los grandes peces que se comen a los pequeños, etc.), eso se explica por el estrecho vínculo entre la antropología política y lo que los filósofos del Estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) denominaban el estado de naturaleza que caracteriza la coexistencia de los Estados, una situación donde las amenazas y los peligros son constantes, en donde, por lo tanto, por esa misma razón, los actores son malvados a imagen y semejanza de los animales movidos por sus instintos (el hambre, los apetitos, el miedo, los celos).<sup>874</sup>

Este texto podría testimoniar cómo la visión de la naturaleza como reino exclusivo de la competitividad, de la agresividad y de la guerra de todos contra todos, lejos de haber sido teorizada por Darwin, estaría en el corazón de la teoría política de Occidente desde al menos dos siglos antes de aquel en el que vivió el autor de *El origen de las especies*. Por tanto vemos la crucial función que en lo político juega el mantener unos sólidos prejuicios sobre los animales, y el papel que jugaba la metafísica en la parte anterior en la determinación de la esencialidad de lo animal, vemos cómo aquí es desempeñado por la fábula.

---

<sup>874</sup> Schmitt, C.: *El concepto de lo político*. Citado por Derrida en *op. cit.*, p. 69.

Siguiendo con Schmit, esta “naturaleza humana, antropología política, teoría convencionalista de la soberanía, por consiguiente del Estado, tesis, prótesis, protestatalidad”<sup>875</sup> implicaría para Derrida tres supuestos que pondrá de relieve. Por un lado el convencionalismo (y no naturalismo) que hace de esta teoría de la “soberanía protestatal lo propio del hombre”<sup>876</sup>, en donde el Estado viene a ser una “prótesis artificial” destinada a la protección, por otro lado la “indivisibilidad absoluta de la soberanía”<sup>877</sup>, que implica la obediencia plena de todos los súbditos, y por último la exclusión de dicho contrato tanto de Dios como de la bestia, acentuando Derrida la importancia de esta segunda exclusión.

Toda esta lógica podría reconocerse en Hobbes, incluida la explícita exclusión de los animales. Para el filósofo inglés “un Estado es instaurado cuando una multitud de hombres en cierto modo no forman sino lo Uno con su representación”<sup>878</sup>, de manera que lo Uno, la indivisibilidad de la soberanía, surge desde lo múltiple y para representar a lo múltiple, gracias a un “acuerdo y una convención”. El principal sentido de este acuerdo y convención por medio del que surge lo Uno es la protección en la paz, y como contrapartida exige una incondicional obediencia. Hobbes rechazaría que pueda haber compromisos superiores al que cohesionan el Estado, como el que algunos hombres pueden alegar que mantienen con Dios, y que les llevaría a priorizar la obediencia a Dios por encima de la obediencia al Estado, aspecto que para Derrida será problemático por cuanto detrás de esta lógica de la soberanía no puede sino traslucirse una estructura “onto-teológico-política”<sup>879</sup>.

Efectivamente, pronto puede comprobarse cómo esa esencia antropológica de la protestatalidad en Hobbes se concretaría imitando el modelo divino, “El hombre artificial, el alma artificial, el animal artificial que es el Leviatán imita el arte natural de Dios”<sup>880</sup>, por lo que asume unas raíces profundamente teomórficas hacia las que Derrida llamará la atención.

Y esa *mimêsis* humana produce autómatas, máquinas que remedan la vida natural creada por Dios. Se compara la vida de esos autómatas, de esas máquinas con la de los relojes de pared o de bolsillo. ¿Por qué no podríamos decir, pregunta justo después Hobbes, que todos los autómatas tiene una vida artificial? Una filosofía, incluso una teología de la *mimêsis*, funda de ese modo, en última instancia, el discurso más humanista o antropologista de la soberanía. De modo que nos es preciso, por difícil que resulte, comprender constantemente por qué la insistencia humanista, antropologista, así denominada moderna, sobre la especificidad del

---

<sup>875</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>876</sup> *Ibid.*

<sup>877</sup> *Ibid.*

<sup>878</sup> *Ibid.*

<sup>879</sup> *Ibid.*

<sup>880</sup> *Op. cit.*, p. 71.

Estado o de la soberanía política así denominada moderna, no dibuja su originalidad irreductible, a saber, su naturaleza artificial, convencional, tecno-protestatal, si ustedes quieren, si no es basándose en una ontoteología profunda, incluso en una religión.<sup>881</sup>

Para ello debe excluir explícitamente cualquier convención con Dios, como por otro lado con la bestia, ya que en última instancia Dios debe ser el garante absoluto al que debe recurrir dicho modelo sociopolítico, lo cual puede comprenderse sólo si está fuera de él, al mismo tiempo que resulta modélico. Pero también aporta luces sobre la necesidad de exclusión del mismo también de los animales:

Esa exclusión de cualquier convención con Dios será como simétrica a otra exclusión, la de una convención con la bestia. Esta simetría de dos seres vivos que no son el hombre, a saber la bestia y el soberano dios, y que ambos están excluidos del contrato, de la convención, del *Covenant*, esta simetría nos da tanto que pensar que uno de los dos polos, Dios, es asimismo el modelo de la soberanía, pero de una soberanía, de un poder absoluto que estaría aquí fuera de contrato y fuera de la institución. Dios está más allá del soberano pero como el soberano del soberano.<sup>882</sup>

No obstante la exclusión de Dios no deja de ser confusa, a tenor de la virulencia con la que Hobbes condena a aquellos que pretenden situarse por encima del Estado alegando una mediación directa con Dios, considerando que se trata más bien de una artimaña para soslayar su deber de obediencia al soberano. Las acusaciones que recibirán son las de embaucar y mentir a los hombres, puesto que no pueden dar testimonio ni aportar pruebas de lo que sostienen, “al menos pruebas o indicios *inmediatamente* perceptibles de una convención inmediata con Dios”<sup>883</sup>. Derrida hará alusión, no obstante, a una concesión que haría Hobbes “en cuanto a una posible mediación y a un posible lugarteniente humano de Dios”<sup>884</sup>. Además son desobedientes, susceptibles de traicionar al Estado (Derrida los identificaría hoy en día con los objetores de conciencia y con los partidarios de la desobediencia civil), y son asimilados a los judíos en cuanto que se consideran el pueblo elegido.

La diferencia poco clara entre mediatez e inmediatez, así como la concesión aludida antes a un lugarteniente humano de Dios en la tierra, “Dios hecho hombre en cierto modo y articulando una política humana, un Estado humano de acuerdo con Dios pero sin convención

---

<sup>881</sup> *Op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>882</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>883</sup> *Op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>884</sup> *Op. cit.*, p. 77.

inmediata con Dios”<sup>885</sup>, persuadirá a Derrida de que sea poco dudoso que su presencia “no esté ahí para dejar abierta la posibilidad de un fundamento cristiano de la política”<sup>886</sup>, aunque sea un fundamento que no socave la especificidad ni la autonomía humana de lo político. Para Derrida, lo que está en juego es el fundamento “teológico o no, religioso o no, cristiano o no”<sup>887</sup> del concepto de soberanía política, “en todo caso de uno de los conceptos más poderosos, predominantes, acreditados, legitimados, de la soberanía propiamente humana, política y así llamada moderna”<sup>888</sup>.

Aunque por parte de expertos en Hobbes, y también en Bodino, y para destacar su modernidad, se insiste en los esfuerzos de estos autores por “emancipar de la teología y de la religión”<sup>889</sup> su concepto de soberanía y de lo político, arraigándolo en lo meramente humano como concepto político y no teológico, Derrida insistirá en lo problemático de esta aseveración. Aunque no pone en duda el voluntarismo hobbesiano por “antropologizar, humanizar el origen y el fundamento de la soberanía estatal”<sup>890</sup>, sin embargo por otro lado todo ello dimana de dos aspectos que nos remiten directamente a lo teológico. Por una parte la ya aludida imitación que, desde la introducción del *Leviatán*, describe y analiza la institución humana del Estado (el hombre artificial, el alma artificial, el Leviatán, etc.) como copia de la obra divina. Por la otra parte la lógica de la lugar-tenencia, que independientemente de sus filiaciones con el cristianismo o con el judaísmo, y de que pueda preparar el acomodo al siguiente soberano en la escala detrás de Dios, para Derrida “marca muy bien que el *lugar proprio* del soberano, el *topos* apropiado de la *topolítica* de esa soberanía humana es en efecto el de una autoridad sujeta, sojuzgada, sometida y subyacente a la soberanía divina”<sup>891</sup>. De aquí se obtendrá justificación del carácter absoluto del soberano, “su requerida y declarada inmortalidad sigue siendo de esencia divina, cualquiera que sea la sustitución, la representación o la lugar-tenencia que lo instaure estatutariamente en ese sitio”<sup>892</sup>.

La institución de la soberanía incumbiría no sólo al sistema político mediante el cual pueden regirse los asuntos humanos (incluido lo que atañe a la llamada animalidad dentro del propio hombre), sino que, y esa es la razón por la que nos demoramos en toda esta

---

<sup>885</sup> *Ibid.*

<sup>886</sup> *Ibid.*

<sup>887</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>888</sup> *Ibid.*

<sup>889</sup> *Ibid.*

<sup>890</sup> *Ibid.*

<sup>891</sup> *Op. cit.*, p. 79.

<sup>892</sup> *Ibid.*

problemática, en la consideración del hombre sobre el resto de los animales, quienes ya vuelven a entrar en escena mediante una nueva denegación que les atribuirá Hobbes. En esta ocasión se trata de una doble exclusión o impotencia relacionada con el lenguaje: el impedimento para la comprensión de nuestro lenguaje por parte de los animales, y en consecuencia la imposibilidad de establecer cualquier tipo de acuerdo con ellos, y la imposibilidad de ser respondidos por Dios, insoslayable traba igualmente para acordar nada con él.

La bestia no comprende nuestro lenguaje, y Dios no podría respondernos, es decir no podría hacernos saber, y por lo tanto, nosotros no podríamos saber de rebote si él acepta o no nuestra convención. En ambos casos, no podría haber intercambio, palabra compartida, pregunta y respuesta, proposición y respuesta, como parece exigirlo cualquier contrato, cualquier convención, cualquier *covenant*.<sup>893</sup>

Para Derrida, en el fondo esta exclusión viene a apuntalar el carácter modernista o antropologista de todo este discurso de la institución de la soberanía y del Estado, reforzando sus profundas estructuras teológicas, una exclusión que a pesar de su aparente asimetría, sería, dentro de esta lógica, “absolutamente simétrica”<sup>894</sup> a la exclusión de Dios.

El texto en el que Hobbes se refiere a esta doble imposibilidad es el siguiente, según cita de Derrida:

(Establecer una convención (o una alianza, *Covenant*) con las bestias brutas es imposible.) Porque, al no comprender nuestro lenguaje (*not understanding our speech*), no comprenden ni aceptan ninguna transferencia de derecho (*translation of Right*: abandono del derecho en provecho del otro), no pueden tampoco transferir un derecho a otra parte –ahora bien, no hay convención sin aceptación mutua (*without mutuall acceptation*).<sup>895</sup>

No está de acuerdo Derrida, sin embargo, con lo categóricamente aseverado por Hobbes, de quien dirá que su proceder más bien es dogmático, al mantener de forma tan tajante y sin ninguna aportación argumental al respecto esta imposibilidad:

... es falso decir que las bestias en general (suponiendo que algo así exista) o las bestias así denominadas brutas (¿qué quiere decir “brutas”?) no comprenden nuestro lenguaje, no responden o no entran dentro de ninguna convención. No me apresuraré a recordar la inteligencia con frecuencia refinada que muchas de las susodichas bestias tienen de nuestro lenguaje, ni siquiera a recordar que aunque, ciertamente, no establecen con los hombres convenciones literales, discursivas, en nuestras lenguas y ante notario, pues bien, *por un lado*,

---

<sup>893</sup> *Op. cit.*, p. 80.

<sup>894</sup> *Op. cit.*, p. 79.

<sup>895</sup> Hobbes, Th.: *Leviatán*, citado por Derrida en *op. cit.*, p. 81.

hay todo tipo de convenciones, es decir, de acuerdos o de desacuerdos adquiridos mediante aprendizaje y experiencia (por lo tanto, no innatos o naturales) entre lo que se denominan animales y hombres.<sup>896</sup>

Pero la estrategia derridiana para rebatir a Hobbes no sólo pasa por atender a los procesos deconstructivos que desmontan las negaciones con las que el discurso dominante se refiere a los animales, no sólo pasa por atribuir sin más a los animales aquello que se les recusa, sino también por cuestionar que eso mismo en el hombre ocurra, se dé, o pueda determinarse de forma pura e inequívoca. Derrida continuará diciendo que “nadie puede pretender (y todavía menos Hobbes) que las convenciones humanas que están en el origen de los estados adquieren siempre, ni siquiera con mucha frecuencia, la forma de contratos literales, discursivos y escritos, con sentimiento mutuo y racional por parte de los sujetos concernidos”<sup>897</sup> Por lo tanto, y es otra de las claves por las cuales la cuestión animal en Derrida adquiere un carácter estratégico, un análisis que tenga en cuenta el cuestionamiento del discurso dominante sobre el animal implicaría una reestructuración de toda la problemática en este discurso de la soberanía y de lo político.

Como recordará Derrida, la recurrencia a esta negación de la capacidad de respuesta del animal por parte de Hobbes, ya analizada en otros filósofos anteriormente en este trabajo, le hará partícipe especial de la filiación cartesiana. Pero justamente también eso es algo que puede predicarse de Dios, el no responder, y por extensión también de la figura del soberano que se inspira en él dentro del armazón de esta teoría política. Dirá Derrida que precisamente esa es “la definición más profunda de la soberanía absoluta, de lo absoluto de la soberanía, de ese carácter absoluto que la absuelve, la desliga de cualquier deber de reciprocidad”<sup>898</sup>. Efectivamente, si algo caracteriza al soberano absoluto es el no responder, el no estar obligado a tal acto, siendo aquel que “tiene siempre el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos”<sup>899</sup>. Se dirá que no hay soberano tan absoluto que no deba dar algún tipo de respuesta, al menos en nuestros sistemas políticos actuales, pero es fácil constatar las evasivas con las que los gobernantes de las monarquías parlamentarias esquivan muchas respuestas de sus actos, tanto más cuanto mayor poder ostentan, alegando razones oscuras como “la razón de Estado”. El soberano, continuará Derrida, “tiene derecho a no responder” al

---

<sup>896</sup> *Ibid.*

<sup>897</sup> *Ibid.*

<sup>898</sup> *Op. cit.*, p. 82.

<sup>899</sup> *Ibid.*



“silencio de esa disimetría”, incluso tiene derecho a “cierta irresponsabilidad”. Quizás este “derecho a no responder” se vea mejor en los pequeños soberanos en los que se traspone este modelo de soberanía hacia abajo. El no responder “porque no me da la gana” hacerlo es un síntoma de que quien no responde tiene cierto poder sobre el que interpela, sea un niño, una mujer, un trabajador, o sea un animal, por ejemplo un perro, del que quepa deducir a través de su comportamiento que espera una respuesta en un determinado contexto. Derrida hablará del matrimonio también, del ámbito de la casa, del *domus*, de la domesticación, a la que se refiere como “una de las convenciones a la vez humanas y animales que doblegan a un ser vivo a la ley de la casa o de la familia, al *oikos* y al *domus*, a la economía doméstica”<sup>900</sup>. Un “porque no me da la gana” que, dentro del ámbito del pequeño soberano, “hombre (*vir, aner*), el esposo o el padre, el jefe de familia virtual, el patriarca, el soberano doméstico”<sup>901</sup> puede ser el prelude de acciones más bestias, entre las que podrían mencionarse el castigo, el maltrato, el despido, el abandono, incluso bestiales, como llegar incluso a trasponer el acto por el cual el soberano manifiesta el poder absoluto, el de disponer de su vida, el de poder aplicar la pena de muerte.

El soberano *como* un Dios, *como* una bestia o *como* la muerte: éstas son todas las sobras de un “como” que quedan en nuestra mesa. Aunque la soberanía fuese (pero no lo creo en absoluto) lo propio del hombre, lo sería *como* ese éxtasis expropiador de la irresponsabilidad, como ese lugar de la no respuesta que se denomina común y dogmáticamente la bestialidad, la divinidad o la muerte.<sup>902</sup>

Una última cuestión surgiría dentro de esta lógica que Derrida trata de deconstruir. Si la bestia no responde, y si en la naturaleza el hombre es un lobo para el hombre, una bestia para el hombre, por lo que el hombre natural bestia no responde; y si los ciudadanos dentro de una lógica de la obediencia absoluta a la que les obliga la convención, están más cerca de que sus acciones que se suponen libres y deliberadas sean reacciones en lugar de respuestas, y si finalmente ni el soberano ni Dios tampoco responden, ¿quién responde aquí entonces?

### **5.6 De la animalización del animal a la animalización del hombre en el humanismo actual**

Ya hemos visto cómo en Hobbes fue necesaria la animalización del animal, mediante diferentes formas de fabulación, para después, desde la consideración interesada de los

---

<sup>900</sup> *Op. cit.*, p. 85.

<sup>901</sup> *Ibid.*

<sup>902</sup> *Op. cit.*, p. 83.

animales, extender dicha concepto al hombre en estado natural. El objetivo no era otro que justificar la necesidad de otro animal fabuloso, un *animal artificial*, el Estado, al servicio del mantenimiento del orden social y de la seguridad de aterrorizados ciudadanos por tantas bestias como les acechan. En el siguiente apartado analizaremos la lectura que Derrida hace de Schmitt, y veremos cómo en el humanismo contemporáneo se produciría una réplica de esa bestialización del hombre.

Derrida señalará cómo desde ciertos espacios de la modernidad se habría empezado a cuestionar y poner en crisis la soberanía del Estado-nación desde una instancia superior: “En nombre del hombre, de la humanidad del hombre, de la dignidad del hombre, por consiguiente de lo propio del hombre”<sup>903</sup>. En este sentido iría la apelación a unos “derechos del hombre” situados por encima de los “derechos del hombre y del ciudadano”, o el uso de conceptos recientes, como el de “crimen contra la humanidad”, “genocidio”, etc., al igual que fundamentaría la reivindicación de la abolición universal de la pena de muerte<sup>904</sup>. En todos estos casos, continuará Derrida, y a pesar de que la soberanía se tiene como lo propio del hombre, “se pone en tela de juicio el principio y la autoridad de la soberanía del estado-nación y se hace en nombre del hombre, del derecho del hombre, de lo propio del hombre”<sup>905</sup>.

Es en nombre de cierto propio del hombre como queda –creo– totalmente por pensar, únicamente *prometido* a un pensamiento que no piensa todavía lo que cree pensar y que la *doxa* acredita con tanta firmeza como ingenuidad, es en nombre de cierto –presunto– propio del hombre, de la humanidad del hombre como se limita, delimita, circunscribe, incluso se hace polvo, se combate, se denuncia la soberanía del Estado–nación.<sup>906</sup>

Un lo propio del hombre que al ampararse en un derecho internacional socavaría la soberanía absoluta del Estado-nación, para remitir en su lugar a otra soberanía, “la soberanía del hombre mismo, del ser hombre del hombre mismo (*ipse, ipsissimus*)”<sup>907</sup>. Con el nuevo concepto de hombre, que encuentra su fundamento en un lo propio del hombre que ya no es el de la soberanía del Estado-nación se superaría, por tanto, el animal artificial hobbesiano, el Leviatán.

---

<sup>903</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>904</sup> Derrida trató por extenso la pena de muerte en un seminario impartido durante los años 1999 a 2001, justo antes de los seminarios sobre la bestia y el soberano. *Séminaire. La peine de mort*. Volume I (1999-2000). Paris, Galilée, 2012 y *Séminaire. La peine de mort*. Volume II (2000-2001). Paris, Galilée, 2015.

<sup>905</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 97.

<sup>906</sup> *Ibid.*

<sup>907</sup> *Op. cit.*, p. 98.

¿Cómo afecta al pensamiento de los animales este cambio? Deberemos analizar si afecta al papel de los animales naturales, de los seres vivos de carne y hueso, especialmente en lo relacionado con la necesidad de encontrar alguna otra prótesis que venga a suplir ese constructo artificioso postulado por Hobbes, y en torno a la cual pueda pivotar ese concepto de hombre de superior potencia política. De igual forma, nos detendremos en analizar cómo paralelamente a la *animalización de los animales* y aprovechando esa gramática, este concepto de hombre, bajo el que por ejemplo se declaran guerras humanitarias, implica la necesidad de *bestializar* a los hombres que son objetivo de las acciones emprendidas al amparo de dicha bandera de lo humanitario.

Vislumbrando el peligro que para el Estado ofrece este nuevo paradigma, recordará Derrida cómo Carl Schmitt precisamente consideraba este sobrepujamiento de lo humanitario un síntoma evidente de pérdida del sentido de lo político, siendo el “responsable de la neutralización moderna de lo político y de la despolitización (*Entpolitisierung*)”<sup>908</sup>. Sin embargo, Schmitt pondrá de manifiesto las verdaderas intenciones que motivarían este aparente cambio de paradigma. En realidad esa despolitización, ese empleo de un nombre apolítico como el de humanidad (cita de Schmitt: “La humanidad en cuanto tal –Die Menschheit *als solche*– no puede hacer la guerra porque carece de enemigo, al menos en este planeta. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo porque el enemigo a su vez no deja de ser un hombre, y ahí no hay ninguna distinción específica”)<sup>909</sup>, sería una estratagema “puesta en marcha por un Estado con ganas de hegemonía, un ardid de lobo, de hombre-lobo, si no de zorro por consiguiente”<sup>910</sup>. La humanidad, por tanto, para Schmitt, “no es más que una palabra”, un “instrumento ideológico particularmente útil para las expansiones imperialistas y, en su forma ética y humanitaria, es un vehículo específico del imperialismo económico”<sup>911</sup>.

Pero además, detrás de ello Schmitt vislumbrará una oculta y perversa intencionalidad, una “terrorífica pretensión”, a saber, “negarle al enemigo su calidad de humano”<sup>912</sup>, lo cual ocurre mediante añagazas como la de enjuiciarlo “*hors la loi y hors l’humanité*” (en francés por el propio Schmitt), y abriendo la puerta con ello a una intensificación, a una *bestialización*

---

<sup>908</sup> *Ibid.*

<sup>909</sup> Schmitt, C.: *El concepto de lo político*. Citado por Derrida en *Ibid.*

<sup>910</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>911</sup> Schmitt, C.: *El concepto de lo político*. Citado por Derrida en *Op. cit.*, p. 99.

<sup>912</sup> *Ibid.*

de *facto* de la guerra, de las propias operaciones militares, “hasta los límites extremos de lo inhumano”<sup>913</sup>. A pesar de lo contradictorio que resulta que se rebaje o se anule la condición de humanos a unos hombres en nombre de la humanidad, esta bestialización es esencial en las guerras que se emprenden en nombre de la humanidad, dado que sus objetivos concretos no pueden ser sino humanos. Paralelamente a las acciones previas a cualquier guerra, como pueda ser el estudio del enemigo, la adquisición del armamento oportuno, el estudio de las tácticas y estrategias militares, ha de desplegarse toda una campaña de desprestigio del enemigo hasta su des-humanización, mediante un proceso de “bestialización” que lo torne a la opinión pública como bestia<sup>914</sup>. Para ello es preciso contar con un arsenal mediático de gran potencia, capaz de polarizar cualquier conflicto con extraordinaria eficacia entre humanos, nosotros, y bestias, ellos. Un juego de fabulaciones, en definitiva.

Derrida subraya y analiza tres aspectos de esta lógica de Schmitt, independientemente de que pueda ser compartida o no. En primer lugar la no-politicidad del concepto “humanidad”, en segundo lugar la, en realidad, hiperpoliticidad interesada encubierta por intereses políticos “de tipo imperialista”, principalmente económicos, y por último la denuncia de Schmitt del terrorismo encubierto bajo esta pretensión, de esta “hipocresía hiperestratégica, hiperpolítica, en esta intensificación astuta de lo político”<sup>915</sup>, que lleva a tratar a hombres como bestias, a des-humanizarlos, y por lo que se convierte a su vez en “inhumano, cruel y bestia”:

Se vuelve bestia, bestial y cruel, mete miedo, hace lo que sea para meter miedo, se dedica a tomar prestados los rasgos del hombre-lobo más espantosos (no olvidemos los lobos) porque pretende ser humano y digno de la dignidad del hombre. Nada sería menos humano que ese imperialismo que, actuando en nombre de los derechos del hombre y de la humanidad del hombre, excluye a los hombres de la humanidad y les impone tratamientos inhumanos. Los trata como bestias.<sup>916</sup>

En cierta medida podemos equiparar a estos hombres, a los que hay que combatir por bestias, a los hombres en estado natural de Hobbes, y si esto es así, en realidad no habríamos abandonado la lógica hobbesiana, y en consecuencia se requeriría un nuevo animal artificial, esta vez supraestatal, una especie de ONU, capaz de domar o eliminar a esos hombres que merecen que se les combata bajo la cobertura de una guerra humanitaria. Y más allá, un poder

---

<sup>913</sup> *Ibid.*

<sup>914</sup> Derrida abordará por extenso toda esta cuestión en *Voyous*. Paris, Galilée, 2003 (Edición en castellano, *Canallas*. Madrid, Trotta, 2005).

<sup>915</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 100.

<sup>916</sup> *Op. cit.*, p. 101.

soberano que fuese el garante de ese nuevo monstruo supraestatal, mucho más fuerte y más animal que el Leviatán.

Derrida no deja de evidenciar cómo a su vez existe cierta hipocresía del discurso de Schmitt, quien no oculta su belicismo y añora los tiempos de guerras buenas, sin olvidar que, en todo caso, alabará a aquellos teóricos de la política que edifican sus discursos partiendo de la originaria e incorregible maldad intrínseca del hombre, maldad que reclama por lo tanto procesos de domesticación, de aplacamiento de lo animal que lleva dentro, y por lo tanto de la potenciación de los dispositivos estatales de amansamiento (educación) y cuidado (vigilancia).

Lo que nos importa destacar en nuestra investigación es cómo en toda esta lógica es primordial que persista una frontera nítida entre el hombre y el animal. Si por una parte refuerza el concepto de lo humano, siendo el contrapunto necesario para contrarrestar la deconstrucción que opera dentro de lo humano en los procesos de bestialización de algunos hombres, por otro lado, mantiene engrasado un pensamiento en base a estructuras conceptuales binarias a las que recurrir en caso de necesidad y que facilitan la trasposición de esta lógica. Una vez que se asume la existencia de una meridiana frontera entre lo humano y lo animal, es más fácil asumir la pureza entre el nosotros y el ellos en general, entre los humanos y aquellos a los que des-humanizamos o “bestializamos”. El “primero somos los humanos” con el que se despachan muchas acciones políticas en aras de una mayor sensibilidad con otros seres vivos, puede transponerse fácilmente en “primero somos los occidentales, los europeos, los de nuestro bando”, pudiendo sustituirse por cualquier territorio.

Con la deconstrucción del discurso de Schmitt, junto al del Estado-nación, Derrida pretenderá desembrozar el terreno para que aflore otra re-politización, otra política por venir más allá de “el animal artificial” y de la “artificiosa bestialización” de algunos hombres. Otro pensamiento de los animales, de las bestias, contribuiría a cuestionar esa lógica que pasa por la homogeneización de unos humanos, de su inclusión en una categoría única con el fin de recusarles la humanidad y prepararlos para un ataque mortífero. Frente a estas “ficciones deshonestas”, Derrida reivindica una repolitización en base a otro concepto de lo político.

Lo que busco sería pues una deconstrucción lenta y diferenciada tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar pues en una des-politización, sino en otra politización, en una repolitización que no caiga en los mismos carriles de la “ficción deshonestas”, sin

desembocar pues en una des-politización sino en otra politización, en una re-politización y, por tanto, en otro concepto de lo político.<sup>917</sup>

Reto difícil, sin duda, y Derrida lo reconocerá, arduo trabajo que conlleva otro ritmo que el de un seminario, “ese ritmo es ante todo el de lo que ocurre en el mundo”<sup>918</sup>, a través de “las crisis, las guerras, los fenómenos del susodicho terrorismo así llamado nacional e internacional, las matanzas declaradas o no, la transformación del mercado mundial y del derecho internacional”<sup>919</sup>, acontecimientos todos ellos que dislocan al concepto clásico de soberanía.

Como movimiento estratégico, propone descartar el enfrentarse de forma directa a *la* soberanía como si fuese una. “No hay LA soberanía ni El soberano. No hay LA bestia y EL soberano”<sup>920</sup>, sino que la soberanía se despliega en múltiples formas, a veces antagónicas, “y siempre se ataca una de ellas en nombre de la otra”<sup>921</sup>, en donde incluye la “soberanía del hombre, del sujeto personal, de su autonomía”<sup>922</sup>. Derrida tiene dificultad en encontrar un contrario a la soberanía, “aunque haya algo distinto a la soberanía”<sup>923</sup>, ni siquiera en política, en donde “la elección no se da entre soberanía y no soberanía, sino entre varias formas de repartos, de particiones, de divisiones”<sup>924</sup> que desgastan a una soberanía que siempre se ha tenido por “indivisible e incondicional”. En todo caso, y aun reconociendo las dificultades del proceso deconstructivo de la soberanía, reconocer esta divisibilidad de la soberanía es “haber comenzado ya a deconstruir un concepto puro de la soberanía que supone la indivisibilidad”<sup>925</sup>.

Recordará que para Schmitt “no hay política, politicidad de lo político sin afirmación de soberanía”<sup>926</sup>, cuya forma de concretarse es el Estado, “la soberanía estatal”, y esta forma pasa por determinar un enemigo, y esa determinación del enemigo “no puede en ningún caso

---

<sup>917</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>918</sup> *Ibid.*

<sup>919</sup> *Ibid.*

<sup>920</sup> *Ibid.*

<sup>921</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>922</sup> *Ibid.*

<sup>923</sup> *Ibid.*

<sup>924</sup> *Ibid.*

<sup>925</sup> *Ibid.*

<sup>926</sup> *Ibid.*

producirse, por definición, en nombre de la humanidad.”<sup>927</sup> Derrida buscará el origen de esta insociabilidad de lo político y de la determinación de un enemigo en la lógica de un juramento:

Una lógica del juramento que convierte la afirmación de soberanía en un performativo, un compromiso, una fe jurada y la guerra declarada contra un enemigo declarado, la soberanía es una ley establecida, una tesis o una prótesis y no algo que se da naturalmente, es la institución juramentada [...], la institución de una ley que nunca hemos encontrado en la naturaleza; pero justamente entonces vuelve la cuestión del vínculo entre ese derecho, esa fuerza de ley y la fuerza sin más, la disposición de una fuerza sin más, de una fuerza que constituye el derecho, de una razón del más fuerte que es o no la mejor;<sup>928</sup>

Elemento artificial, por tanto, que se hace valer por la fuerza, la misma que impone una legislación o que *hace saber* una determinada conceptualización limitante y profundamente interesada de los animales. Si, al examinar lo que desde la metafísica se indicaba sobre los animales, llegamos a pensar que los dogmatismos y prejuicios que de ellos se sostenían estaban relacionados con la distinción y ensalzamiento de lo humano, vemos cómo en el pensamiento político encontramos que esos prejuicios van más encaminados a ensalzar y apuntalar el poder de algunos humanos, aunque puedan encontrarse representados en uno, en el soberano.

### **5.7 El soberano frente a la bestia vencida**

Es preciso leer, en Loisel –nos dice Ellenberger–, la famosa historia de la solemne disección de un elefante en 1681, *ceremonia* que el Rey-Sol se dignó honrar con su presencia: “[...]quizá nunca una disección anatómica fue más *brillante*, sea por lo grande que era el animal, sea por la exactitud que se aportó al examen de sus diferentes partes, sea finalmente por la calidad y el número de asistentes”.<sup>929</sup>

La sala-anfiteatro donde Derrida impartía su seminario resultó ser en su día una sala dedicada a la historia natural, circunstancia de la que se servirá para establecer una comparación entre esta actividad y la que él desempeña en ese momento. “La mesa de autopsia se parece aquí, en las lecciones de anatomía, a una cátedra, como esta mesa, a una tribuna en la que se expone, se disecciona y se analiza la carne [como apuntan los traductores, el juego de palabras francés entre “*chaire*”, cátedra o tribuna, y “*chair*”, carne, se pierde al traducirlo al

---

<sup>927</sup> *Ibid.*

<sup>928</sup> *Op. cit.*, p. 105.

<sup>929</sup> Ellenberger, H. F.: *Médecines de l'âme*. Citado por Derrida en *Op. cit.*, p. 325.

castellano] de un ser vivo que ya no es tal ser vivo, sea bestia o soberano”<sup>930</sup>. La temática de la autopsia es relacionada por Derrida con el “devenir-*que* del *quien*”, con el “devenir-objeto de un ser vivo”, con el “devenir-muerto de un *zôon*”, con su cosificación. La insistencia derridiana en interrogarse acerca de si la bestia y el soberano responden a un qué o a un quién apunta hacia la crítica de un saber que se da por sabido los principios desde los que se construye con demasiada premura. Una contestación “virtual” a esa pregunta sin vacilación contribuiría a un aumento y perfeccionamiento del corpus científico, dirá, “enseñándome, relevándome, desvelándome, instruyéndome por ejemplo y en verdad sobre lo que son la una y el otro”<sup>931</sup>. Pero, efectivamente, su crítica contribuirá a desvelar cómo esa ordenación sapiencial está incardinada en las estructuras de poder más férreas, cuyo quehacer filosófico trata de deconstruir:

Bajo el título de saber, de ciencia o de conciencia, en lo que respecta a “la bestia y el soberano”, se pueden ordenar todos los campos teóricos y ontológicos. La teoría y la ontología son precisamente saberes o ciencias: por ejemplo, en lo que respecta a la soberanía del soberano, a la esencia del soberano, la politología o la ontoteología política, se trata de una *logia*, una lógica, un saber, el discurso supuestamente racional de un saber, en lo que respecta a la animalidad y la bestialidad, la biología o la zoología son también saberes, discursos de saber. La ontología de lo vivo, del ser vivo en general, ya sea regional o general, es un saber teórico, con su logos, su lógica, su orden racional y científico. Y el saber teórico es, al menos en la figura dominante, un ver, un *theôrein* teatral, una mirada puesta sobre un objeto visible, una experiencia ante todo óptica que apunta a tocar con los ojos lo que está a su mano, a punta de escalpelo.<sup>932</sup>

La escena teatral referida podría semejar a la de la “autopsia soberana” aludida en la primera cita de este capítulo, la *brillante* disección anatómica, que relata cómo un elefante de grandes dimensiones fue diseccionado a la vista del mismísimo Luis XIV. Esta puesta en acción, con todo, puede proyectarse, aunque sin tanta solemnidad, a cualquier cotidiano experimento que pueda realizarse en el marco de la investigación de los animales por parte del hombre. Salvando las reales distancias, el resto de elementos pueden observarse sin dificultad.

Derrida apelará a la necesidad de cuestionarse lo que entendemos por “saber”, dado que este sustantivo-verbo es pieza clave en la organización del conjunto de campos teóricos y ontológicos, y sobre todo si es posible un saber absoluto, si hay algo que saber de forma

---

<sup>930</sup> *Op. cit.*, pp. 327-328, y nota a pie de página.

<sup>931</sup> *Op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>932</sup> *Op. cit.*, pp. 328- 329.



absoluta, y por tanto si puede saberse algo absolutamente de esos animales a los que damos por sabidos.

¿y si “la bestia y el soberano” fuese ante todo una incitación, una provocación no sólo para saber, sino para saber de otra forma o por primera vez el saber o, con mayor precisión, para pensar el saber, para determinarlo, también por lo tanto para reconocer y, por consiguiente, para saber sus límites? ¿Qué podría significar saber los límites del saber?<sup>933</sup>

Volvemos por tanto a la cuestión del límite que vamos abordando desde tantos enfoques en este trabajo, y que en todo caso puede formalizarse como cuestión del límite del saber y de si puede o no saberse el límite, y en definitiva lo que está en juego en ello. Si hace mención a estas evidencias “triviales” es principalmente por dos razones. La primera por la necesidad de subrayar y reivindicar cierto paso, el paso que se da al poner en suspensión cualquier seguridad en el saber, máxime cuando se presente como sospechoso de dogma o de dictado soberano, precisamente todo lo que analizamos aquí como sostenido por la filosofía en su (no)pensar los animales:

El paso, el movimiento de un paso que consiste en suspender, con un “quién sabe” (*wer weiss*), y con tantos “quizás” (*vielleicht*), (en suspender) el orden y la autoridad de un saber afianzado en sí mismo, determinado y determinante, y no para hacer apología de la oscuridad, el elogio del no-saber o para caer en alguna propaganda inconveniente a favor del oscurantismo, sino para empezar a pensar el orden del saber, la de-limitación del saber –y que, quizá, ni el pensamiento ni la poesía se reducen sin resto a ese orden del saber, justamente ahí donde la majestad soberana y cierta bestialidad consisten en una sobrepuja superlativa, en un exceso o en una *hubris* del más, del *más que*, de lo más absoluto, que se transporta fuera de la ley para dictar la ley.<sup>934</sup>

El antídoto en el lenguaje, en el pensamiento, es el “quizá” y el “quién sabe”, marcas anunciadoras de haber llegado a cierto límite en el saber y en el pensamiento, a cuyo rebasamiento invitan a dar otro paso para que, yendo más allá de ellos, se posibilite la “venida del acontecimiento”, de lo no sabido por lo tanto, de lo que está esperando, otra posibilidad de saber. Esa figura del saber a la que encerrarán los *quizás* y los *quién sabe*, Derrida la ejemplificará en el yo presente e indivisible, *summun* de la certeza desde los inicios de la modernidad, y que por extensión vendría a cuestionar ese yo presente e indivisible magnánimo que es el soberano.

Todos los “quizás” que se multiplicaban para estimar favorablemente y hacer justicia a la posibilidad del paso y de la venida del acontecimiento, todos los “quién sabe” que liberaban,

---

<sup>933</sup> *Op. cit.*, p. 329.

<sup>934</sup> *Op. cit.*, p. 330.

desbloqueaban, exoneraban, al apostar por ella, la posibilidad de pensar poéticamente el acontecimiento de un *Atemwende* y de una revolución en la revolución, todos esos “quizás” y ese “quién sabe” sin facilidad y sin concesión nos invitaban, sin ordenárnoslo, a cruzar el límite del saber, a cruzar –aunque fuese para saber y para saber el saber– el límite del saber, y sobre todo, de esa figura del saber denominada la certeza afianzada del “*ego cogito*”, de la puntualidad presente e indivisible del *ego cogito* o del presente viviente que pretende escapar, justamente, con su certeza absoluta, al “quizás” y al “quién sabe”.<sup>935</sup>

La segunda razón es en base a un presentimiento y a una sospecha, a saber “que el orden del *saber* nunca es ajeno al del *poder*, ni el del *poder* al del *ver*, al del *querer* y al del *tener*.”<sup>936</sup> El saber, dirá Derrida, es soberano, “pertenece a su esencia querer ser libre y todopoderoso, asegurarse el poder y tenerlo, tener la posesión y el dominio de su objeto”<sup>937</sup>, lo que afecta de lleno al saber sobre los animales.

En la escena anterior, la disección de un elefante ocurrida “*bajo* las órdenes y *ante* los ojos del más grande de los reyes, Su Majestad Luis el Grande”<sup>938</sup>, y por lo demás como en cualquier escena corriente de investigación sobre o que implique animales, “la bestia y el soberano es aquí la bestia como ob-jeto muerto, enorme, pesado cadáver ante la mirada y a disposición del saber absoluto de un monarca absoluto”.<sup>939</sup>

En esta escena Derrida destacará cuatro observaciones que se le imponen sobre otras. En primer lugar, la sensación de asistir a un “cuerpo a cuerpo sorprendente”, entre dos seres enormes a su vez, por un lado un colosal elefante, por el otro el Rey Luis el Grande. Pero, ¿se trata de una pugna entre dos partes homogéneas? “¿Cuerpo a cuerpo entre quién y quién, quién y qué? Entre dos cuerpos muy grandes ante todo, la bestia y el soberano”<sup>940</sup>, “entre dos inmensos seres vivos ante todo: el rey de reyes, el más grande de los reyes, Luis el Grande, y el animal más grande”<sup>941</sup>. Señalará además las similitudes que esta escena comparte con un duelo. Como si la escena hubiese sido precedida de un duelo, entre ambos gigantes, desarrollándose al día siguiente, cuando uno de ellos ha derrotado al otro. Ahí resaltaré “el campo imantado de una atracción narcisista que opuso a los dos grandes seres vivos, uno que

---

<sup>935</sup> *Ibid.*

<sup>936</sup> *Ibid.*

<sup>937</sup> *Op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>938</sup> *Op. cit.*, p. 331.

<sup>939</sup> *Ibid.*

<sup>940</sup> *Op. cit.*, p. 332.

<sup>941</sup> *Ibid.*

sobrevivió y el otro convertido en un objeto cadavérico a disposición del otro”<sup>942</sup>, bajo su total dominio, y después de haber sido procurado por las expediciones por todo el mundo de soldados o mercaderes a su servicio.

En segundo lugar, esta escena del saber “es tan *fenomenal* como el elefante”<sup>943</sup>, “es una bestia, un elefante fenomenal, es decir un objeto que aparece, en su *phainesthai*, a la vista”<sup>944</sup> de los científicos, pero sobre todo a la vista del Rey-Sol, “rey de luz y fuente de luz”, y por lo tanto “condición del aparecer y del saber”, siguiendo el mito de la caverna platónica, y por lo tanto heredero del platonismo, que podría llevarnos hasta la consideración del Rey Sol como rey filósofo, Rey Amigo de la Sabiduría: “Aquí todo está sometido al Rey-Sol, el conocimiento y el ser, y el elefante fenomenal es a la vez sujeto y objeto ante la mirada del rey”<sup>945</sup>. Y yendo más allá, pudiéndolo extender a lo que acontece en realidad entre el hombre y los animales, medios y no fines según Kant, el soberano “conserva, tiene, tiene en su posesión a la inmensa bestia, tiene el inmenso cadáver a su disposición, como un objeto para su poder, para su saber, para su tener y para su ver, y para lo que le venga en gana.”<sup>946</sup>

En tercer lugar “este dispositivo está mediatizado por las instituciones”<sup>947</sup>, representadas aquí por la Academia de las Ciencias, la cual es creada a su vez por el poder, en este caso un monarca soberano, y “al cual permanece muy dócilmente sometida”. “Pensamos en ese *elefenomenoelefante* que ya no los miraba pero que podría haberlos visto, visto con sus ojos al rey viéndolo en su autopsia, la suya.”<sup>948</sup>

Por último, “la estructura de ese dispositivo de saber-poder, de poder-saber, de saber-ver y de poder-ver soberano no es, en el fondo, revolucionada por la Revolución Francesa.”<sup>949</sup> Ocurre un cambio de soberano, pero manteniendo la misma estructura fundamental, “se destruyen los muros pero no se deconstruye el modelo arquitectural”<sup>950</sup>. Según la cita recuperada por Derrida de un informe emitido durante la Revolución, “una casa de fieras. Al estilo de la que los Príncipes y los Reyes tienen costumbre mantener, no es sino una imitación costosa e inútil del lujo asiático; pero pensamos que una casa de fieras sin lujo puede ser

---

<sup>942</sup> *Ibid.*

<sup>943</sup> *Ibid.*

<sup>944</sup> *Ibid.*

<sup>945</sup> *Ibid.*

<sup>946</sup> *Ibid.*

<sup>947</sup> *Op. cit.*, p. 333.

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> *Ibid.*

<sup>950</sup> *Ibid.*

extremadamente útil para la historia natural, la fisiología y la economía”.<sup>951</sup> La versión de la Revolución triunfante no incluyó mejoras para los animales. Precisamente acalló aquellas voces como la de Olimpe de Gouges, ilustrada feminista, autora de *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, que a la causa feminista y de la liberación de los negros de la esclavitud unió la de los animales, y cuyo alegato dirigido al hombre en nombre del sexo femenino bien podría hacerse extensivo a todos los que caen del lado de los dominados, incluidos los animales:

Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta, al menos no le quitarás ese derecho. Dime. ¿Quién te ha dado el soberano poder de oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿tus talentos? Observa al creador en su sabiduría; recorre la naturaleza en toda su grandeza a la cual pareces querer acercarte y dame, si te atreves, el ejemplo de ese dominio tiránico. Remóntate a los animales, consulta sus elementos, estudia los vegetales, echa finalmente una mirada a todas las modificaciones de la materia organizada; y ríndete a la evidencia cuando te ofrezco los medios; busca, indaga y distingue si puedes, los sexos en la administración de la naturaleza. Por todas partes los encontrarás unidos, por todas partes cooperan en conjunto armonioso para esta obra maestra inmortal.

Sólo el hombre se fabricó la chapuza de un principio de esta excepción. Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de las luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas.<sup>952</sup>

De Gouges fue guillotizada el 3 de noviembre de 1793 y, como indica Alicia Puleo, “su trágico final es un símbolo de la suerte corrida por el movimiento feminista surgido de la Revolución francesa y de sus ideales de igualdad y libertad”<sup>953</sup>. Según anota esta pensadora, ese mismo año se prohibieron los clubes y sociedades populares de mujeres.

Cabría indicar que, a pesar de las buenas intenciones de Olympe de Gouges, su estrategia pasaba por reproducir con exactitud algunos de los puntos problemáticos que aquí seguimos, como el fundamento del modelo de soberanía, común del antiguo régimen y en la triunfante revolución, y aunque es encomiable la mirada con la que se dirige a la naturaleza, viendo cooperación donde antes se veía guerra cruel, y en ese sentido totalmente opuesta a la de Hobbes, sin embargo no parece que esté exenta de cierta fabulación. De igual modo, las cuestiones más problemáticas de una declaración del hombre son reproducidas en una declaración de la mujer, como por lo demás se reproducen en cualquier declaración de los animales, como tendremos ocasión de analizar en la siguiente y última parte de este trabajo.

---

<sup>951</sup> *Op. cit.*, pp. 333–334.

<sup>952</sup> Puleo A. (ed.): *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 154-155.

<sup>953</sup> *Op. cit.*, p. 154

### 5.8 Deconstruir la soberanía para otra relación con los animales

Lo que pondrá de manifiesto Derrida y que aquí nos interesa especialmente es que respecto a la problemática que abordamos de otro pensamiento de los animales, quizá con un cambio de la residencia de la soberanía desde el soberano absoluto al pueblo, no se produciría ningún cambio sustancial respecto al rol que juegan los otros animales, por lo que cabe sospechar sin forzarlo que ciertas jerarquías de dominio simplemente mutan, pero no desaparecen. Derrida se extenderá en la alusión a la economía, a las leyes de la casa, en esta cita:

En esta reforma del zoo, del parque zoológico y de lo zoológico en general, sin hablar de los circos y de las casas privadas, la *oikonomia*, pues, ya que las preocupaciones ecológicas y económicas pasarán por un saber-hacer que consiste en proporcionar una casa, un hábitat a las bestias mediante un proceso que oscila, a veces con el fin de hacinarlos simultáneamente, entre la domesticación (por consiguiente, la adecuación a las leyes de la casa familiar, *domus*, de la casa del señor, *dominus*, o de la señora de la casa –*domus*, *heim*, *home*, de la domesticidad), la doma, el amaestramiento, la cría, otras tantas modalidades del poder señor y soberano, del poder y del saber, del saber poder, del saber para ver y del ver para saber y para poder, del tener de la posesión, de la apropiación y de la propiedad de las bestias (mediante la captura, la caza, la cría, el comercio, el encierro), siendo así la *oikonomia* la condición general de esta *ipseidad* como dominio soberano sobre la bestia, es esta única y misma experiencia que concatena, con la bestia, el poder, el saber, el ver y el tener.<sup>954</sup>

La proporción de un espacio, de una casa, de las condiciones para que se dé la domesticación, a través de sus diferentes figuras y mecanismos por los que se ejecuta, pero siempre relacionados con el saber con su apropiación, con su dominio, Derrida lo relaciona con la economía, con la instauración de unas leyes en la casa que posibilitan y refuerzan su poder, su ipseidad, su saberse a sí mismo, por tanto, la fabulación de sí, por lo que concluirá que “ los campos del saber que debían beneficiarse así de esta nueva institución iban pues mucho más allá de la zoología en sentido estricto”<sup>955</sup>.

El montaje de toda esta escena de anatomía, por tanto, no sólo se realizaba por un interés en las bestias en sí. Además, por otra parte, y por ceñirnos al plano anatómico, era evidente que un gran aliciente residía en el análisis de su parecido con los hombres, se trataba de alcanzar un saber comparativo que esclareciese las analogías entre la anatomía o la

---

<sup>954</sup> Derrida, J.: *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, ed. cit., p. 334.

<sup>955</sup> *Ibid.*

fisiología humanas y animales, en definitiva una “antropozoología”. Derrida aludirá a su experiencia como estudiante de etnología, donde cursó una asignatura cuyo título era “antropología zoológica”, la cual versaba sobre las analogías y las diferencias entre los “monos antropoides y los hombres”. Aprovechando esta comparativa, se adentrará en la comparación entre el cuerpo de la bestia y el cuerpo del soberano:

En primer lugar y al menos, en el análisis de lo que pone así frente a frente a un ser animal, un *zôon* en adelante sin vida pero que habrá estado vivo, a saber, el cadáver sometido y acostado, expuesto, mal cortado, explorado de uno de los más grandes si no el más grande animal más grande del mundo y, frente a él, sin duda un poco por encima de él, el cuerpo vivo de un vivo rey que se considera el más grande del mundo; digo bien el cuerpo vivo de un rey pero también el cuerpo mortal de un rey que dispone de otro cuerpo, de ese doble cuerpo.<sup>956</sup>

Derrida atenderá a estos dos cuerpos del rey, tanto el “terrenal y mortal”, como el “celestial, sublime y eterno”, recordando las teorías del derecho eclesiástico según las cuales habría dos personas, luego dos cuerpos, en la persona del soberano, la persona personal y la persona ideal, las cuales están juntas en vida para disociarse tras el momento del deceso. Por lo tanto, presente en persona, pero en su doble persona, “como *persona personalis* y como *persona idealis*, con su dignidad pero también con su majestad”<sup>957</sup>. Esta doble personalidad es característica de la soberanía. El objetivo es deconstruir esa figura soberana de lo Uno, e insistir en su existencia terrenal, con sus características de ser vivo animal y su mortalidad, propósito en el que le será útil el recordatorio de la obra de Louis Marin, *Lectures traversières*, acerca de las intimidades del rey Luis XIV, en concreto le interesará lo relacionado con lo que le acaece a su cuerpo:

[...] los médicos del rey se afanaban en torno a su cuerpo enfermo, a su *persona personalis*, a su persona mortal y amenazada, acechando todos los síntomas estudiando cada día sus excrementos, sus sudores, sus líquidos orgánicos, manteniendo incluso un diario que todavía se puede consultar y que se titula *Journal de la santé de Roi Louis XIV de l'année 1647 à l'année 1711*. [...] Los médicos del rey atendían el cuerpo del rey como dos cuerpos a la vez. Atendían a la vez el cuerpo del rey como el cuerpo de un Dios respetado, admirado, venerado, temido, omnipotente y omnisciente, y el cuerpo objetivo, objetivado, fríamente observado, inspeccionado, de un animal con reacciones irresponsables.<sup>958</sup>

El rey es observado como si de un animal se tratase, un animal sobre el que se estuviese llevando a cabo una profunda investigación, y nos recuerda su más absoluta corporalidad, su

---

<sup>956</sup> *Op. cit.*, p. 336.

<sup>957</sup> *Op. cit.*, p. 337.

<sup>958</sup> *Op. cit.*, p. 338.

pertenencia al mundo de los animales tanto por las formas como por el fondo de lo que se estudia, a través de las informaciones sobre “excrementos, sus sudores, sus líquidos orgánicos”, restos todos ellos inocultables, huellas que no se pueden borrar, escritura directa del cuerpo, emisarios de la espectralidad más absolutamente animal. Pero además las descripciones profusas y minuciosas del rey en su cotidianeidad más íntima e inconfesada, incluso en sus fases de dormición, sirven para hender la omnisciencia soberana, ya que al menos puede confirmarse que en esos precisos momentos, mientras el rey dormía, “ya no podría ver que sus propios médicos lo veían”, y sirve para contrarrestar tantas y tantas actuaciones encaminadas a ensalzar esa capacidad premonitoria respecto al saber que el soberano atesora.

Y yo diría, a título de “la bestia y el soberano”, que la ceremonia de la disección del elefante, de la inmensa bestia anónima, ese acto que Loisel llama “ceremonia”, es una representación; está destinada, al mostrar al elefante y los sujetos sabios del rey, a los médicos, los anatomistas, los académicos, está destinada también a mostrar al rey en un cuadro, pero asimismo a enriquecer el archivo de un relato sobre el cuerpo y las acciones, y los destellos o el destello del Rey-Sol.<sup>959</sup>

Este cuadro del Rey Sol, este “espectáculo delicioso” como lo denominaba su historiógrafo oficial Pellisson, quien pretendía transmitir al lector la sensación de que el espectáculo “se desarrollase desde el punto de vista del saber absoluto, como si el lector supiese de antemano lo que iba a pasar, puesto que el rey lo sabe todo de antemano”<sup>960</sup>, servirá a Derrida para rescatar la figura de la marioneta, “en cuanto hay saber absoluto, todo se desarrolla como si fuese conocido de antemano”, por lo que podría decirse que de manera cuasiprogramada, o providencialmente prescrita, “y en cuanto se da semejante previsión providencial, todo se mueve como mecánicamente, todo se desarrolla de la misma manera que uno tira de o sujeta con la mano un hilo, esto es, una marioneta”<sup>961</sup>. La cita de Marin que lo recoge, junto a la pretensión de que fuese el lector el que ilusoriamente pensase que era él quien disponía del poder de mover los hilos de esa marioneta, es la siguiente:

Todo ocurre *como si* el espectador-lector moviese a su vez los hilos del maniquí – marioneta que el narrador le ha proporcionado, *como si* presidiese el destino histórico de los personajes, como si realizase soberana y necesariamente las casualidades y las contingencias de sus acciones, *como si*, a semejanza de los dioses platónicos, moviese los hilos de los maniqués

---

<sup>959</sup> *Op. cit.*, p. 339.

<sup>960</sup> *Ibid.*

<sup>961</sup> *Ibid.*

del relato y, a cada gesto de la marioneta, descubriese –divina sorpresa de la contingencia– el efecto propio de su gesto. (Los “como si” subrayados por Derrida.)<sup>962</sup>

El aspecto importante al que nos remite Derrida es a intentar ver ese relato como formando parte estructural de la soberanía, constituyendo “su estructura constitutiva, su esencia dinámica o enérgica, su fuerza, su *dinamis*, incluso su dinastía”<sup>963</sup>. Como si se anticipase la ilusión democrática que sucedería a la monarquía absoluta, el cambio de soberanía desde el soberano al pueblo, en donde todo ocurre como si realmente fuesen los votantes, soberanos absolutos en sí mismos, quienes mediante su voto cada ciertos años dirigiesen los destinos del Estado hasta en su último detalle.

El lector, el espectador de esta “historia del rey” tiene la ilusión de saberlo todo de antemano, de compartir el saber absoluto con el rey y de producir a su vez la historia que le cuentan. Participa de la soberanía, de una soberanía que comparte o toma prestada. Es también lo que Marin denomina con regularidad la trampa, el relato trampa, que también es –diría yo– la trampa misma de la soberanía, de la soberanía compartida y, más tarde, será la trampa del traspaso de la soberanía del monarca a la de la nación o del pueblo.<sup>964</sup>

Será interesante analizar la comparación en estas puestas en escena tan teatrales de la soberanía, tanto en el ejercicio de su poder soberano, como en el del traspaso, de cierta semiótica o sintomatología de la aparición de la sangre, líquido que por lo demás compartimos con muchos animales, entre ellos el elefante, y que puede ser un “lo propio de ciertos animales” entre los que nos encontraríamos, de todos los cuales puede decirse que en el momento de su deceso, especialmente si es provocado por una inmensa violencia, puede llegar a correr con gran aparatosisidad:

El proceso del rey y su decapitación serían –en mi opinión o en opinión de una de las lecturas que a mí me gustaría proponer– uno de esos traspasos de soberanía, un traspaso a la vez ficcional, narrativo, teatral, representacional, performativo, lo cual no le impide por lo tanto ser terriblemente efectivo y sangriento. En todos esos desarrollos de representación ceremonial y de culto teatral, en todos esos simulacros, la sangre no corre menos, no menos cruelmente ni menos irreversiblemente, tanto la sangre del elefante como la sangre del monarca absoluto. La bestia y el soberano sangran, incluso las marionetas sangran.<sup>965</sup>

No hay revolución política si no va acompañada de revolución poética, sino todo lo más un mero traspaso de soberanía, nos dirá Derrida. Pero más que de la soberanía misma, la

---

<sup>962</sup> *Op. cit.*, p. 340.

<sup>963</sup> *Ibid.*

<sup>964</sup> *Op. cit.*, p. 341.

<sup>965</sup> *Ibid.*



cual como hemos visto es improbable que pueda existir de forma pura (tanto en el Rey Luis el Grande, que era visto sin ver mientras dormía por las necesidades de su cuerpo terrenal o persona personal, como por extrapolación al hombre en general, el cual tampoco ejerce soberanía pura sobre el resto de los animales ni puede ocultarse que él mismo es un animal), se trata más bien de un “exceso hiperbólico más allá de todo”<sup>966</sup> y por lo tanto quizá no sea nada, o a lo más una ficción, un simulacro, un teatro.

Más entonces que de la soberanía misma, Derrida plantea que la atención recaiga en otros conceptos o palabras que se ponen en juego alrededor o continuamente la median, palabras como “traspaso, traducción, transición, tradición, herencia, distribución económica, etc.”<sup>967</sup>. Al abordar cualquier cuestionamiento de la soberanía, entonces, más que soberanía o no-soberanía, lo realmente interesante es analizar “las modalidades del traspaso y de la división de la soberanía así llamada indivisible – llamada y supuestamente indivisible, pero que siempre es divisible”<sup>968</sup>, y por tanto, podríamos sugerir, el diseño de estructuras que articulen esa soberanía de *facto* fraccionada para que puedan concretar la práctica política.

### **5.9 Interiorización del límite abisal**

La autopsia al animal se mundializó con la Revolución Francesa, y como hemos visto es heredera directa del modelo teológico-político anterior, con una incidencia evidente en la consideración ontológica de los animales.

[...] la inspección objetivante de un saber que precisamente inspecciona, ve, mira el aspecto de un *zôon* cuya vida y fuerza han sido neutralizadas bien por la muerte, bien por la cautividad, bien simplemente por la objetivación que expone ahí delante, a mano, ante la mirada y des-vitaliza mediante la simple objetivación, una objetivación sabia al servicio de una sociedad sabia, ciertamente, pero de una sociedad para la que, entre el ver autopsico del saber teórico y el ver autopsico del espectáculo teatral, entre lo teórico y lo teatral, entre la inspección y el espectáculo, el paso y el traspaso son siempre más que tentadores, en verdad organizados e institucionalizados, de ahí los otros dos sentidos de autopsia: el de la relación necrósica con el cadáver y el de la participación con el poder divino.<sup>969</sup>

La palabra empleada por Derrida para dar cuenta de esta analogía entre los dos regímenes es la de “curiosidad”. Con ella pretende formalizar el “campo de analogía que reúne

---

<sup>966</sup> *Op. cit.*, p. 342

<sup>967</sup> *Ibid.*

<sup>968</sup> *Ibid.*

<sup>969</sup> *Op. cit.*, p. 348.

a la bestia y al loco”, otro ser vivo al margen, quienes se convierten en “curiosidades”, en todos los sentidos de esta palabra, “para la curiosidad ‘solícita y compulsiva’” de “aquellos que están fuera y se acercan a ellos a cierta distancia para observarlos o inspeccionarlos soberanamente desde fuera, tras haberlos encerrado”, después de haber sido sometidos a un proceso de descontextualización.

Lo que llama la atención, en el siglo XIX, en la institución de estos parques zoológicos y que los vuelve comparables hasta cierto punto, punto que hay que determinar, con los hospitales psiquiátricos es que el encierro que les es común, el nuevo sistema de límites territoriales y de fronteras infranqueables no eran incompatibles con un aparente acondicionamiento –así lo denominaré– de la casa de fieras, con cierto progreso ecológico, con la economía de una cierta ecología, con un ecosistema que no dejaba de entrañar cierto mejor-estar tanto para los animales como para los enfermos mentales.<sup>970</sup>

A donde pretende llegar Derrida al hablar de “economía de una cierta ecología” es a sostener que con ello se contribuyó al desarrollo de una economía en el sentido capitalista, “fuente de ingresos para comerciantes que practicaban la mundialización del mercado antes de tiempo y con dos siglos de anticipación”<sup>971</sup>. Cazadores bienintencionados y cultos, como Hagenbeck y su hijo Carl, que vincularon y se sirvieron de los procesos colonizadores para dar caza a nuevos especímenes de animales salvajes y dotar con ellos estas nuevas instituciones conocidas como zoológicos, contribuyeron a expandir la idea de una proximidad entre el concepto de encierro y el de cuidado.

De lo que aquí estamos hablando es, en efecto, del concepto de cuidado, de cura, de custodia, de cura y de la cuestión de saber si se puede rodear de cuidados, como suele decirse, sin rodear de límites reapropiadores. Inventar límites, instalar límites, he aquí el arte del que hablamos. Y se trata a la vez de un arte de cuidar y de encerrar. Entre la bestia y el soberano, la única cuestión es la de los límites y la de saber si un límite es divisible o indivisible. Porque saber instalar un límite es a la vez un arte y una técnica, quizá la *technê* misma.<sup>972</sup>

Toda esta cuestión del límite resulta que generó sus buenas discusiones, e incentivó el desarrollo de innovaciones para desde lo teórico plasmarlo en la práctica. En concreto, los Hagenbeck idearon conjuntamente con un arquitecto y escultor suizo, Urs Eggenschwyler, el grandioso zoológico de Hamburgo, cuya peculiaridad resaltada por Derrida tiene que ver con la teorización a propósito de los límites que mantenían a los animales encerrados.

---

<sup>970</sup> *Op. cit.*, p. 349.

<sup>971</sup> *Ibid.*

<sup>972</sup> *Op. cit.*, pp. 349-350.

Como de lo que se trata siempre es de limitar aquí la libertad de desplazamiento de esos seres vivos, la estrategia del parque de Hamburgo consistía en transformar la forma y estructura de lo visible, lo fenoménico, la fenomenalidad de esos límites para tornarlos casi inaparentes, dejando así a los animales cautivos la ilusión de la autonomía de movimiento: estos nuevos límites ya no son entonces rejas metálicas e irrompibles (rejas que ya limitaban el movimiento al tiempo que dejaban ver los dos lados, la reja no era pues un límite absoluto e indivisible), sino profundas fosas que ya no se presentan como cercados, precisamente, sino como fosas que desaparecen al irse horadando, que sólo se forman y aparecen en hueco, en resumidas cuentas, que se convierten en límites negativizados, en huecos, *in absentia*, por así decirlo, más infranqueables todavía que las rejas pero tan invisibles como un límite interiorizado y libremente consentido, como si esos pobres animales cautivos y mudos hubieran dado su consentimiento que nunca dieron a una violencia más segura de sí misma que nunca, a lo que denominaré la violencia represiva de rictus liberal, idealista y espiritualista.<sup>973</sup>

Parece que se recurre a un intento de borradura del límite para camuflar su poder limitante, hasta el punto de formar la ilusión, tanto a un lado como al otro, del lado de las bestias, y del lado de los soberanos, de que no existe, cuando en el fondo se naturaliza e interioriza precisamente por y para su reforzamiento. Fosa abisal que merodeamos en este trabajo, y que se nos muestra incluso como benevolente por parte de quienes obtienen su beneficio con ella, fosa abisal interiorizada a ambos lados y que podría servir para pensar a los seres vivos en base a si son capaces de interiorizar esa fosa o no, con el probable resultado de que la mayoría de los seres vivos de un lado y de otro de la fosa del zoo de Hamburgo pudiesen encuadrarse en el mismo grupo.

Al respecto Derrida llamará la atención sobre la interpretación de Ellenberger, quien dijo de Hagenbeck que fue un hombre de negocios hábil, pero sobre todo un “gran conocedor de la psicología animal y fundador de una escuela de domadores”<sup>974</sup>, innovador y pionero que fue seguido por muchos zoológicos con un apreciable resultado a juicio de Ellenberger: “una mejora de la condición biológica de los animales”<sup>975</sup>, que incluso, diría, permitió que muchas especies que no se habían reproducido en cautividad logaran hacerlo. Cuestión ésta del control de la reproducción, indicará Derrida, que distinguiría significativamente a los zoológicos de los manicomios, en los cuales no estaría permitida la reproducción en absoluto. Mientras que en el zoo la reproducción es un éxito de la propia institución, especialmente en lo crematístico, pues se trata de un paso más allá en la explotación de los animales salvajes (además del prestigio para el zoológico que puede redundar en una mayor afluencia de público, los nuevos individuos pueden venderse o intercambiarse), en el manicomio sería un fracaso, puesto que,

---

<sup>973</sup> *Ibid.*

<sup>974</sup> *Ibid.*

<sup>975</sup> *Ibid.*

aparte de otras razones que pueden aducirse que no sean las económicas, al menos no redundan en ningún interés pecuniario, sino al contrario.

### 5.10 Cuestión de trato

Tratar, tratamiento: propongo privilegiar este léxico del tratamiento porque lo encuentro bastante apropiado, aquí, precisamente a causa de su equívoco, apropiado *a causa* de su equívoco, por consiguiente de cierta im-propiedad esencial, de cierta ambigüedad constitutiva en una experiencia del tratamiento, incluso de la trata (y la trata de blancas obedece a una lógica análoga), del tratamiento, del trato o de la trata sin contrato que consiste justamente en una extraña y equívoca ecología que consiste en expropiar al otro, en apropiarse de él privándolo de lo que se supone que le es propio, su propio lugar, su propio hábitat, su *oikos*. Y su tiempo, diría Celan. Porque aquí, en esta *technê* de los límites, se trata tanto del tiempo como del espacio. También cierta *Unheimlichkeit* de ese tratamiento del hábitat del otro –incluso del concepto de tratamiento en general– es eso.<sup>976</sup>

Otro pensamiento de los animales debe ir encaminándose a posibilitar aperturas para otro trato con los animales, otro *seguir con* ellos. Y una de las primeras propuestas derridianas será la de analizar el propio concepto de trato/tratamiento, el cual no está libre de sospechas, por cuanto implica una unidireccionalidad desde el poder, el tratante o el tratador, hacia *el* tratado.

El poder trata a las bestias y los enfermos mentales; y, de todas formas, el tratamiento, cualquiera que sean sus objetivos, sean reconocidos o no, sean beneficiosos o perjudiciales, les siga o no el efecto que se busca o que se alega, de todas formas, el tratamiento consiste en encerrar, en privar de libertad de movimiento, es decir de libertad a secas, por lo tanto de poder, por lo tanto, de poder ver, saber, tener más allá de ciertos límites, por lo tanto, de soberanía.<sup>977</sup>

No hay tratamiento sin límites, vendrá a decir Derrida, sin limitación, sin encierro, y por tanto sin ejercer un dominio, independientemente de la intención que se tenga. En cierta medida tratamiento podría ser otra forma de referirse al cualquier proceso de conceptualización, y yendo más allá, de filosofía. En este trabajo estamos abordando el tratamiento que la filosofía ha dispensado a los animales, y siempre es un riesgo el tener que realizarlo bajo unos límites temporales y espaciales, y no ser del todo justos con el trato que hemos dado a su vez a la filosofía y a los autores analizados.

---

<sup>976</sup> *Op. cit.*, p. 351.

<sup>977</sup> *Op. cit.*, p. 352.

Encerrando dentro de los límites idealizados, que se han vuelto en todo caso menos visibles y tienden a volverse casi interiores, por medio de una de esas fábulas que analizamos desde el principio y que constituyen tanto el elemento de la fuerza, del poder, de la violencia como de la mentira, esa cultura de la curiosidad, pues tenía también la ambición o la pretensión de tratar, de curar, de cuidar (cura) mucho de lo que encerraba, objetivaba y cultivaba con fines de enriquecimiento y de curiosidad.<sup>978</sup>

A propósito de este encierro, del cercamiento común a instituciones como los jardines zoológicos y los hospitales psiquiátricos, y de su relación con la libertad, con la limitación de la libertad de movimiento, por lo tanto de soberanía, será necesario insistir, dirá Derrida, en la “terrible lógica” que acompaña a todo esto, e intentará acercarnos a la misma, a su “extrema tensión” a través del *double bind*, con el que pretende subrayar su centralidad en el campo de la responsabilidad y de la política.

Utilizo sin facilidad y a propósito la palabra inglesa *double bind* porque la contradicción o la tensión que voy a recordar concierne justamente y no sólo a un doble vínculo, una doble injunción, sino a una duplicidad en el concepto mismo de vínculo, de obligación, de *bind*, de *bond* –lazo) de ligamento, de ligadura más o menos estricta, de estrictura más que de estructura, de esa estrictura que viene justamente a limitar la libertad con la soberanía o la soberanía con la libertad.<sup>979</sup>

El propósito es poner de manifiesto y pensar la indisociabilidad entre los conceptos de soberanía y de libertad, aspecto que reclama extrema atención en el ejercicio de deconstrucción de la soberanía que se está llevando a cabo, y al que sin duda esta indisociabilidad viene a complicar. Efectivamente, una crítica de las políticas de cercamiento no puede concebirse si no es en nombre de la libertad y de la soberanía, de un “yo puedo” ilimitado –omnipotencia–, sobre los seres vivos a los que van dirigidas. “La jugada, por consiguiente, es muy difícil”<sup>980</sup>, porque la cuestión que surge y lo que está en juego es si debe militar a favor de una libertad de desplazamiento sin límite, y por tanto sin ley, la cual podría reivindicarse para “cualquier ser vivo, humano o no, normal o no, ciudadano o no, terrorista virtual o no”<sup>981</sup>. El *double bind*, por lo tanto, exige que la deconstrucción de “cierta ontoteología política de la soberanía” se realice “sin volver a poner en cuestión cierto pensamiento de la libertad” que es en nombre del cual “se pone esta deconstrucción en marcha”.

---

<sup>978</sup> *Ibid.*

<sup>979</sup> *Ibid.*

<sup>980</sup> *Op. cit.*, p. 353.

<sup>981</sup> *Ibid.*

Para Derrida no puede hacerse sin recurrir al despliegue de “un pensamiento radicalmente otro de la libertad”<sup>982</sup>, por un lado una libertad “que se vincula, que esté vinculada heteronómica y precisamente a las injunciones de este *double bind*”, y por otro lado a la “entereza *responsable* de esta terrible evidencia”: la necesidad de plantearse que la disquisición no radique en la restricción de elección o bien entre una soberanía indivisible (por tanto pura, ideal), o bien su negación (una no-soberanía indivisible), sino “entre varias divisiones, distribuciones, economías de una soberanía divisible”<sup>983</sup>. En otra dimensión, el *double bind* implicaría el pensamiento de una incondicionalidad sin soberanía indivisible, de lo cual subrayará su aporía por cuanto la soberanía que trata de deconstruir es esencialmente indivisible, y con ello “absoluta e incondicional”. Esta aporía, por lo tanto, exige estar siempre en tensión al abordar el discurso de lo político, de la soberanía y de la libertad.

---

<sup>982</sup> *Ibid.*

<sup>983</sup> *Op. cit.*, pp. 353-354.

## Capítulo 6 : Animaladas de soberano. Violencias contra el animal que estoy si(gui)endo

Pues hay que decirlo a gritos, en el momento en el que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. [...]. (Y, provisionalmente pero a disgusto, tendremos que dejar aquí de lado la cuestión, sin embargo indisociable, de lo que está sucediendo con la llamada vida “animal”, la vida y la existencia de los “animales” en esta historia. Esta cuestión ha sido siempre seria, pero se volverá masivamente ineluctable).<sup>984</sup>

Uno de las principales razones por las que Derrida ha manifestado una especial sensibilidad por la cuestión animal es por su comprometida actitud hacia los más desfavorecidos, hacia los débiles, los olvidados, los excluidos, los explotados, entre los que sin duda los otros animales pueden encontrarse. Si bien en ocasiones se acusa a los movimientos animalistas de anteponer la mejora de las condiciones de vida de los otros animales antes que las de los seres humanos, puede verse cómo no son incompatibles y pueden ser objeto de un análisis y práctica política compartida, cuando no ver que ambas situaciones de exclusión y explotación, las de algunos humanos y las de algunos animales, responden a las mismas lógicas. Ante la denuncia de la difícil situación en la que viven cientos de millones de humanos, Derrida no obstante no quiere dejar de llamar la atención también sobre esos otros seres vivos, los animales.

Pero centrándonos en los animales, Derrida insistirá en la circunstancia de que paralelamente a la consolidación del abismo entre el hombre y los animales, y gracias a la complicidad de una técnica al servicio de la intensificación del dominio de la naturaleza, habría acontecido un cambio sustancial en las formas con las que el hombre se relaciona con los otros animales. Esta situación la habrá denunciado de forma más explícita en una de sus conversaciones con Élisabeth Roudinesco, que lleva por título “Violencias contra los animales” y está recogida en *Y mañana, qué...*, pero pueden encontrarse dichas denuncias también en los textos de *El animal que luego estoy si(gui)endo* y en los seminarios de *La Bestia y el soberano*:

---

<sup>984</sup> Derrida, J.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, ed. cit., p. 99

Por un lado, aunque desde siempre se haya ejercido una gran violencia contra los animales –ya se encuentran huellas en textos bíblicos que estudié más allá de este punto de vista–, yo intento mostrar la especificidad moderna de esta violencia, y el axioma –o el síntoma– “filosófico” del discurso que la sostiene e intenta legitimarla.<sup>985</sup>

El título de esta parte del trabajo pretende abrir a la reflexión hacia la paradójica circunstancia de que, tal y como se entiende la expresión, sólo el hombre puede cometer “animaladas o bestialidades”, sin que pueda atribuirse con sentido esta acción a los animales. En caso de hacerlo, nos dirá Derrida, no será sino como “una proyección antropomórfica de lo que queda reservado al hombre”<sup>986</sup>, lo que nos lleva a sospechar que de tener que investigar o decantarnos por algún tipo de esencialidad en el hombre, por algún “lo propio del hombre”, ésta podría comenzar a manifestársenos no muy lejos de aquí, “como la única garantía finalmente y el único riesgo”.

### ***6.1 Sometimiento general de la naturaleza: padecimiento del nombre***

¿Quién nació el primero antes que los nombres? ¿Quién ha visto venir al otro en esos lugares hace tanto tiempo? ¿Quién habrá sido el primer ocupante y, por lo tanto, el amo? ¿El sujeto? ¿Quién sigue siendo el déspota desde hace tanto tiempo?<sup>987</sup>

Como ya hemos analizado en esta tesis, según consta en el imaginario mitológico y religioso occidental, los hombres recibieron el encargo bíblico de denominar y dominar a los animales, y ambos gestos parece que están muy ligados como analizaremos a continuación. Pero por si no fuera suficiente violencia el suponerlos d(en)ominados con sus respectivos nombres, la filosofía finalmente ha hecho abstracción de esa variedad de animales para reducirlo todo a “el animal”, según Derrida, “una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle a otro ser vivo”.

En sustitución él se referirá en ocasiones a eso que ellos llaman “el animal” con la palabra *animot*, traducido por C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel al castellano por *animote*, un indecible que pretende hacernos pensar por un lado la disolución de la idea de la

---

<sup>985</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 75.

<sup>986</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 58.

<sup>987</sup> *Op. cit.*, p. 34.



existencia de algo así como “el Animal” en singular general, y separado del hombre sin ambages, reconociendo el hecho de que existen “seres vivos” cuya diversidad no permite que sean reducidos a “una sola figura de la animalidad opuesta a la humanidad”<sup>988</sup>. Por otro lado el sufijo *mot(e)* remite a la “palabra”, incluido el nombre, y sería uno de los límites entre hombres y animales tradicionales, la palabra, “la voz que nombra y que nombra la cosa *en cuanto tal*, tal y como aparece en su ser”.

Para Derrida no se trata tanto de “restituir la palabra” a los animales, sino más bien “quizá de acceder a un pensamiento, por quimérico o fabuloso que sea, que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como privación”<sup>989</sup>.

Recuerda Derrida cómo Benjamin interpretaría negativamente el silencio de los animales, como si de una carencia más se tratase. Para el filósofo alemán vendría a representar una especie de protesta melancólica por la fatalidad de ese mismo silencio, por esta irremediable destinación a permanecer en el mutismo (*Stummheit*) y por la falta de lenguaje (*Sprachlosigkeit*) e incluso, como también indicaría Heidegger, a la ofuscación (*Benommenheit*), al embrutecimiento, al aturdimiento al que lleva el estar encerrados en su privación de la palabra. El animal existiría como *alogon*, sin posibilidad por ello de acceder en su apertura “al ser del ente en cuanto tal, al ser tal, al *en cuanto tal* de lo que es”<sup>990</sup>, y esa sería su esencia. La privación de lenguaje le impediría contar con el poder del nombre, de nombrarse, de responder de su nombre, del dominio conceptual en definitiva, por lo que, según Derrida, Benjamin deduce la existencia de una gran tristeza y sufrimiento en la naturaleza y en los animales en razón de ese “sentimiento de esta privación” (*das grosse Leid der Natur*). Al contrario, los hombres encuentran en esta posibilidad una salvación, “una redención de este sufrimiento”, un poder, un sentirse capaces de dominio.

Pero quizás haya que repensar esta antropocéntrica interpretación. Derrida nos señalará que “es necesaria una inversión, una *Umkehrung* en la esencia de la naturaleza”, siguiendo también una posterior sugerencia de Benjamin, para quien, en contra de la primera sospecha, sería precisamente la tristeza la que torna a la naturaleza “muda y afásica”, “lo que le prohíbe la palabra”. Una tristeza que le surge no del sentimiento de impotencia del lenguaje, ni de la posibilidad de nombrar, sino precisamente de lo contrario, de “*recibir el nombre*”, de padecerlo. Para Benjamin, “ser nombrado (*bennant zu sein*)”, aunque sea efectuado por los

---

<sup>988</sup> *Op. cit.*, p. 65.

<sup>989</sup> *Op. cit.*, p. 66.

<sup>990</sup> *Op. cit.*, p. 35.

mismísimos dioses, “es quizá dejarse invadir por la tristeza”<sup>991</sup>, porque engendra “un presentimiento de duelo”, barrunta una “muerte por venir” en función de la permanencia o supervivencia espectral del nombre, el cual según su lógica, tan cara también al pensamiento derridiano, sobrevivirá “al portador del nombre”. La pretensión del nombre de otorgar la salvación, la perduración, no pone sino en la pista de la muerte propia de aquel en quien recae, de aquel a quien afecta, haciendo las veces de una promesa de supervivencia extensiva con un precio demasiado caro: el de la vivencia intensiva, el de sentirse recortado en su potencia. Nombrar en definitiva es conceptualizar, es limitar, cosificar, levantar fronteras, olvidarse de las grietas que dislocan esas lindes bajo las que nos pensamos, como también viese Nietzsche, para quien los nombres son sombras de Dios que impiden que arribe lo indecible, lo incalculable. De ahí que pujen vehementemente por salir algunos abisales interrogantes: ¿cómo poder ser receptivos a lo que se nos pueda decir (desde) más allá del nombre?, ¿cómo podríamos siquiera entrever otras posibilidades de lenguaje?, ¿cuánto se nos tendría angustiosamente que gritar? Y es que el nombre ahoga los riesgos de que aflore lo no sabido, de que rebulla el resto y con ello el despliegue de otras grafías de relación con lo otro.

En el fondo hormiguea en este ulterior Benjamin la sospecha de un comienzo de la civilización occidental paralela al sometimiento de los animales, a un paulatino distanciamiento de la naturaleza reafirmando la oposición entre cultura y naturaleza, y que habría llevado a Horkheimer y a Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* a decir que “la civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza”<sup>992</sup>. Para estos autores la ciencia, a través de sus nombres y sus clasificaciones, logrará disolver el mito en Ilustración, “y la naturaleza en mera objetividad”<sup>993</sup>. El hombre aumenta su dominio desplegando sus conceptos, a costa de la “alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen”.

Vemos por lo tanto, cómo el nombre dado a los animales nos predispone a experimentarlos en cuanto “como tal”, y en esa experiencia onto-fenomenológica de la que dirá Heidegger que están privados las piedras y los animales, es precisamente “aquello a lo cual no podemos ni debemos someter al otro en general”, puesto que nos dirá Derrida, “el *quien* del otro no podría jamás aparecer absolutamente *como tal* sino desapareciendo como

---

<sup>991</sup> *Op. cit.*, p. 36.

<sup>992</sup> Horkheimer, M, y Adorno, T. W.: *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. castellana de J. J. Sánchez. Madrid, Trotta, 2005, p. 230.

<sup>993</sup> *Op. cit.*, p. 64.

otro”<sup>994</sup>. Para Derrida, “las grandes preguntas del sujeto, como preguntas del derecho, de la ética y de la política, reenvían siempre a este lugar”. Pero irónicamente, no solo los animales son experimentados *como tal*, sino que esta apertura onto-fenomenológica es aplicada a cualquier otro, y la historia de la humanidad es suficientemente prolífica en ejemplos de prácticas de dominación ejercidas impidiendo a los otros ser radicalmente otros, quedando reducidos a meros *como tal*. Finalmente un triste episodio más del cazador cazado.

## 6.2 Incremento del sometimiento animal en la Modernidad

En relación a los antecedentes bíblicos del dominio del hombre sobre los animales, además de lo que ya abordamos respecto al Génesis y la orden divina de nominación y sometimiento, Derrida recordará en *Dar la muerte* otro capítulo en el que acontece una reválida en este mandato. Nos referimos al episodio del diluvio universal, en el que Dios establece una alianza con Noé, en quien reconoce que se ha dado la justicia. En palabras de Derrida:

Bendiciendo a Noé y a sus hijos, Dios confirma la Alianza o el Pacto pero asimismo el poder del hombre sobre todos los seres vivos, sobre todos los animales de la tierra. Como si la alianza y el perdón abismal corrieran parejos con la soberanía del hombre sobre los demás seres vivos.<sup>995</sup>

Estamos ante una “soberanía terrorífica, que produce un terror a la vez sentido e impuesto por el hombre, infringido a los demás seres vivos”, y todo ello, proseguirá Derrida, “en la especularidad de un Dios que ha hecho al hombre ‘a su imagen’ según la traducción de Dhormes, o como su ‘réplica’ según la de Chouraqui”. Y cita el texto:

Elohim bendijo a Noé y a sus hijos. Les dijo: ¡Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra! El temor y el espanto que inspiraréis se impondrán a todos los animales de la tierra y a todas las aves de los cielos. Todo lo que pulula sobre la tierra y todos los peces en el mar estará en vuestras manos.

Sin embargo, y a pesar de estos antecedentes ya de por sí bastante concluyentes, Derrida destacará el hecho de que “mucho más allá de los sacrificios animales de la Biblia o de

---

<sup>994</sup> Derrida, J. y Nancy, J. J.: “Hay que comer” o el cálculo del sujeto”, ed. cit.

<sup>995</sup> Derrida, J.: *Dar la muerte*. Trad. castellana de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Paidós, 2006, p. 166.

la Antigüedad griega, mucho más allá de las hecatombes, más allá de la caza, de la pesca, de la domesticación, del adiestramiento o de la explotación tradicional de la energía animal”<sup>996</sup>, no será hasta hace dos siglos aproximadamente desde cuando se opere una “transformación sin precedentes” que afecta a lo que conocemos como los animales.

Primera hipótesis: desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y según una aceleración alarmante porque no tenemos siquiera reloj ni medida cronológica adecuada para ella, nosotros, nosotros que nos llamamos los hombres, nosotros que nos reconocemos bajo ese nombre, nos encontramos envueltos en una transformación sin precedentes. Esta mutación afecta a la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales.<sup>997</sup>

Se trataría de una incesante alteración de las “formas tradicionales de tratamiento del animal”, que se retroalimenta traduciéndose en una intensificación de las formas de sometimiento sin que se le pueda aventurar algún rumbo preciso. La causa residiría en el desarrollo de los “*saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos”<sup>998</sup> ligados en su despliegue a “técnicas de intervención *en* su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal”<sup>999</sup>. Entre estas técnicas de dominación cita la intensificación de la domesticación, la experimentación y manipulación genética, la industrialización de la producción alimenticia de carne, la masificación de la inseminación artificial, etc.

En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de *técnicas* de intervención *en su* objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a una escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre.<sup>1000</sup>

En concordancia con esta evolución y significativamente, puede constatarse cómo el hombre a la vez irá perdiendo el contacto directo con el animal de producción, ampliando el

---

<sup>996</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 40.

<sup>997</sup> *Ibid.*

<sup>998</sup> *Ibid.*

<sup>999</sup> *Ibid.*

<sup>1000</sup> *Op. cit.*, pp. 41-42.

espacio que se pretende que los separe, como testimonia la apreciable reducción del lugar para toda experiencia que no sea la de su sacrificio e ingestión, como paradigma del dominio. De la ganadería extensiva se ha pasado a la producción industrial intensiva. El hombre deja de mezclarse literalmente con los animales como ocurría antaño por ejemplo en el pastoreo, o en la cría de animales en el corral. Los sistemas productivos intensivos, a la vez que son posibilitados y dependientes de una mayor técnica, requieren paralelamente menos trabajo humano directo. Las exigencias de mayor productividad hacen que el hombre incluso ya “no toque” al ganado ni sus alimentos, encomendando ya este trabajo a las máquinas industriales (sus manos ya no huelen a animales, sino a máquina; se pierde la mancha de los fluidos del ganado y se cambia por la mancha de los fluidos de la máquina; antes olor a leche, a saliva, a sudor, a orina, ahora a derivados del petróleo; antes mezcla con líquidos de la biosfera, ahora con líquidos de la necrosfera<sup>1001</sup>). Los métodos han cambiado, y la imagen tradicional de la ganadería extensiva en la que se mezclaba el pastor y el rebaño, con lo que implicaba de un paso del tiempo conviviendo juntos, un *mit sein*, entre ellos y con el ecosistema, piénsese en la trashumancia, ha sido sustituida por la explotación intensiva.

Estas “proporciones *sin precedentes* del sometimiento del animal”, nos dirá Derrida, se hacen posibles gracias a la asistencia de los dispositivos propagandísticos necesarios para disimularlo, “para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios”<sup>1002</sup>, mientras que por otro lado se potencia la concienciación ambiental y las visitas organizadas a las reservas de la naturaleza, y se despliega todo un mercado destinado a los animales que consideramos nuestras mascotas.

Nadie puede tampoco negar con seriedad la denegación. Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa del hombre nos deja helados).

<sup>1003</sup>

---

<sup>1001</sup> Sería un síntoma más de la tendencia denunciada por el ecólogo Ramón Margalef: “Estamos cambiando a velocidad grande y acelerada todos los ecosistemas de la Tierra, perturbándolos sistemáticamente de una manera que admite una descripción asombrosamente breve: aumentar la tasa de renovación y disminuir la diversidad del resto de la biosfera, y acelerar la oxidación de la necrosfera”, Margalef, R.: *Teoría de los sistemas ecológicos*. Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1993, p. 250.

<sup>1002</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 42.

<sup>1003</sup> *Ibid.*

El exterminio de especies en libertad, en su hábitat natural, ocurre a la vez que se intenta recluirlas en condiciones artificiales, en unas condiciones que “los hombres del pasado habrían considerado monstruosas”.

La aniquilación de las especies, en efecto, estaría en marcha pero pasaría por la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerados monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación.<sup>1004</sup>

Bien saben de esta violencia y de este terror no sólo los animales que producimos directamente en nuestro beneficio, sino que desarrollismo característico de nuestra civilización llevaría parejo a una pérdida sin precedentes de biodiversidad, a un holocausto de especies enteras sólo equiparable a las grandes extinciones acaecidas tras los grandes cataclismos generados por impactos de meteoritos, según constatan zoólogos y paleontólogos.

Todo el mundo sabe en qué terroríficos e insufribles cuadros podría una pintura realista convertir la violencia industrial, mecánica, química, hormonal, genética a la que el hombre somete desde hace dos siglos a la vida animal. Y en lo que se ha convertido la producción, la cría, el transporte y la muerte de esos animales.<sup>1005</sup>

Pero si efectivamente los animales sufren el recorte y la negación dogmática de sus posibilidades vitales, con el objeto de perseverar en una tensión diferencial extrema con los hombres, por otro lado y sin posibilidad de abstracción se les impone un proceso de afirmación absoluta antes de poder ser ofrendados en el ahora apartado y anónimo altar. Al animal explotado en ganadería industrial se le afirma y se le fuerza, se le condena a re(auto)afirmarse artificialmente recurriendo a la sobreexplotación hasta la muerte por extenuación. Los métodos productivos modernos en explotaciones intensivas vacunas, por ejemplo, consiguen rendimientos impensables hace apenas unos años, aunque sea a costa de acortar radicalmente la longevidad de las madres (a las que significativamente en los ámbitos de la explotación animal se refieren técnicamente como “reproductoras” y ya no como madres). Ha desaparecido esa especie de “vida contemplativa” de los animales domésticos destinados a la producción de alimentos, esos “tiempos muertos” que les permitían acorde a sus ritmos vitales recuperarse para otro nuevo ciclo.

---

<sup>1004</sup> *Ibid.*

<sup>1005</sup> *Ibid.*

El hombre no sólo hace suyo el mandato que Dios le imponía a él, “Fructificad y multiplicaos, llenad la tierra”, para trasponerlo en la relación con los animales de producción, sino que la técnica se ha desarrollado de tal manera que permite ejercer de hecho ese poder obligándoles a re(auto)afirmarse de manera crónica, aunque trágicamente es una re(auto)afirmación en la muerte, en la muerte en vida, en las antípodas de la afirmación nietzscheana de la vida. En suma, y al igual que ocurre en el ámbito del lenguaje, se trata de doble movimiento de afirmación y negación, por cuanto impide al animal ser otro que puro medio y mera reificación productivista medida en kilos. Repetición de lo mismo, de lo idéntico a sí mismo, la misma esencia y los mismos filetes de ternera, la misma pechuga, como un mismo yo, sin pausa hasta la muerte, según la más tiránica de las verdades únicas.

### 6.3 ¿Pueden sufrir?

En el estudio de Descartes y los filósofos incluidos por Derrida en la filiación cartesiana quedaron evidenciadas cuáles son algunas de las principales negaciones con las que el hombre ha intentado levantar las fronteras entre él y los animales.

Entre todas las negaciones destacará Derrida la negación de la capacidad de sufrir. Una capacidad que tradicionalmente se ha asociado al alma, relacionándola con una angustia que sólo puede proceder de nuestro lado más consciente, de nuestro yo. Ante las crueles y cruentas imágenes que pueden venírse nos a la mente sobre el trato a los animales, Derrida nos invita a reflexionar sobre el hecho de que “abren patéticamente la inmensa cuestión del *pathos* y de lo patológico, precisamente, del sufrimiento, de la piedad y de la compasión”<sup>1006</sup>. La experiencia de esta compasión precisamente lleva a Derrida a rescatar la pregunta que ya Bentham se plantease en el siglo XIX acerca de si los animales pueden sufrir<sup>1007</sup> (*Can they suffer?*). Éste

---

<sup>1006</sup> *Op. cit.* p. 43.

<sup>1007</sup> En el libro *Estudios sobre comportamiento animal*, publicado por la Sociedad Española de Etología en conmemoración de su XXV aniversario, puede leerse: “¿Sufrimiento animal? Aunque la capacidad de sufrir de los animales no está hoy en día asumida como un hecho por toda la comunidad científica (excepto para el hombre, los grandes simios y, tal vez, los delfines), también es cierto que pocos descartan esa posibilidad, al menos en aves y mamíferos. [...] Sin embargo el sufrimiento no es solamente una experiencia negativa o adversa que los animales tratan de evitar, sino que implica que el individuo es consciente de esta experiencia. La capacidad de sufrir, por tanto, está unida a la existencia de estados mentales conscientes, lo que a su vez y entre otras cosas, dependería del desarrollo y funcionamiento de determinadas estructuras cerebrales (el complejo talamocortical parece ser esencial para la generación de la consciencia), aspectos ambos sobre los cuales nuestro conocimiento es aún muy limitado. [...] hoy por hoy no podemos decir de un animal que es plenamente consciente (al igual

sería, a su juicio, el *quid* de la cuestión en torno al cual deberíamos plantearnos nuestra relación con los otros animales. A Derrida este interrogante se le impondrá por delante de cualesquiera reflexiones sobre sus capacidades de razonamiento, de lenguaje, etc., tal y como ha procedido la filosofía tradicionalmente. La pregunta por el sufrimiento es la pregunta por el no-poder, por la impotencia, en definitiva por la “finitud misma de la vida”<sup>1008</sup>, por no poder acceder a un estado más auténtico que lleve a un querer seguir viviendo una vida vivible. Con esa negación de la capacidad de sufrir se cancela ya cualquier posibilidad de pensamiento sobre otras negaciones: la negación de libertad, la negación del juego, la negación de la vivencia de la sexualidad en el caso de mamíferos al imponerse cada vez más las técnicas de inseminación artificial, la negación de maternidad y de la infancia<sup>1009</sup>, etc.

A diferencia de otras facultades que el hombre ha negado a los animales, sobre las que comprobábamos cómo la estrategia derridiana no pasaba por una simple restitución, en el caso del cuestionamiento acerca de si los animales pueden sufrir, la contestación no puede ser más clara. Derrida sostendrá que la experiencia de su sufrimiento es innegable, “nadie puede negar el sufrimiento, el miedo, o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres, podemos dar testimonio”<sup>1010</sup>, aunque

---

que los somos los seres humanos adultos) o absolutamente inconsciente”. La autora reconoce que “se necesita afinar más en el estudio y comprensión de lo que en humanos denominamos dolor, sufrimiento y consciencia, pero la consideración general sigue siendo que lo más probable es que no sea una cuestión de todo o nada, sino que exista una gradación entre tener poca experiencia subjetiva consciente y tener mucha”. Puede entenderse por tanto que se sostiene que el sufrimiento está relacionado con el grado de consciencia de uno mismo, siendo el nivel más elevado el que pueda tener una persona adulta, es decir que una persona adulta podría sufrir más que cualquier otro animal, pero más que cualquier niño. Sin entrar a polemizar sobre muchas cuestiones que se dan por hechas, nos quedamos con la demanda de más investigación y sobre todo con la última cuestión que se acentúa: “La cuestión está en si, desde un punto de vista deontológico, los responsables del mantenimiento de animales –o la sociedad en su conjunto– tiene derecho a desentenderse del problema hasta que no exista una absoluta confirmación de su sufrimiento”, apelando ante la duda al prudente cumplimiento de la legislación europea, “donde se establece que el dolor animal ha de entenderse en un sentido amplio, que incluye situaciones de miedo, agotamiento, enfermedad, estrés o de ‘cualquier otro cambio adverso en la fisiología’, porque hay evidencias de que estas condiciones de riesgo para la supervivencia se perciben como experiencias cognitivas de desagrado más o menos conscientes y complejas. Llámoslas sufrimiento por analogía con los seres humanos o no”. No pueden ocultarse las reminiscencias moderno-cartesianas aún existentes en el mundo de la Etología, palpables incluso en la templada recomendación de “donde fueres haz lo que vieres”. Carranza, J. (dir): *Estudios sobre comportamiento animal*, ed. cit., pp. 311-312.

<sup>1008</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit. 44.

<sup>1009</sup> Por ejemplo en vacuno y ovino de explotación de leche, las crías son separadas de sus madres al nacer y alimentadas artificialmente. Ni siquiera en los meses de vida que les quedan antes de ser sacrificados para su consumo tendrán relación con su madre, a la que por su lado se le extraerá la leche maquínicamente para el consumo humano.

<sup>1010</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit. p. 44.



desgraciadamente la herencia cartesiana en esto sigue estando muy arraigada incluso en el mundo científico<sup>1011</sup>. De tan evidente que resulta se hace imprescindible rastrear los vínculos de la dependencia de esta negación con la herencia cartesiana.

En su libro *Comer animales*, Jonathan Safran Foer recoge algunas de las referencias a los animales recogidas en las publicaciones estadounidenses especializadas en producción animal y que indiscutiblemente y sin complejos nos remiten a esa consideración mecánica:

Por su cuenta, y mediante alianzas con el gobierno y la comunidad científica, los empresarios norteamericanos del siglo XX plantearon y ejecutaron una serie de cambios revolucionarios en el mundo agrícola. Transformaron una proposición filosófica moderna (abanderada por Descartes) que proponía considerar a los animales como máquinas en una realidad para miles, luego millones y ahora miles de millones de animales de granja. Tal y como consta en publicaciones de la industria desde 1960 en adelante, la gallina ponedora debía considerarse sólo como “una eficiente máquina de conversión” (*Farmer and Stockbreeder*), el cerdo era “una máquina más de la granja” (*Hog Farm Management*), y el siglo XXI traería consigo un nuevo “libro de cocina computerizado con recetas para criaturas diseñadas por encargo” (*Agricultural Recheart*)<sup>1012</sup>.

Pero por si hubiese alguna duda, o se pensase que el modelo cartesiano hubiese sido sacado de contexto e hiperbolizado, siempre podemos recurrir a examinar sus textos y ver si explícitamente indicó algo al respecto. Y efectivamente, como anticipándose a posibles acusaciones, o contestando a las que pudiese recibir tras poner en conocimiento su teoría, algunos de cuyos asertos respecto a los animales podemos sospechar que causaron gran perplejidad, se defendió sosteniendo que no debía ser juzgado por lo que indicaba acerca de los animales, sino más bien por lo que aliviaba a los hombres al eliminar cualquier duda respecto a

---

<sup>1011</sup> Como esto es tan evidente, de vez en cuando tienen que salir algunos científicos con investigaciones que vienen a negar el sufrimiento en situaciones más dramáticas, como sin ir más lejos la tauromaquia. Un trabajo de este tipo acerca del sufrimiento del toro de lidia, realizado por un neuroendocrino, y en el que venía a negarse dicho sufrimiento, fue contrarrestado por la fundación de una Asociación de Veterinarios Abolicionistas de la Tauromaquia, cuyos investigadores rebaten la validez científica de dicho trabajo. El subterfugio de estos trabajos consiste en fijar un parámetro fácilmente medible relacionado con el estrés, por ejemplo la existencia de la hormona cortisol. Como en este caso su presencia es mayor en los toros que son devueltos por mansos a los corrales sin lidiar que en los que son ajusticiados en el ruedo, sacan la conclusión de que el estrés sufrido es mayor precisamente en los que no han sido ajusticiados. Según los veterinarios críticos con este informe, se habrían olvidado del detalle de que el sistema nervioso responsable de dar las órdenes para la producción de cortisol en los toros devueltos está íntegro y puede desarrollar su función, mientras que los que *sufren* las diferentes suertes de la lidia se van paulatinamente dañando hasta entrar en el colapso más absoluto. Ver entrevista completa a José Enrique Zaldívar, Vicepresidente de la Asociación de Veterinarios Abolicionistas de la Tauromaquia, *Diagonal*, nº 84.

<sup>1012</sup> Foer, J. S.: *Comer animales*. Trad. castellana de T. Hill Gumbao. Barcelona, Seix Barral, 2011, p. 138.

su comportamiento moral al comerse a los animales, tal y como escribió en una carta a Morus el 21 de febrero de 1649:

    Mi opinión no es tan cruel en relación con los animales como indulgente con los hombres, al menos con aquellos liberados de las supersticiones de los pitagóricos, puesto que les absuelve de la sospecha de crimen cuando comen o matan animales<sup>1013</sup>

Lo primero reseñable es que la ilación argumentativa cartesiana de este párrafo no supera una mínima formalización lógica, puesto que a lo que se refiere como su opinión, que sobreentendemos es la teoría del animal máquina y la consecuente recusación de la capacidad de sufrir, puede ser al mismo tiempo “cruel con los animales” e “indulgentes con los hombres”, y de hecho lo es.

Pero junto a esta violencia contra el animal se desarrolla conjuntamente una no menos tremenda violencia contra el propio cuerpo, contra lo considerado lo animal del hombre, según ese pensamiento dominante que rastreamos aquí. Se trata de denunciar lo inseparable de la una de la otra, de ver cómo el impulso de la violencia ejercida desde arriba va desplegándose hacia abajo hasta recaer irremisiblemente en los más débiles. No hay ejemplo más clarificador de ello que el análisis de lo que acontece en los mataderos industriales. La muerte y posterior procesado de millones de animales a los que se ha denegado la capacidad de sentir, de comunicarse, de mirar, de morir, de ser otro, de dignidad, es llevado a cabo por hombres y mujeres que desempeñan seguramente los puestos de trabajo con funciones más repetitivas que existen. Henri Ford se inspiró en los sistemas de trabajo implantados en los mataderos de Chicago para desarrollar la producción fordista<sup>1014</sup>. Como sostiene Georges Canguilhem, nos encontraríamos ante una “aptitud típica del hombre occidental”, encaminada a garantizarse su indisimulada distinción sobre el resto de lo vivo. La fundamentación científico-filosófica de la mecanización de la vida, incluida la del cuerpo humano, y su explotación son inseparables. Pero para ello es necesario forzar su radical separación en cuerpo y alma.

---

<sup>1013</sup> Citada en Canguilhem, G.: *La connaissance de la vie*, ed. cit., p. 142. Traducción de la cita propia.

<sup>1014</sup> “Uno de los principales motivos de Henry Ford para ‘inventar’ la cadena de montaje en la fabricación de coches fue su deseo de ahorrar tiempo, energía y dinero, en la producción de automóviles, con el fin de incrementar las ventas y los beneficios de la Ford Motor Company. [...] Ford tuvo esa idea de la cadena de montaje después de observar el sistema de poleas que se utilizaba en los mataderos de Chicago después de sacrificar el ganado. A medida que la res iba siendo trasladada a lo largo de aquel sistema de poleas, una hilera de carniceros iba realizando funciones específicas y, cuando finalizaba la cadena, la res había sido despiezada por completo”. George Ritzer, Citado en Riechmann, J.: *Todos los animales somos hermanos. Ensayo sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid, Catarata, 2005, p. 311

La mecanización de la vida, a nivel teórico, y la utilización técnica del animal son inseparables. El hombre no puede volverse señor y poseedor de la naturaleza más que si niega toda finalidad natural y si puede tener toda la naturaleza, incluida la naturaleza aparentemente animada, aparte de él mismo, por un medio.

Por ahí se legitima la construcción de un modelo mecánico del cuerpo viviente, incluido el cuerpo humano, porque ya en Descartes, el cuerpo humano, incluso el hombre, es una máquina.<sup>1015</sup>

Otra ventaja derivada de esta teoría era la descarga ética en aquellos experimentadores que florecieron en el siglo del racionalismo y que, al igual que el propio Descartes, practicaban la vivisección exonerados de cualquier tipo de remordimiento gracias al nuevo paradigma sobre los animales:

Administraban palizas a los perros con total indiferencia y se mofaban de los que se apiadaban de las criaturas como si sintieran dolor. Decían que los animales eran relojes; que los chillidos que emitían cuando se les golpeaba solo eran ruidos de un muelle que habían tocado, pero que el cuerpo entero carecía de sensibilidad. Clavaban a los pobres animales en maderos por las cuatro patas para practicar la vivisección y ver la circulación de la sangre, que era un gran tema de conversación.<sup>1016</sup>

Evidentemente han surgido voces desde entonces que se han alzado contra semejante barbarie, por suerte el pensamiento filosófico no ha sido monolítico, y en mucho de él resuenan las consideraciones precartesianas, y precisamente gracias a los propios datos que aportaba la investigación científica por métodos tan criticables como el de la vivisección. Oigamos a Voltaire:

Hay salvajes que se apoderan de este perro, que tan sobradamente supera al hombre en fidelidad y amistad, lo clavan a una mesa y lo despedazan vivo para mostrar sus venas mesentéricas. Se descubren en él *los mismos órganos sensoriales que en uno mismo*. Contéstame, mecanicista, ¿es que la naturaleza ha dispuesto todos los resortes sensoriales en este animal *con el fin de que no sienta?*<sup>1017</sup>

#### **6.4 Holocausto**

La ganadería es ahora una industria alimenticia mecanizada, es en esencia igual que la manufactura de los cadáveres de las cámaras de gas y los campos de exterminio,

---

<sup>1015</sup> Canguilhem, G.: *La connaissance de la vie*, ed. cit., pp. 142-143. Traducción de la cita propia.

<sup>1016</sup> Singer, P.: *Liberación animal*. Madrid, Taurus, 2011, pp. 232-233.

<sup>1017</sup> *Op. cit.*, p. 233.

igual que los sitios y la destrucción de países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno.<sup>1018</sup>

Para Derrida nos encontramos en una guerra desigual que en estos dos últimos siglos ha cobrado una virulencia incomparable, y que, barrunta, “podría un día invertirse entre, de una parte, aquellos que violan no solamente la vida animal sino hasta ese sentimiento de compasión y, de otra parte, aquellos que apelan al testimonio irrecusable de esa piedad”<sup>1019</sup>, como una versión más de las sempiternas luchas entre débiles (y sus aliados) y poderosos, víctimas y verdugos. Quizá no sea exagerado ver ahí el mantenimiento de una especie de reservorio de violencia controlada y latente dentro de la sociedad, conllevando el despliegue de unas maniobras logísticas y el desarrollo de técnicas de perfeccionamiento de las técnicas de dominio, y de la que llegado el caso se podría echar mano aunque fuese a nivel de lenguaje. No debemos olvidar que el término holocausto nos llega desde mucho más allá del siglo XX, y referido originariamente al sacrificio de animales<sup>1020</sup>.

Pero desgraciadamente no sólo en el lenguaje pueden encontrarse ejemplos de cómo el desarrollo de la técnica ganadera puede acabar siendo extrapolada a las relaciones entre los hombres. De ello no hay mejor muestra que las desgarradoras páginas de Alfred Döblin, en su novela *Berlin Alexanderplatz*, dedicadas al macro-matadero de Berlín, un complejo industrial de cerca de cincuenta hectáreas, en donde millones de seres vivos encontraron su terrorífico final. Si sobrecogen estas durísimas páginas dedicadas a describir el escenario en el que transcurren las últimas horas de los animales antes de morir, con una minuciosa descripción tanto de ellos como de los encargados de sacrificarlos, Döblin, judío y neurólogo, y por lo tanto conocedor de los entresijos del dolor en sus aspectos más anatómicos y fisiológicos, el sobrecogimiento es infinito al constatar cómo anticipó, con un paralelismo estremecedor, lo que ocurriría en Europa poco después. Este paralelismo entre la matanza industrializada de animales y de judíos precisamente han sido intelectuales judíos quienes lo han puesto de manifiesto.

---

<sup>1018</sup> Heidegger, M. “*The question concerning technology and other essays*”. Harper Collins, 1997. Citado en Torres, B.: *Por encima de su cadáver. La economía política de los derechos de los animales*. Trad, castellana de Promoviendo el veganismo. Madrid, Ochodocuatro, 2014, p. 111.

<sup>1019</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 45.

<sup>1020</sup> Y como bien explica Alicia Martín Melero en “Modernidad, humanos y animales. Reflexiones en torno al concepto de holocausto”, en *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid, Los libros de la Catarata, 2008.

A lo largo de la Eldenaer Strasse se levantan los muros de color gris sucio, con alambre espinoso en su parte superior. [...] Amarillos edificios de la administración, un obelisco a los caídos en la guerra. Y a derecha e izquierda, largas naves de techos de cristal, son los corrales, las salas de espera. [...] En las largas naves hay puertas, negras aberturas para la entrada de los animales, y sobre ellas los números, 26, 27, 28. La nave del vacuno, la nave del porcino, las salas de matanza: tribunales de muerte para los animales, hachas que se ciernen, no saldrás vivo de aquí. Al lado hay calles pacíficas, la Strassmannstrase, la Liebigstrasse, la Proskauer, jardines por los que la gente pasea. Viven calientes juntos, si uno se pone enfermo y le duele la garganta, viene el médico corriendo.

Pero al otro lado los raíles del ferrocarril de circunvalación se extienden 15 kilómetros. De provincias llega el ganado en tren. Ejemplares de las especies oveja, cerdo y vaca, de la Prusia oriental, La Pomerania, Brandemburgo y la Prusia occidental. Baján por las rampas balando y mugiendo. Los cerdos gruñen y husmean el suelo, no saben adónde van, los mozos los siguen con varas.<sup>1021</sup>

El halo de cotidianidad con la que esto ocurre hoy en día es similar, si bien es cierto que se ha desarrollado una normativa al respecto para paliar los sufrimientos de los animales, y que tiene que ver con la disminución de sus niveles de conciencia previo al sacrificio (pero que no les ahorra todos los prolegómenos). Pero lo realmente estremecedor es que esta misma normalidad se desplegó entre el vecindario de los campos de concentración nazis. Acostumbrados a esquivar sus miradas del gris hormigón de los muros y de las alambradas, y acostumbrados a convivir con esos trenes de transporte de ganado que posteriormente permitieron a Adolf Heichman optimizar con suma macabra eficiencia la logística de transporte.

Pero los paralelismos continúan:

Un hombre de blusa de dril atraviesa el pasillo, se abre el establo, el hombre se mete entre los animales con un palo, la puerta está abierta y ellos se empujan para salir, chillan, comienzan los gruñidos y berridos. Y ahora todos están en los pasillos. [...] Esto es la luz, mi querido cerdito, esto es la tierra, olfatéala, busca, cuántos minutos os quedan. No, tenéis razón, no hay que trabajar contra reloj, sólo hay que hozar y olfatear. Os van a matar, estáis ahí, echad una ojeada al matadero, al matadero de cerdos. Hay edificios viejos, pero vosotros tenéis un nuevo modelo. Es claro, hecho de ladrillo, se podría tomar por una cerrajería, por un taller y un edificio de diseño. Yo voy a dar una vuelta por otro lado, queridos cerditos, porque soy un hombre, me voy a ir por esa puerta, dentro nos encontraremos. [...] Un hombre joven, de cara pálida, con el cabello rubio y aplastado, tiene un cigarro en la boca. ¡Miradlo, es el último hombre que se ocupará de vosotros! No penséis mal de él, solo cumple con su obligación. Tiene que arreglar con vosotros un asunto administrativo. Sólo lleva botas, pantalones, camisa y tirantes. Las botas hasta la rodilla. Ése es su uniforme. Se quita el cigarro de la boca, lo coloca en un estante de la pared y coge el hacha larga del rincón. Es el emblema de su autoridad, de su superioridad sobre vosotros, como la chapa de la policía criminal.<sup>1022</sup>

---

<sup>1021</sup> Döblin, A.: *Berlin Alexanderplatz*. Trad. castellana de M. Sáenz. P. Madrid, Cátedra, 2002, p. 195.

<sup>1022</sup> *Op. cit.*, p. 196.

Aparte de que leyéndolo es casi imposible evitar la sensación de que lo que se relata podría corresponderse con alguna escena ocurrida después en algunos de los campos de concentración que participaron en la “solución final”, haciendo abstracción de ello, algunas cuestiones que aparecen en este párrafo de Döblin merecen ser destacadas por haber salido ya en este trabajo.

El motivo de la separación hombre-animal: El “hombre”, sustantivo repetido dos veces en la primera frase, se mete entre los animales que están en la sala de recepción “para dirigirlos” hacia la sala de sacrificios. Pero la separación hombre-animales también es puesta en duda por el narrador: “ahora todos están en los pasillos”, si bien el hombre permanece con su palo, desde cierto ángulo en la escena es una pieza más dentro de la máquina de muerte que es el matadero. Hasta llega a reconocer que los cerdos tiene razón al hozar y olfatear (motivo de la experimentación, de la curiosidad), frente al “trabajar contra reloj”, como subrayando el mecanicismo del vivir humano frente a la mayor improvisación (¿podría decirse libertad?) de los cerdos, incluso en este momento tan dramático. Por otro lado aparece el momento de la insistencia en el mecanicismo del trabajo del hombre, del cuerpo humano como máquina, “No penséis mal de él, solo cumple con su obligación. Tiene que arreglar con vosotros un asunto administrativo”. Cabe recordar que esta fue la justificación de Eichman en su juicio en Israel. Pero a pesar de todo, triunfa el idealismo por el cual este hombre se considera diferente: “Yo voy a dar una vuelta por otro lado, queridos cerditos, porque soy un hombre, me voy a ir por esa puerta, dentro nos encontraremos”.

El motivo del desnudo: se alude a la vestimenta del matarife, camisa añil. Este hombre no está desnudo. Se demora en el uniforme del matarife, a destacar el sólo, “Sólo lleva botas, pantalones, camisa y tirantes. Las botas hasta la rodilla. Ése es su uniforme”

El sufrimiento animal: chillan, comienzan los berridos, los cerdos se transmiten entre ellos señales de alarma, exteriorizan señales de terror, no parece que se caiga en el antropomorfismo si se dice que sufren. El hombre ahora sólo es un cuerpo con un palo. Contraposición luz- tierra, la luz como la apertura de la puerta que da a un patio en el que por última vez “verán la luz” y olfatearán la tierra. Luz como espejismo-trampa en la que caerán antes de ser degollados. Destacar el desarrollado olfato de los cerdos, quizá busquen huellas, pistas que les permitan reubicarse en las nuevas coordenadas a las que se han visto abocados: “olfatéala, busca, cuántos minutos os quedan”. El narrador las aporta, describe el lugar, se detiene en elementos arquitectónicos, etc. Directamente se dirige a los cerdos para indicarles

sin miramientos dónde están y lo que les va a ocurrir, pero no hay que descartar que los cerdos, como en general los animales con olfato desarrollado, no puedan detectar sustancias que les hablen de muerte, de la posibilidad de su muerte propia, de “los minutos que les quedan”.

Y finalmente el tratamiento del hombre al animal: “¡Miradlo, es el último hombre que se ocupará de vosotros!” y el motivo fálico, representado en el primer hombre por un palo, y en el matarife por un hacha larga. Elementos ambos para el dominio, el uno para dirigir, y el otro, directamente para el sacrificio. “Es el emblema de su autoridad, de su superioridad sobre vosotros, como la chapa de la policía criminal”, detrás de la comparación con la chapa de la policía criminal, puede verse la crítica a la dependencia del derecho de un determinado poder, de la imposición del derecho por la violencia, y por lo tanto de la tensión reivindicada por Derrida entre derecho y justicia.

Basten estos motivos para dar cuenta de cómo la teoría encuentra en pequeños gestos cotidianos su mejor correlato, dejando a título enunciativo otros, como la cotidianidad y naturalidad que intenta transmitir Döblin mediante el cigarrillo del matarife, en donde se condensa la convivencia del placer y el terror. Un mortal hachazo entre bocanada y bocanada. O el tema de la ampliación del matadero, dada a entender con la descripción de los nuevos edificios, camuflados de forma que se integren como una actividad más.

Y como el *Roma città aperta*, el film de Rosellini, donde la música clásica en el gabinete de los oficiales nazis disimulaba los gritos de los torturados en la sala contigua, en el matadero de Döblin también se anuncia una orquesta, además del deporte por antonomasia de la exaltación de la virilidad:

El jefe, bien alimentado, va de un lado a otro con su pipa a través del vapor, a veces mira dentro de un vientre abierto. En la pared, junto a la puerta batiente, hay un cartel: baile de los principales expedidores de ganado de Saalbau, Friedrichshain, Orquesta Kernbach. Fuera están anunciados combates de boxeo, Salas Germania, Chausseestrasse 110, Entradas de 1,50 a 10 marcos. Cuatro combates válidos para el campeonato.<sup>1023</sup>

---

<sup>1023</sup> *Op. cit.*, pp. 198-199.

## 6.5 Filosofía de la alimentación

Muy de otro modo me interesa otra cuestión de la cual, más que de ninguna rareza de teólogos, depende la “salvación de la humanidad. El problema de la alimentación”<sup>1024</sup>.

No es habitual encontrarse en libros de filosofía con los asuntos relacionados con la alimentación. No hay muchos autores que se hayan interesado en el tema, o al menos no lo han encontrado muy filosófico, quizás por considerarlo demasiado pegado a lo animal, a lo corporal. Siendo la nutritiva una función a realizar diariamente por todos los seres humanos, y a cuyo aseguramiento se ven obligados a dedicar gran parte de la vida, quizá no se justifique esta notoria ausencia. Si se echa en falta algo así como una filosofía de los animales, lo mismo podría decirse de una filosofía de la alimentación, más si tenemos en cuenta el ontológico lema de los movimientos alimentarios<sup>1025</sup>, para los cuales “somos lo que comemos”, y que alude a la circunstancia de que con las decisiones sobre lo que comemos configuramos el mundo en un sentido o en otro, comenzando por nosotros mismos, a la vez que subrayamos nuestra interdependencia con el resto del mundo. Este vínculo ente ontología y alimentación propalado por estos movimientos cada vez más importantes, puede tener su correlato en una práctica política tan cotidiana como la relacionada con las decisiones que tomamos respecto a lo que comemos, y no sólo por cuanto la indagación ontológica puede centrarse en nuestro ser, sino también en el ser de los alimentos, en muchos casos el cadáver de un ser vivo, de un individuo único e irrepetible.

No obstante dentro de la filosofía podemos destacar dignas excepciones que se han detenido en algunos aspectos relacionados con la alimentación, muchas de ellas cuestionándose precisamente la incorporación de carne a la dieta, entre las que podemos recordar a los pitagóricos, a Empédocles, a Porfirio, con su *Tratado sobre la abstinencia*, a Marx, quien sobre todo se centró en investigar la producción de alimentos y el reparto de los

---

<sup>1024</sup> Nietzsche, F: *Ecce homo*. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 41-42

<sup>1025</sup> Movimientos que militan en favor de otra organización de la producción de alimentos que sea más justa, más sostenible, es decir una producción de alimentos que lejos de la organización regida por las leyes del libre mercados, se sitúe al contrario en el centro de los debates éticos y políticos. Holt-Giménez, E. (ed): *¡Movimientos alimentarios unidos!* Coordinación, corrección y revisión de la versión en castellano de X. García de la Serrada y Jordi Gascón. Barcelona, Icaria, 2013; Duch, G. : *Lo que hay que tragar. Minienciclopedia de política y alimentación*. Barcelona, Los libros del linco, 2010; Holt-Giménez, E. y Patel, R.; *Rebeliones alimentarias. Crisis y hambre de justicia*. Barcelona, El viejo Topo. López García, D.: *Producir alimentos, reproducir comunidad*. Madrid, Libros en acción, 2015.



mismos, especialmente focalizándose en las condiciones alimentarias de los más desfavorecidos. Cabe destacar que Marx tuvo en cuenta de forma muy notable los conocimientos en agroquímica existentes en la época<sup>1026</sup>, y que son necesarios tener en cuenta en la organización de la producción de alimentos, y por lo tanto del consumo de recursos que no son infinitos. Otro autor destacable es Nietzsche, quien en *Ecce homo* habla muy a menudo de temas de alimentación, por entenderlos relacionados con su propio filosofar. Precisamente lo hace después de indicar que no reflexionaba jamás sobre problemas que no lo fueren, a fin de no malgastarse<sup>1027</sup>.

Pero volvamos a Derrida, pensador que siguiendo la estela de los filósofos mencionados también ha dedicado sus reflexiones a la alimentación. Una de las críticas principales de Derrida acerca del trato que damos a los animales es la referida al cambio operado en el sistema de crianza de seres vivos como ya hemos apuntado. La lógica del sistema preponderante de producción de alimentos, dependiente y promovido por la mundialización de los mercados, obliga a que una imparable necesidad de optimización de la “producción de alimentos” según criterios económicos, lo que indefectiblemente pasa por una reducción de costes de producción. La transposición de esta lógica en las condiciones de crianza de animales deriva en disminuir los espacios de vida, intensificar los ciclos productivos, es decir optimizar los tiempos entre ciclos de gestación a costa de fecundaciones artificiales, etc. En definitiva, a costa de las condiciones de vida de esos seres vivos, lo que no solo les aboca a una muerte prematura dictada por un criterio mercantil, sino que la propia vida que se les da puede resultar invivible.

Aunque la domesticación, la crianza de animales por intereses para los humanos, se da siempre bajo unas estructuras de dominio que también hay que deconstruir, es interesante analizar las diferencias que han llevado a esa transformación que según Derrida ha ocurrido en los últimos tiempos. En comparación con las condiciones de crianza y explotación de los otros animales bajo el paradigma de la industrialización, podría decirse que en la explotación animal tradicional se dan ciertas estructuras relacionales simbióticas, como la que podría identificarse en el pastoreo, en donde el pastor cuida a sus ovejas, las protege frente a posibles depredadores, y las dirige a los mejores pastos que pueda encontrar. Digamos que el cuidado del rebaño, el que estuviese en buenas condiciones, era básico para su mejor aprovechamiento,

---

<sup>1026</sup> Marx, K.: *El capital*. Trad. castellana de W. Roces. México D.F., FCE, 2009, pp. 422-423

<sup>1027</sup> Nietzsche, F: *Ecce homo*, ed. cit., pp. 41-42

y sólo por esto puede decirse que el beneficio redundaba en ambos, si bien es cierto que en todo caso sometidas al poder del soberano, tanto para la vida como para la muerte. Aunque pueda discutirse y en el fondo sostenerse que en esta historia en última instancia el beneficiado es uno y los perdedores los otros, lo cierto es que hay diferencias sustanciales si se compara con la situación actual, en la que se omite el pastoreo, el pastar al aire libre, con lo que pueda implicar eso y como lo puedan vivir las ovejas, las cuales permanecen siempre recluidas en unas instalaciones de las que es improbable que salgan. Compárese por ejemplo la crianza tradicional de gallinas y de cerdos, especies ambas omnívoras y cuya función además se ha complementado con la de ser los gestores de residuos de las sociedades humanas, encargándose de transformar proteínas no asimilables por los seres humanos por diferentes razones (restos de alimentos, alimentos en mal estado, alimentos indigeribles directamente por el organismo humano, etc.), en proteínas en forma de alimentos sí comestibles y fácilmente.

Sin duda, jamás se dejará de comer carne, o, como yo lo sugería en su momento, algún sustituto equivalente cárnico. Pero tal vez se cambiarán las condiciones cualitativas, la cantidad, la evaluación de la cantidad, así como la organización general del campo de la alimentación. A escala de siglos venideros, creo en verdaderas mutaciones en nuestra experiencia de la animalidad y en nuestro lazo social con otros animales.<sup>1028</sup>

Las reflexiones en torno a la incorporación de carne de otros seres vivos a nuestra dieta comportan ciertos aspectos, que deberían tenerse en cuenta en ese cambio presagiado por Derrida acerca de la “organización general del campo de la alimentación”. Para empezar se deberá tener en cuenta que los animales sufren, lo cual afecta no sólo a cómo los sacrificamos, sino a las condiciones de su crianza, a la vida que se les ofrece, aspectos que van concretándose en una evolución de la normativa que regula la crianza y el sacrificio, bien para consumo, bien para investigación.

Pero un pensamiento de la alimentación deberá incluir en el análisis que esa parte del mundo que incorporamos a nuestro organismo, a nuestro mundo, en el caso de la carne procede a su vez de un ser vivo el cual también tenía su mundo, radicalmente ya en pasado. Y pensar en el mundo de ese animal, del cual procede nuestra ración de carne, también es pensar en lo que a su vez incorporaba desde el entorno, y como afecta a ese mundo. Se trata de incorporar a la reflexión sobre lo que comemos el análisis de los impactos medioambientales de la organización actual de la alimentación, especialmente del aumento de derivados cárnicos

---

<sup>1028</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 82.

(eufemismo para no hablar de seres vivos sacrificados) en la dieta de gran parte de la población humana. Estos impactos que van más allá de afecciones a la vida de los propios seres vivos que son criados para su explotación, afectan a la intensificación de la producción agrícola para producir piensos con destino a la ganadería intensiva, conllevando incluso la transformación de ecosistemas de inestimable valor desde diferentes puntos de vista (biodiversidad, fijación de CO<sub>2</sub>, territorios de infinidad de culturas humanas, etc.) en nuevos campos de cultivo, principalmente para soja, el principal componente de la dieta de los animales estabulados. Desde el punto de vista de la sostenibilidad de las actividades humanas, y por tanto de la viabilidad futura del modelo actual, la sobreexplotación de los recursos que implica la producción y el consumo de animales afecta también a millones de seres humanos que son desplazados de sus espacios socioculturales, principalmente rurales, hacia los arrabales de las megalópolis. Detrás del fenómeno de acaparamiento de tierras por parte de grandes corporaciones, principalmente con sus matrices ubicadas en Occidente, se encuentran movimientos especulativos encaminados al cambio de uso de esos espacios desde una producción orientada a la economía local a una orientada a la economía global, a los mercados internacionales, lo que equivale decir, para un porcentaje muy elevado, que se cambia el modelo de la producción de alimentos, desde una producción mayoritariamente vegetal directamente asimilable por los seres humanos que habitan en el entorno, a una producción vegetal destinada a la producción de piensos ganaderos. Es decir de alimento directo para las personas, a alimento para el ganado<sup>1029</sup>.

Esta circunstancia, unida a la poca eficiencia en el aprovechamiento energético al pasar de un nivel trófico a otro superior, en términos medios cuantificado en un 10%<sup>1030</sup>, es

---

<sup>1029</sup> Estas cuestiones son abordadas con profundidad en la bibliografía facilitada al hablar de los movimientos alimentarios.

<sup>1030</sup> “Es posible evaluar sucesivamente el contenido en energía en las diferentes etapas y fracciones que se pueden distinguir durante el proceso de utilización de ciertas sustancias como alimentos. Así, en principio, se pueden distinguir: 1) alimento total ingerido; 2) alimento asimilado, igual a la partida anterior menos lo no utilizado y eliminado con los excrementos; 3) energía que corresponde a la respiración (metabolismo); excreciones, mudas, etc. Que contiene energía utilizable; crecimiento y reproducción”. La cuantificación de estas diferentes partidas permite una serie de coeficientes a los que puede referirse como “eficiencias”. La más corriente de las cuales, a la que puede referirse como simplemente “eficiencia”, es (crecimiento+reproducción)/alimento ingerido. Pues bien, dentro de que la misma varía en función de muchas circunstancias, algunas regularidades o valores medios pueden obtenerse, como por ejemplo el de que por término medio la eficiencia es mayor en carnívoros que en vegetarianos, y en estos mayor que en sedimentívoros y detritófagos, y en segundo lugar, “si tuviéramos que buscar una cifra fácilmente recordable de eficiencia media, probablemente escogeríamos el 10%”. Esto quiere decir que “de la energía disponible en un determinado nivel trófico, sólo el 10% es utilizada en la síntesis neta de nueva materia orgánica en el nivel siguiente”. Otra forma

decir que el 90% restante lo emplea el ser vivo que se lo come en sus propias funciones vitales, descubre la falacia con la que se pretende persuadir a la opinión pública de las virtudes de la organización de la alimentación que se fomenta desde el sector agroindustrial, basada en insistir en la necesidad de aumentar en términos brutos la producción mundial de alimentos como forma de paliar el hambre en el mundo, cuando en realidad mucha de esa alimentación producida se destina a piensos ganaderos, de los cuales sólo un 10% de su valor energético llegará al nivel trófico siguiente. Cabe deducir que detrás del fomento de consumo de carne en el mundo, concretado en la puesta a disposición de los consumidores de sus derivados a bajo precio, se esconde la necesidad de encontrar salida a la sobreproducción de soja y cereales en el mundo, la cual a su vez es apoyada por políticas que apuestan por una fuerte subvención a las prácticas agrícolas intensivas en los principales países productores.

Alimentándonos de carne procedente de seres vivos criados bajo este modelo de producción industrial, no sólo estamos contribuyendo a un sistema de explotación de otros seres vivos, cuyo paradigma ontológico de la mecanicidad es el cuestionado aquí con Derrida, sino que paralelamente estamos dificultando el acceso a la alimentación de millones de seres humanos, tanto contemporáneos como futuros, además de una disminución de los recursos hídricos y del aumento de gases de efecto invernadero. Una aproximación ontológica al alimento cárnico, un cuestionamiento profundo de las implicaciones de su consumo, en definitiva una filosofía de la alimentación, debe contemplar estas cuestiones, con el objeto de visibilizarlas y que, en el ejercicio de nuestra responsabilidad, entren a formar parte de los elementos decisionales de nuestra cotidianeidad, puesto que no existe nada a lo que estemos obligados hacer con tanta recurrencia, después de respirar, como el acto de ingerir alimentos.

No podemos dejarnos de hacer eco del lema de Jorge Rietchman, bajo el que la apertura al consumo de carne para quien no quiera o pueda dejar de consumirla pasa por fomentar proyectos en los que las condiciones de vida de los seres vivos cuenten, y dentro de estas condiciones se incluye sin duda la de disponer de un espacio vital en el que poder desarrollarse mínimamente de acuerdo a lo que podemos entender como unas condiciones dignas para su especie. Que fomente la producción a pequeña escala en proyectos familiares o cooperativos de base, fomentando la potenciación de la vida en el medio rural pero sin caer en

---

de decirlo es que “la cascada de energía que atraviesa el ecosistema, por término medio se divide por 10 en cada paso”. Obviamente esta pérdida de eficiencia es acumulativa al subir en los niveles tróficos (por eso son limitados), y la alimentación carnívora debe sumar la pérdida de eficiencia propia a la que perdieron los herbívoros a su vez al alimentarse. Margalef., R.: *Ecología*, ed. cit. pp. 478-479.

la precarización laboral que esconde la producción agroindustrial: “comer menos carne, mejor carne, vida para los pueblos”.<sup>1031</sup>

Esta reflexión de Riechmann, también podemos encontrarla en Derrida, quien en alguna ocasión declaró que su dieta podía considerarse prácticamente vegetariana, en su diálogo con Roudinesco, a propósito de la integración de la carne en el acervo gastronómico de muchas culturas:

Hay otros recursos para el refinamiento gastronómico. La carne industrial no es lo mejor de lo mejor en gastronomía. Por otra parte cada vez más, y usted conoce ese debate, algunos prefieren los animales criados en ciertas condiciones, llamadas “más naturales”, en ciertos prados, etc. Por tanto, en el mismo nombre de la gastronomía de que usted habla, realmente habrá que transformar los usos y las “mentalidades”.<sup>1032</sup>

No podemos tampoco dejar de mencionar y alabar todas las experiencias que pueden contribuir a un cambio de modelo de consumo desde la propia exigencia de los consumidores, destacando el inmenso poder que tiene cada una de nuestras decisiones, no sólo el qué compramos sino también el dónde y cómo lo compramos. El hombre no es un animal carnívoro, sino omnívoro, y además puede y debe pensar en lo que come, por lo tanto puede y debe ser omnívoro selectivo, tal y como se definen muchos consumidores que quieren dejar de pensarse como máquinas de dar salida a los excedentes de producción de alimentos cárnicos a nivel mundial, es decir que quieren dejar de ser respecto a la carne lo que el ganado respecto a la soja.

Finalizamos este esbozo de una filosofía de la alimentación recordando un párrafo de Derrida con el que además nos introducimos en el siguiente apartado.

Una gran desorganización-reorganización de la tierra humana se halla en curso. Por supuesto, uno puede esperar lo mejor y lo peor. Pero sin hacer el elogio de un vegetarianismo primario, puede recordarse que el consumo de carne jamás fue una necesidad biológica. No se come carne simplemente porque se necesitan proteínas, y estas pueden encontrarse en otra parte. En el consumo del animal, como por otra parte en la pena de muerte, hay una estructura sacrificial, y por ende un fenómeno cultural ligado a estructuras arcaicas que persisten y que se deben analizar.<sup>1033</sup>

---

<sup>1031</sup> Riechmann, J. : *Todos los animales somos hermanos*, ed. cit. pp 177-178.

<sup>1032</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 83.

<sup>1033</sup> *Op. cit.*, p. 82.

## 6.6 *Carno-falogocentrismo o razón sacrificial*

La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras, la historia de la renuncia. Cada uno de los que renuncia da de su vida más de lo que le es restituido, más que la vida que él defiende.<sup>1034</sup>

Derrida inserta los principios que guían nuestra relación con gran parte de los otros animales en una lógica sacrificial que debe analizarse dentro del proceder clásico del discurso metafísico de la filosofía occidental. A ello se ha referido con el término de *carnofalogocentrismo*<sup>1035</sup>, y que nos recuerda a otros términos nuevos a los que ha tenido que recurrir en el desarrollo de su discurso, como logocentrismo y fonologocentrismo. Además de reforzar los vínculos entre el discurso metafísico con el sacrificio animal, y por extensión los vínculos de la metafísica con el poder, con esta palabra pretende subrayar la profunda relación existente entre la práctica de ingerir alimentos a base de carne y el ejercicio del poder, encontrándose incardinado en el propio esquema dominante de la subjetividad. No en vano el origen de esta subjetividad y la teoría del maquinismo animal puede decirse que son de paternidad cartesiana. Para Derrida esta subjetividad sería antes que nada viril y carnívora<sup>1036</sup>, como tantas referencias podrían dar testimonio de ello.

Sería bastante fácil mostrar que esa violencia que se inflige al animal es, si no de esencia, sí al menos predominantemente machista, lo mismo que la dominación misma del predominio guerrero, estratégico, cazador, viriloide. Puede haber Dianas cazadoras y amazonas insolentes pero nadie podría negar que, en su forma fenoménica más general, desde la caza hasta la corrida, desde las mitologías hasta los mataderos, y salvo excepciones, es el macho el que la emprende con el animal, lo mismo que fue Adán a quien Dios encargó asentar su autoridad sobre los animales.<sup>1037</sup>

Detrás de este discurso moderno acerca del sujeto, se esconde el que el sujeto por excelencia, el sujeto ideal, el soberano, haya sido varón y adulto, teniendo en potestad por ello

---

<sup>1034</sup> Horkheimer, M. y Adorno, T.W.: *Dialéctica de la Ilustración*, ed. cit., p. 107.

<sup>1035</sup> Derrida, J. y Nancy, J. J.: “‘Hay que comer’ o cálculo del sujeto”, ed. cit., p. 18 (del artículo digital)

<sup>1036</sup> En este sentido, siempre se recuerda el caso de Hitler como paradigmático de lo contrario, considerado como vegetariano. El argumento de Derrida será precisamente preguntar si la mención de este caso no nos llevaría a deducir que un aumento precisamente de la crueldad contra los animales “purificaría” nuestro humanismo. En relación al vegetarianismo de Hitler, cabe mencionar las dudas que suscita en algunos autores. Al parecer se trataría de un intento de crear el mito de la férrea autodisciplina de Hitler a través de un ascetismo que sería ficticio. Véase el artículo de Alicia Martín Melero, “Modernidad, humanos y animales. Reflexiones en torno al concepto de holocausto”, en *Razonar y actuar en defensa de los animales*, ed. cit.

<sup>1037</sup> Derrida, J. y Nancy, J. J.: “‘Hay que comer’ o cálculo del sujeto”, ed. cit., p. 18 (del artículo digital)

tanto la autoridad como la autonomía, el poder, y más que nada el poder de disponer de la vida, el poder de dictar pena de muerte. Después, y bajando en la escala, encontraríamos a las mujeres, quienes hasta hace poco en Occidente han tenido un estatus muy inferior al de los varones, posteriormente a los niños y finalmente a los animales. Derrida nos recordará que:

Contrariamente a lo que se cree a menudo, la “condición femenina”, particularmente desde el punto de vista del derecho, se ha deteriorado en Europa desde el siglo XIV hasta el XIX, alcanzando el peor momento cuando el código napoleónico inscribió en el derecho positivo el concepto del sujeto del cual nosotros hablamos.<sup>1038</sup>

Que el sacrificio ha estado vinculado a lo viril y que dentro de las sacrificadas encontramos a las mujeres, podemos comprobarlo en la historia europea y en su caza de brujas. La obra de Silvia Federici, *Caliban y la bruja*, ya citada en esta tesis, nos ofrece un pormenorizado análisis al respecto. Las mujeres, consideradas más cercanas a la naturaleza, y por lo tanto más cercana a los animales, en muchos casos siguieron la misma suerte, mientras que en el otro lado el sujeto masculino podría comprenderse más cercano al Dios Padre. Continuando con Derrida, para este pensador “la fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano, corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto”, y su papel no sólo se circunscribe al de dominador, “señor y dominador activo de la naturaleza”, sino que “en nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come carne”. En muchas culturas religiosas, y especialmente las abrahámicas, el sacrificio carnívoro también será esencial, tanto “como el ser carne”.

Ninguna huella de paso de mujer. Ésa es la soberanía, esa es la soberanía, esa es la soberanía solitaria y excepcional: del esclavo, del animal... y ninguna mujer. Ningún deseo que venga a limitar la soberanía. En todo caso ningún deseo heterosexual y, de haber deseo homosexual, este pasaría simbólica y sintomáticamente por la simbólica de los jóvenes esclavos y de las bestias.<sup>1039</sup>

Para Derrida, como indica de Peretti, podría establecerse “cierta conexión entre el consumo de carne animal y la apropiación y asimilación del otro y por el otro que está a la base de nuestras conductas de intercambio”<sup>1040</sup>, algo que ocurre en primer lugar a nivel superficial e inmediato, es decir en los orificios corporales (boca, pero también orejas, ojos, etc.). Y no habría que olvidarse de la “afinidad del sacrificio carnívoro, que está en la base de

---

<sup>1038</sup> *Ibid.*

<sup>1039</sup> Derrida, J.: *La bestia y el soberano Volumen II (2002-2003)*, ed. cit. p. 84.

<sup>1040</sup> de Peretti, C.: “A propósito de los animales”, en Cragnolini, M. (dir.): *Por amor a Derrida*, ed. cit., p. 44.

nuestra cultura y de nuestro derecho, con todos los canibalismos, simbólicos o no, que estructuran la intersubjetividad en la lactancia, el amor, el duelo, y, en verdad, en todas las apropiaciones simbólicas y lingüísticas”<sup>1041</sup>, esto es, habría que considerar que la práctica de cierto canibalismo sería, como nos recuerda de Peretti, “siempre inevitable entre los hombres. Incluso entre los vegetarianos más convencidos”.

¿Qué ocurre con esta estructura tras el proceso deconstructivo que en esta tesis seguimos?

Si ahora el límite entre el viviente y el no-viviente parece tan poco seguro, al menos como límite oposicional, como aquel del “hombre” y del “animal”, y si en la experiencia (simbólica o real) del “comer-hablar-interiorizar”, la frontera ética no pasa ya rigurosamente entre el “no matarás” y el “no matarás en absoluto” (al hombre, a tu prójimo) y el “no expondrás a la muerte al viviente en general”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación del otro, entonces, en cuanto al “Bien” de todas las morales, la cuestión consistirá en determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo.<sup>1042</sup>

El aspecto que habría que interrogar surgido tras esta apertura de Derrida, no será tanto “saber si es ‘bueno’ o está ‘bien’ ‘comer’ al otro, y a cual otro”, dado que de todas formas lo comemos y nos dejamos comer por él (aunque sea a través de la antropofagia simbólica). La cuestión debe plantearse por lo tanto en los términos de que “ya que *es bien necesario* comer de todas maneras y que eso está bien, y que es bueno, y que no hay otra definición del bien, ¿cómo hay que *comer bien* en definitiva?”. La propuesta derridiana será la de “hay que comer bien”, haciendo de este lema que recoge a la vez deseo, necesidad y ley, una especie de ley infinita, que pueda comprender tanto la radical hospitalidad de aprender a dar de comer bien al otro, como la de eliminar o limitar el sufrimiento de un acto, el de la incorporación o asimilación de lo otro, que de todas formas ocurre constantemente como fundamento del proceso vital. El refinamiento sublime en el respeto por el otro es también una manera de “comer bien” o del “bien comer”, de consumir que “el Bien también se come”.

Entonces, y en relación con esta deconstrucción del sujeto, ¿quién es “quién”?, ¿qué quiere decir sacrificio? Si se entiende sacrificio como “la necesidad, el deseo, la autorización, la justificación de la puesta en muerte, la puesta en muerte como denegación del asesinato”

---

<sup>1041</sup> J. Derrida, *Force de loi, Le fondement mystique de l'autorité*. Citado por C. de Peretti en *Ibid.*

<sup>1042</sup> Derrida, J. y Nancy, J. J.: “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, ed. cit., p. 18 (del artículo digital)



<sup>1043</sup>, para Derrida esta “denegación” estaría relacionada con la “institución violenta del ‘quien’ como sujeto”, remitiendo esta cuestión del sujeto y del “quien” viviente “al centro de las inquietudes más insistentes de las sociedades modernas” como el rol que debe jugar el Estado en la protección de un sujeto viviente. En definitiva, sería lícito pensar en la existencia de “una responsabilidad con respecto al viviente en general”, la cual deberíamos considerar para reorientar nuestra relación con lo otro vivo. Y si de lo que se trata, como en Derrida, no es de elaborar nuevos discursos que hablen de lo mismo pero oponiéndose a los existentes, tampoco el objetivo final es “ir en auxilio de un vegetarianismo, del ecologismo o de las sociedades protectoras de animales”, algo que por otra parte Derrida confiesa que también podría desear, “y acceder así al centro del sujeto”. El objetivo principal, en cambio, será el de poner de manifiesto la necesidad de “la estructura sacrificial de los discursos” tradicionales, en los que se da un espacio libre dentro de su propia estructura “para un matar (*mise à mort*) no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver”, bien real, bien simbólica.

En el consumo del animal, como por otra parte en la pena de muerte, hay una estructura sacrificial, y por ende un fenómeno “cultural” ligado a estructuras arcaicas que persisten y que se deben analizar.<sup>1044</sup>

Cuando Derrida evoca sacrificio, es preciso no olvidar sus advertencias acerca de que no se trataría de un “concepto claro y distinto”<sup>1045</sup>, sino que detrás surge un enorme problema a reconsiderar radicalmente, por tratarse de una de las zonas “más oscuras, más fundamentales, menos delimitables de la experiencia de lo viviente, de *todo* viviente, humano o no”<sup>1046</sup>. Sugeriré algunas palabras con las que podría relacionarlo: “la necesidad, el deseo, la autorización, la justificación de la puesta en muerte, la puesta en muerte como denegación del asesinato”.

Pero cabe considerar también otra vertiente del sacrificio más óptica y brutal. El sacrificio como imposición pura y dura, presentando similitudes con el duelo, esa otra institución tan importante en Occidente y a cuya deconstrucción Derrida habrá dedicado sus reflexiones. El sacrificio responde a cierta lógica de detener, de limitar, de no permitir que vaya más allá de “los límites de la Verdad” en su proseguir natural aquello que no queremos que se nos escape en cuanto presente, de forma que incluso llegado el momento su sacrificio

---

<sup>1043</sup> *Op. cit.*, 19 (del artículo digital)

<sup>1044</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 119.

<sup>1045</sup> *Op. cit.*, p. 154

<sup>1046</sup> *Ibid.*

pueda ser ejemplar, como en los casos de pena de muerte. Esta lógica reafirma sin fisuras que el animal es animal, y con ese nombre, como si ésta fuese su soteriología, su redención de tanta negación (palabra, experiencia del espejo, dignidad, capacidad de sufrir, de borrar sus huellas, etc). En el fondo se trata de reafirmar los lazos de unión entre la cuestión del “quien” y la cuestión de “sacrificio”.

En estos discursos debe incluirse aun a Lévinas y a Heidegger, nos dirá Derrida, quienes, a pesar de trastornar “un cierto humanismo tradicional”, seguirían siendo humanismos profundos, en el seno de los cuales no estaría prohibido atentar contra la vida del otro salvo que tuviese un rostro (humano) o en cuanto *Dasein*. De modo que en relación a estos discursos podría seguir hablándose de carno-fallogocentrismo, reconociendo en ellos un esquema (del) dominante que es el de la “subjetividad misma”.

### ***6.7 De “Los derechos de los animales” a una nueva relación con los animales***

Pero ¡ay! Mumma se consume  
en los hierros de un engendro  
que se llama hombre, y se cree  
dueño de la creación.  
¡Al infierno! Tales hombres,  
malditos archiaristócratas,  
miran al mundo animal  
con insolencia y orgullo,  
nos roban hijos y hembras,  
nos encadenan, nos pegan  
y matan, para vender  
nuestra piel y nuestra carne.  
Se creen autorizados  
a cometer estos crímenes  
contra los osos, en nombre  
de los derechos del hombre.  
¡ah, los derechos del hombre!  
¿quién os los ha concedido?  
Nunca la naturaleza,  
que no es tan antinatural.  
¡Ah, los derechos del hombre!  
¿Quién os dio esos privilegios?  
¡Nunca lo hizo la razón,  
que no es tan irracional!  
[...]  
Hombres, ¿por qué sois mejores  
que nosotros? ¿Por llevar  
en lo alto la cabeza?  
¡Tenéis ideas rastreras!

A todos ellos Zaratustra les dijo tan sólo una única frase: “mis hijos están cerca, mis hijos”, –entonces enmudeció del todo. Mas su corazón estaba aliviado y de sus ojos goteaban lágrimas y caían en sus manos. Y no prestaba ya atención a ninguna cosa, y estaba allí sentado, inmóvil y sin defenderse ya de los animales. Entonces las palomas se pusieron a volar de un lado para otro y se le posaban sobre los hombros y acariciaban su blanco cabello y no se cansaban de manifestar su cariño y júbilo. El fuerte león en cambio lamía siempre las lágrimas que caían sobre las manos de Zaratustra y rugía y gruñía tímidamente. Así se comportaban aquellos animales.<sup>1047</sup>

Derrida recuerda cómo existe desde hace unos treinta años una *Declaración universal de los derechos del animal*, de la que podrían rastrearse precedentes en el pensamiento de Thomas Young y Jeremy Bentham. No obstante, Derrida sostendrá que los movimientos en favor de una nueva relación con los animales, basados en la reclamación de unos derechos de los animales, no están exentos de profundos problemas<sup>1048</sup>. El principal escollo residiría en el hecho de hacerse cargo de algunos “conceptos fundamentales y problemáticos” sobre los que se articularía el desarrollado dicha de declaración, como son los del “animal en general, *el respeto de los animales inseparable del respeto de los hombres entre sí, la libertad, (derecho a vivir libre en un entorno natural)*, la naturaleza, la vida, y sobre todo –destacará Derrida– *la personalidad jurídica del animal*”<sup>1049</sup>. Derrida comienza por preguntarse por el “estatus de este derecho y de los sujetos de derecho que implica”, planteando una hipótesis:

En la historia del derecho y del concepto de sujeto de derecho, del sujeto de derechos y de deberes, en la historia del concepto de sujeto que es inseparable de aquélla, hay una secuencia que es determinante para nuestro tiempo. [...] Dicha secuencia, analizada con los criterios que he anunciado, habría condicionado cierto concepto de sujeto el cual, al tiempo que funda el derecho, habría llevado a la vez a negar cualquier derecho del animal o a tornar radicalmente problemática cualquier declaración de los derechos del animal.<sup>1050</sup>

---

<sup>1047</sup> Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 440.

<sup>1048</sup> Algo que también por ejemplo José M<sup>a</sup> Ripalda ha puesto de manifiesto como carácter fundamental de la filosofía de Derrida al hablar de los Derechos Humanos: “Pero también en este caso la asimilación política de Derrida no puede ser sino difícil, porque su examen de las formulaciones de los Derechos, las quiebras internas de sus discursos hacen saltar la discrepancia con las realidades que pretenden representar, exigen su redefinición en cada caso singular y deshieran su propia concepción”. *Archipiélago*, ed. cit. p. 17.

<sup>1049</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 107.

<sup>1050</sup> *Op. cit.*, pp. 107-108.

Lo que se intuye aquí es que no podrían haberse fundado unos derechos del hombre sin exclusión de lo que no es hombre de esos mismos derechos. Derrida tratará de aportar algunos elementos que contribuyan a identificar la problemática, no sin antes declarar las simpatías que le inspira esta Declaración universal de los derechos del animal. El primer punto sobre el que llama la atención es acerca de la necesidad de cuestionarse si nuestra relación con el animote debería plantearse en términos de “derechos”, antes incluso de entrar siquiera a indagar en la “inmensa cuestión” de si unos sujetos exentos o incapaces de deberes podrían ser sujetos de derechos. Aspecto éste, sobre el que Derrida nos dirá que “en general se piensa que no, salvo algunas excepciones”<sup>1051</sup>. No obstante en caso de acordar un reconocimiento de semejantes derechos, estos serían perfectibles infinitamente, tanto en su contenido como en sus conceptos.

Por lo tanto, una transformación es necesaria e inevitable, por razones conscientes o inconscientes. Lenta, laboriosa, en algunos casos gradual, en otros acelerada, la mutación de las relaciones entre los hombres y los animales no adoptará necesaria o solamente la forma de una carta, de una declaración de los derechos o de un tribunal a las órdenes de un legislador. No creo en el milagro de una legislación. Ya hay una, por otra parte, más o menos empírica, y es mejor que nada. Pero no impide las matanzas o las patologías “tecnocientíficas” del mercado o de la cría industrial.<sup>1052</sup>

Lo importante de esta secuencia elegida para replantear la cuestión de los Derechos de los animales, y que se corresponde con la filiación postcartesiana que hemos analizado en esta tesis, es que sigue siendo la “predominante en filosofía y como filosofía”<sup>1053</sup>, y desvela un discurso sobre el dominio del animal, “de la dominación misma”, la cual no sólo se ejerce en la “violencia infinita, incluso en el daño infinito que infligimos a los animales”<sup>1054</sup>, sino también en “las formas de protesta que dividen en el fondo a los axiomas, a los conceptos fundadores en nombre de los cuales se ejerce dicha violencia, incluso cuando aquellas se orientan hacia una Declaración de los derechos del animal o hacia una cultura ecológica o vegetariana”<sup>1055</sup>.

El concepto moderno del derecho depende masivamente de ese momento cartesiano del *cogito*, de la subjetividad, de la libertad, de la soberanía, etc. El “texto” cartesiano, por supuesto, no es la causa de esta gran estructura, pero la “representa” en una poderosa sistematicidad del síntoma. A partir de ese momento, conferir o reconocer derechos a los “animales” es una manera subrepticia o implícita de confirmar cierta interpretación del sujeto humano, que habrá sido la palanca misma de la peor violencia respecto de los vivientes no humanos.<sup>1056</sup>

---

<sup>1051</sup> *Op. cit.*, p. 108.

<sup>1052</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 77.

<sup>1053</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 109.

<sup>1054</sup> *Ibid.*

<sup>1055</sup> *Ibid.*

<sup>1056</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 76.

Ya hemos analizado en el recorrido de esta tesis la estructura común de este poscartesianismo. No insistiremos ahora más que en los aspectos más relacionados con la violencia contra los animales, como “que el sacrificio imprime un latido vital en el corazón de todos estos discursos”<sup>1057</sup>. Para Derrida, los pensamientos de Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas, son pensamientos “que no se reunirían consigo mismos, de manera consecuyente y seguida, si no reafirmasen la necesidad del sacrificio”<sup>1058</sup>. No tanto un sacrificio ritual del animal, como un “sacrificio fundamental, incluso un sacrificio fundador, en un espacio humano donde no está prohibido, en cualquier caso, dar órdenes al animal hasta ejecutarlo si es preciso”<sup>1059</sup>. Derrida destaca como aunque en principio no cabría considerar que el *phatos* sacrificial fuese cartesiano, ni el animal sacrificado el animal máquina, sin embargo por “restaurar en su profundidad la vena judeo-cristiana” del *cogito* cartesiano, y con ello su vena sacrificialista, señalará dos influencias. La primera nos retrotraería hasta al *cogito* agustiniano. Para Agustín había un profundo abismo entre sus hermanos cristianos y su buen caballo “por mucho que quisiese yo no podría querer ser como él, en cambio puedo desear ser como un hombre, amarlo de lejos sin conocerlo”<sup>1060</sup>. La otra influencia en Descartes relacionada con el sacrificio animal nos lleva al cordero y al carnero, “puesto que se trata del intento de conciliación, por lo demás convincente, que Descartes juzgó posible y necesario entre su interpretación de las relaciones entre las sustancias, alma y cuerpo, y la doctrina de la transustanciación eucarística”<sup>1061</sup>.

En el intento de seguir el recorrido por el que se configura ese sujeto que sirve de modelo para la declaración de los derechos del hombre, Derrida retomará el *cogito* cartesiano por medio del “yo pienso” kantiano. Para Kant, como hemos visto, el hombre es el que tiene el poder del Yo, un poder-tener el “Yo” que “adquiere relevancia, erige, ‘eleva’ (*erhebt*) al hombre infinitamente (*unendlich*) por encima de todos los demás seres vivos de la tierra (*unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen*)”<sup>1062</sup>. Esta elevación se corresponde con un sujeto que es “la unidad originaria de la apercepción trascendental que acompaña todas las

---

<sup>1057</sup> *Op. cit.*, p. 111.

<sup>1058</sup> *Ibid.*

<sup>1059</sup> *Ibid.*

<sup>1060</sup> *Ibid.*

<sup>1061</sup> *Op. cit.*, pp. 111-112.

<sup>1062</sup> *Op. cit.*, p. 113.

representaciones”<sup>1063</sup>, y por tanto el hombre, la persona, “la misma persona”, “el sujeto de la razón, de la moral y del derecho”. Pero la persona sólo puede tener enfrente a la cosa, en donde se encuentran los animales irracionales. No volveremos sobre ello, puesto que ya lo abordamos en esta tesis al hablar de Kant. Baste recordar que para el hombre es esencial “marcar su autoridad sobre los seres vivos”, de acuerdo con el mandato divino como también hemos abordado. En definitiva, se trata de poner de manifiesto los problemas que se arrastran al tratar de extrapolar y aplicar en el diseño de otro trato con los animales una estructura como la de los Derechos humanos, la cual vemos que se ha erigido precisamente en el poder de elevarse sobre los otros animales.

Por el momento, debemos contentarnos con adecuar las reglas de derecho tal y como existen. Pero un día habrá que reconsiderar la historia de ese derecho y comprender que si los animales no pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc. No por ello carecen de “derecho”. En general, en la tradición filosófica europea de que hablamos, no se concibe un sujeto (finito) de derecho que no sea un sujeto de deber (Kant sólo ve dos excepciones a esta ley: Dios, cuyos derechos carecen de deber, y los esclavos, que sólo tiene deberes y no derechos). Una vez más, pues, se trata de conceptos heredados de sujeto, de sujeto político, de ciudadano, de autodeterminación soberana y de sujeto de derecho...<sup>1064</sup>

No puede esperarse en Derrida la prescripción de una nueva ética o de unas reglas morales<sup>1065</sup>, una especie de derridianos mandamientos fundados en sus reflexiones sobre la cuestión animal, ni una adhesión inquebrantable al movimiento, por ejemplo, vegetariano, o al movimiento por los derechos de los animales, por lo ya indicado anteriormente, y ello a pesar de declarar su simpatía, en la que ya hemos insistido, por estas apuestas de aquellos con quienes sin duda comparte una profunda sensibilidad hacia el sufrimiento animal. La cuestión resulta más compleja y sin que se prevea que pueda cerrarse en una ley, como la que se va desarrollando actualmente para regular nuestra relación con los animales, con los animotes. En todo caso para Derrida ya estamos en camino hacia una reconsideración de nuestro trato con

---

<sup>1063</sup> *Ibid.*

<sup>1064</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 85.

<sup>1065</sup> Es conocida en Derrida su postura frente a la decisión responsable, “si es que la hay”, y ante todo su radical rechazo de las decisiones basadas en la buena conciencia. Para Derrida, “Proteger la decisión o la responsabilidad por medio de un saber, de cierta seguridad teórica o de la certeza de tener razón, de estar del lado de la ciencia, de la conciencia o de la razón, es transformar esta experiencia en el despliegue de un programa, en la aplicación técnica de la regla o de la norma, en la subsunción de un ‘caso’ determinado, otras tantas condiciones a las que jamás hay que renunciar, ciertamente, pero que, en cuanto tales, no son sino los parapetos de una responsabilidad a cuya llamada permanecen radicalmente heterogéneos” Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 41.

los animales una vez denunciados los perversos abusos derivados de nuestra relación técnico-productiva con ellos.

Esa violencia industrial, científica, técnica, no puede soportarse todavía demasiado tiempo, de hecho o de derecho. Se verá cada vez más desacreditada. Las relaciones entre los hombres y los animales deberán cambiar. Deberán hacerlo, en el doble sentido de este término, en el sentido de la necesidad “ontológica” y del deber “ético”. Pongo estas palabras entre comillas porque dicho cambio deberá afectar al sentido y al valor mismo de estos conceptos (lo ontológico y lo ético). Por eso, aunque su discurso a menudo me parezca mal articulado o filosóficamente inconsecuente, tengo una simpatía de principio para aquellos que a mi juicio tienen razones, y buenas, para alzarse contra la manera en que son tratados los animales: en la cría industrial, en el matadero, en el consumo, en la experimentación”.<sup>1066</sup>

Algunos ejemplos de estos cambios de actitud podemos encontrarlos en el paulatino aumento de una sensibilidad social sobre estas cuestiones, como evidencian las crecientes denuncias a aquellos que abandonan sus animales de compañía o que los maltratan, con un paralelo desarrollo de la legislación en este sentido, bien sea haciéndose cargo de las condiciones en las que se cría a los animales con destino a producción, en el desarrollo de la normativa sobre el bienestar animal que tiene en cuenta los nuevos saberes etológicos, e incluso prescribiendo técnicas para el sacrificio que intenten paliar el sufrimiento. Derrida vaticina que “el espectáculo que el hombre se da a sí mismo en relación al tratamiento de los animales le resultará insoportable”.

Sin duda jamás se dejará de comer carne, o [...] algún sustituto equivalente cárnico. Pero tal vez se cambiarán las condiciones cualitativas, la cantidad, la evaluación de la cantidad, así como la organización general del campo de la alimentación. A escala de siglos venideros, creo en verdaderas mutaciones en nuestra experiencia de la animalidad y en nuestro lazo con los otros animales.<sup>1067</sup>

Además sería preciso pensar esta guerra actual contra los animales como indudablemente inmersa en el global escenario de beligerancia económica, y pensarla conjuntamente con el hecho de que la producción de alimentos cárnicos a escala industrial es un lujo sólo al alcance del Occidente rico, por lo que una reorientación de estas prácticas redundaría en un cambio en nuestra relación no solo con el planeta sino antes que nada con aquellos de entre los humanos más desfavorecidos, como ya vimos en el apartado que hemos llamado “Filosofía de la alimentación”.

---

<sup>1066</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 75.

<sup>1067</sup> *Op. cit.*, p. 119

Hay que decir, no obstante, que Derrida no creará en la posibilidad de un vegetarianismo absoluto, ni en la pureza ética de las intenciones de quienes lo practican, ni que éste pueda darse sin una substitución simbólica del consumo de carne. No cree en general que fuese suficiente con prohibir el consumo de carne para ser un no-carnívoro, ya que cierto proceso inconsciente de incorporación y asimilación de carne afloraría en otros sentidos, y recuerda cómo el psicoanálisis ha demostrado que los vegetarianos, al igual que el resto del mundo y al menos desde hace dos mil años, simbólicamente incorporan “vivos, carne y sangre, del hombre o de Dios”, algo de lo que no se escaparían los ateos, puesto que al fin y al cabo no es otra la tentación más o menos oculta del amor, la de comerse al deseado o deseada, una de las formas de *manger l'autre*.

Por otro lado no debe despreciarse tampoco el creciente impacto que en la sociedad van teniendo los trabajos de investigación sobre los animales, especialmente sobre sus comportamientos. Fenómenos tan característicos como los movimientos migratorios de gran parte de las aves, y que tradicionalmente fueron justificados en razón de algo tan oscuro como el instinto<sup>1068</sup>, y que sin embargo todo el mundo cree saber qué es oponiéndolo simplemente a los comportamientos “racionales” siguiendo el criterio que nos ha llegado desde la Antigüedad clásica para su diferenciación, se están desvelando como profundamente más complejos, tanto en lo relativo al momento en que se inicia por parte de los individuos, no de las especies, como en lo relativo a la forma en la que estos se guían, mucho más dependientes del aprendizaje, y por lo tanto de la transmisión de un saber por los más veteranos y sometidos también por ello a error, y no tanto de meras codificaciones genéticas, sospechosamente cercanas al mecanicismo cartesiano. Todo ese nuevo conocimiento influye en la consideración de los animales en la sociedad, y puede despertar la reflexión sobre el trato que en general damos a los animales.

---

<sup>1068</sup> La teoría del instinto en Etología ha sufrido importantes críticas, desde la escuela behaviorista norteamericana de los años veinte, aunque con mayor fundamento también en Norteamérica en los años cincuenta. D.S. Lehrman argumentó que los supuestos de la Etología sobre el carácter innato de lo que se consideraba comportamiento instintivo no se basaban en la mayor parte de los casos en “datos revelantes”, mientras que por su lado, los modelos basados en los mecanismos motivacionales “se apoyaban a menudo en prejuicios y vagas analogías, más que en investigaciones fisiológicas adecuadas”. Aunque Lehrman pudo ser considerado en un principio “enemigo máximo de la Etología” “un gran número de etólogos compartían sus puntos de vista, cuestionando y comenzando a dismantelar desde el interior la teoría etológica del instinto”. Entre las nuevas orientaciones en el desarrollo de la etología estaba la incorporación del tratamiento estadístico de los datos estadísticos para poder avanzar, recogiendo de alguna manera el fin de los asertos categóricos en lo que al comportamiento animal se refiere. *Etología. Introducción a la ciencia del Comportamiento*, Juan Carranza, Editor. Universidad de Extremadura, 1994, pp. 33-34.



Por otro lado habría que mantenerse alerta ante las reivindicaciones de un “trato humanitario” a los animales, puesto que cabe la posibilidad de que implique una antropomorfización a través de diferentes caminos que no se atenga realmente a lo que los propios animales considerarían como trato respetuoso en cuanto otros. Son muchos los ejemplos de animales que han padecido verdaderas torturas en nombre de un trato humanitario, al fin y al cabo cualquier intento de domesticación, de sujeción o subjetivización, de doma, de entrenamiento o sometimientos de aprendizaje con los más diversos fines, de reclusión forzada en jaulas consideradas de oro, etc. puede leerse en este sentido. Incluso, cabe pensar que si muchos otros hombres pertenecientes a culturas muy diferentes a la nuestra recusan el trato humanitario a la manera occidental que desde nuestra civilización les hemos dispensado, es decir que han recusado nuestros intentos de asimilarles, cuanto más no lo lamentarían los animales.

Como nos advierte de Peretti, quizás estemos ante una “necesidad de reparación”, y quizá también sea debido a “esa arrogancia congénita en el hombre el cual sigue percibiendo a los animales como seres inferiores ante los que sólo cabe el sentimiento de conmiseración y lástima”<sup>1069</sup>, recomendándonos en su lugar la gramática derridiana de la “hospitalidad y de respeto infinito para con el otro”. Por eso puede considerarse problemática la moral kantiana aplicada al tema que nos ocupa, porque no ve más allá de una moral humana considerada como unitaria, y la mejora del trato en los animales seguiría siendo un medio con vistas a mejorar a la propia humanidad, una excusa, una oportunidad, pero que tiene el menoscabo de no pasar por plantearse si los animales nos miran. No obstante, en este intento de mejora de nuestra relación con los otros animales, no hay que descartar ninguna estrategia, por provisional que sea, ante la inmensidad del reto:

En la transformación del derecho actual, y conservando siempre la axiomática general del derecho humano, pueden hacerse algunos progresos para el fomento de las relaciones entre los hombre y los animales en el sentido del respeto máximo. Al respecto, la evaluación sólo puede ser económica, (estrategia, dosificación, medida, el mejor convenio). No digo que no hay que tocar la vida animal, digo que, alegando la violencia entre los animales, en la jungla o en otras partes, no hay que entregarse a las peores violencias, es decir, al tratamiento meramente instrumental, industrial, químico genético de los vivientes. Ya sea que ese tratamiento se haga para la alimentación o en el marco de una experimentación, hay que adaptar reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos. Por lo tanto, poco a poco, habrá que reducir las condiciones de la violencia y la crueldad para con los animales, y, para ello, en una larga escala histórica, reglamentar las condiciones de cría, la matanza, el tratamiento

---

<sup>1069</sup> Cristina de Peretti, “A propósito de los animales”, en Cragolini, M. (dir.): *Por amor a Derrida*, ed. cit., p. 45

masivo, y de lo que vacilo (solamente para no abusar de asociaciones inevitables) en llamar un genocidio, allí donde sin embargo la palabra no sería tan inapropiada.[...] <sup>1070</sup>

### **6.8 Los fines del hombre, los fines de los animales**

En 1968 Derrida pronunció una conferencia en Nueva York en el marco de un congreso de Filosofía y Antropología titulada “Los fines del hombre”, que versaba sobre la cuestión del hombre en el ámbito de la filosofía francesa en el siglo XX. La tesis de dicha conferencia venía a decir que, si bien el pensamiento que dominaba en el marco francófono se tenía por esencialmente humanista, aunque se hubiese sustituido la noción de hombre por la de “realidad humana”, pretendiendo recoger de alguna forma, con más o menos éxito, lo consignado en la analítica existencial de Heidegger bajo la palabra *Dasein*, para Derrida no obstante, a pesar de una “neutralización pretendida de las presuposiciones metafísicas” <sup>1071</sup>, debe reconocerse que “la unidad del hombre no es interrogada en sí misma”. Derrida consideraba que también la ontología fenomenológica sartreana, en cuanto que trata de las estructuras de la realidad humana, no deja de ser una “antropología filosófica”:

Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el “nosotros-hombres”, con el nosotros en el horizonte de la humanidad <sup>1072</sup>.

Como rasgo dominante de este periodo, Derrida echa en falta una genealogía del concepto hombre en el que sean abordados también sus límites metafísicos. Pero no deja de subrayar cómo esta lectura antropologista de Hegel, Husserl y Heidegger es contradictoria si nos atenemos a lo que estos autores declararon de sus propias filosofías. No obstante, constata que el cambio en la filosofía francesa operado en los años en los que pronunció la conferencia, caracterizado por el despliegue de una crítica del humanismo y del antropologismo, esta crítica no se ejerce en nombre de estos autores mencionados, sino que al contrario se los “amalgama” con la “vieja metafísica humanista”. Para Derrida el interés residía en analizar “esa especie de justificación profunda, de necesidad subterránea que hace aparecer la pertenencia de las críticas o de las de-limitaciones, husserliana, heideggeriana del humanismo metafísico a la

---

<sup>1070</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., pp. 84-85.

<sup>1071</sup> Derrida, J.: “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*. Trad. castellana de C. González Marín. Madrid, Cátedra, 2006, p. 152

<sup>1072</sup> *Op. cit.*, p. 152

esfera de eso mismo que critican o de-limitan”<sup>1073</sup>. Y todo ello para llegar a la pregunta acerca de qué viene después del hombre en los pensamientos de Hegel, Husserl y Heidegger, porque lo que pondrá de manifiesto en esta conferencia, sin entrar a profundizar aquí en sus análisis, son las dudas acerca de que estos tres autores hayan salido del discurso metafísico que pretendían criticar en lo concerniente al humanismo al que se enfrentan más o menos explícitamente. En esta conferencia Derrida despliega el siguiente encadenamiento de hombre/fin/ser invitándonos a entenderlo en todos sus sentidos:

El fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es decir el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio<sup>1074</sup>.

Ser y hombre que comparten fin enlazados por el pensamiento, es decir por el logos o lenguaje, de modo que el pensamiento del ser es un pensamiento del hombre, como el pensamiento del hombre es un pensamiento del ser. La cita da cuenta del humanismo profundo de Heidegger, ya analizado en el presente trabajo, y la correspondiente teleología implícita, por la cual el hombre vendría a ser la culminación o bien de la creación o bien de la secularizada evolución, en la que el hombre estaría en el último peldaño, el más alto posible, de la escala evolutiva, distinguiéndose del resto de los animales como el único que ve lo abierto del ser. ¿Queda algún resquicio para los otros animales en todo esto? ¿Podrán salirnos al paso más allá *de* en cuanto medios? ¿Podemos hablar de los fines de los animales?

Aprovechando el escenario hipotético que se plantea Descartes acerca de un hombre que no hubiese conocido los animales, Derrida reflexionará acerca del sentido que podría tener dentro de dicho escenario hablar de los fines de los animales. En primer lugar bosquejará un fin fenomenológico:

¿Se puede pensar, aunque sea como ficción un mundo sin animales o, al menos, un mundo pobre en animales[...]? ¿Forma parte la animalidad de todo concepto de mundo e incluso de mundo humano? ¿Es el ser-con-el-animal una estructura fundamental e irreductible de ser-en-el-mundo, de manera que la idea de un mundo sin animal no pueda ser ni siquiera una ficción metódica? ¿Qué querría decir entonces ser-con-el-animal? ¿Qué es la compañía del animal? ¿Le sucede esto, secundariamente, a un ser humano o a un *Dasein* que querría pensarse antes de y sin el animal? ¿O bien es el ser-con-el-animal una estructura esencial del *Dasein*? Y, en este caso, ¿cómo interpretarlo y qué consecuencias sacar de ello?<sup>1075</sup>

---

<sup>1073</sup> *Op. cit.*, p. 156

<sup>1074</sup> *Op. cit.*, pp. 171-172

<sup>1075</sup> Derrida, J.: *El animal que luego estoy siendo si(gui)endo*, ed. cit., p. 99.

Así pues, nos encontramos ante colosales cuestiones que afectan a la propia aproximación ontológica a lo que sea el mundo, y dentro de ella a si puede plantearse en términos en los cuales la cuestión de la vida y de los otros animales esté al margen o sea secundarizada. Y muy especialmente, el planteamiento derridiano se dirige a reflexionar cómo esa secundarización podría afectar a todo lo que atañe a lo humano. ¿Podríamos imaginar otro posible Génesis, en el que el paraíso estuviese carente de toda traza de vida aparte de Adán y Eva, incluso sólo la de Adán, un paraíso por lo tanto sin árboles, sin frutos prohibidos, sin animales, sin serpientes? ¿Son necesarios al menos los frutos, alguno de ellos prohibido, y al menos un animal, como la serpiente, para que a través de ella la voz del mal nos presente la tentación, y la consiguiente caída en el origen del tiempo, del principio de la historia? ¿Es posible la caída, la moral, sin animales? ¿Serían posibles unos derechos del hombre sin la existencia de animales? Pasando de lo escatológico a la ontología, ¿en y desde qué mundo piensa el *cogito*?, ¿en qué mundo está *yecto* el *Dasein*?, ¿estaba o era antes de ellos?, ¿estará o será después de ellos?, ¿es la presencia de la vida, la vida animal esencial o no a la mundanidad del mundo? Probablemente Heidegger nos advirtiese de tener cuidado para no mezclar lo óntico y lo ontológico tanto en las preguntas como en las respuestas. Pero dado que la pregunta por el ser estaría negada al animal, ¿cabe preguntarse si la pregunta por el ser sería posible sin los animales?

En un segundo lugar, Derrida nos dirá que “el horizonte de los fines del animal no es únicamente una ficción al servicio de la fenomenología o del análisis eidético de una estructura del mundo o del *Dasein*”, sino, tristemente, “el horizonte de una hipótesis real”, en cuanto que el escenario cartesiano de un hombre que no haya conocido la presencia de los animales se nos muestra hoy más factible que en el siglo XVII, espectáculo que “no puede formarse más que como el síntoma de un deseo o de una ilusión: el retrato de un mundo después de la animalidad, después de una especie de holocausto, un mundo cuya animalidad, en un primer momento presente para el hombre, habría desaparecido un buen día”<sup>1076</sup>. La alerta sobre el elevado ritmo de desaparición de especies animales y la consiguiente pérdida de biodiversidad en un mundo cada vez más antropizado bien podría hacernos creer en esta posibilidad cartesiana o al menos imaginarnos su escenario a la vista del estado de algunas zonas del planeta. A ello habría que añadir que las hipotéticas muestras que queden de animalidad,

---

<sup>1076</sup> *Ibid.*

restringidas al campo de la explotación y experimentación del hombre, metamorfoseadas en mayor o menor medida en figuras monstruosas, en engendros de vida, bien podrían ser susceptibles de recibir un nuevo nombre del que ya no quedasen rastros de aquello otro. Un nombre que, ahora sí, paradójicamente, bien podría ser el del artículo determinado singular, el tan repetido por Heidegger, “el animal”, como quizá cumpliendo un viejo sueño.

Para Derrida esta “ciencia-ficción cada vez más creíble” tendría sus orígenes claros en el afán dominador del hombre de la naturaleza, comenzando por la rudimentaria domesticación y acabando en la explotación intensiva técnico-industrial actual, sin olvidar “las intervenciones generalizadas sobre el medio y la reproducción, los trasplantes genéticos, la clonación, etc.”<sup>1077</sup>. Por eso él se enfrenta contra esta tendencia, intentando encontrar las grietas en todos estos discursos a partir de las cuales dejar que afloren en toda su riqueza los matices de lo vivo:

[...] sin dejar de tener en cuenta las infinitas complicaciones que estoy evocando, tengo una percepción y una interpretación muy animalistas de todo lo que hago, pienso, escribo, vivo, pero así mismo de todo, de toda la historia, de toda la cultura, de toda la sociedad así denominada humana, a todos los niveles, macro- o microscópicos. Mi único afán no es interrumpir esa “visión” animalista sino no sacrificarle ninguna diferencia, ninguna alteridad, el pliegue de ninguna complicación, la apertura de ningún abismo por venir.<sup>1078</sup>

---

<sup>1077</sup> *Op. cit.*, p. 100.

<sup>1078</sup> *Op. cit.*, p. 112

## 7. Conclusiones

Los animales han merecido apenas una atención meramente testimonial en los principales discursos que jalonan la historia de la filosofía. Aquello que pudiese ser pensado como “los animales” se ha reducido al concepto “el animal”, en donde se incluirían toda la enorme variedad de clases de animales existentes, desde los invertebrados hasta los primates, desde las esponjas hasta los chimpancés. La razón, según hemos investigado junto a Derrida, parece encontrarse en que esta idealización apresurada acudiría como solución de urgencia en todas las ocasiones en las que algunos de los filósofos más representativos desde la Modernidad abordaban esa otra pregunta más estelar sobre el hombre. Al final, la definición de qué fuese el hombre ha seguido requiriendo la demarcación metafísica de alguna línea fronteriza meridiana que lo diferencie de aquello del mundo de lo que está más próximo: los animales.

El principal objetivo que nos hemos planteamos en la presente investigación ha sido la defensa de la tesis de que la deconstrucción derridiana de este anquilosado binomio conceptual hombre-animal ofrece enormes posibilidades para otro pensamiento de los animales, pero también para la ipseidad del propio hombre.

En el primer capítulo hemos identificado los principales puntos de encuentro entre la deconstrucción derridiana y la deconstrucción que ocurre en el seno de las propias ciencias biológicas, sobre todo en el campo de la genética, donde hay un fuerte impulso para deconstruir el paradigma reduccionista de lo biológico como ejecución mecánica de un programa genético. Sostenemos que la reivindicación derridiana de un pensamiento que conjugue lo mecánico con el acontecimiento, está en sintonía con una biología que, más allá de ese reduccionismo, asume la complejidad de los fenómenos vivos, los cuales dependen en su desarrollo tanto de su programa genético como de las influencias directas del medio ambiente en el que viven. Nociones derridianas como *archiescritura*, huella, diseminación y *différance*, entre otras, se nos han mostrado muy fructíferas en ese diálogo, facilitando la comprensión del despliegue de la evolución en infinitud de formas de vida a partir de una célula procariota.

En definitiva, si puede considerarse que el trabajo derridiano se caracteriza por deconstruir la metafísica pero desde sus propios textos, podemos sostener que encuentra su

paralelismo en el campo de la ciencia, donde la propia investigación lleva en muchas ocasiones a resquebrajar las certezas que se tenían por asumidas, debiéndose enfrentar en muchos casos a la resistencia interesada con la que se pretende que éstas se mantengan.

Poco antes de concluir esta tesis se publicó un artículo filosófico en el que se aseguraba que el pensamiento de Derrida continuaba dentro del ámbito de la metafísica, esgrimiendo precisamente argumentos relacionados con el pensamiento derridiano acerca del animal y de la vida. En esta tesis hemos demostrado lo contrario, es decir la adecuación de la deconstrucción de Derrida para pensar a su vez los procesos deconstructivos que se dan dentro de la propia vida. No solo entendemos que el pensamiento derridiano abre sendas hacia otro pensar de los animales, sino que resaltamos su pertinencia para una mejor comprensión de los procesos biológicos más básicos de acuerdo con la ciencia más desprejuiciada. En este sentido encontramos de gran interés la investigación realizada para insistir en la reivindicación del pensamiento derridiano como un pensamiento vivo y de la vida.

En el segundo capítulo de la investigación se ha mostrado cómo el discurso filosófico sobre los animales, principalmente desde la Modernidad, ha sido profundamente dogmático, y, no sin determinación metafísica, ha reducido la enorme multiplicidad de los animales a una categoría como la del animal. Allí donde Derrida, en su cuestionamiento de los criterios en base a los cuales desde algunos discursos filosóficos se han sostenido aseveraciones dogmáticas sobre los animales, apelaba a la necesidad de tener en cuenta los saberes biológicos más desprejuiciados para rebatir al paradigma cartesiano del animal máquina, en nuestra investigación hemos aportado ejemplos procedentes de la ciencia que creemos han reforzado el cuestionamiento de esas esencialidades pretendidas.

Cabe reivindicar aquí a la deconstrucción derridiana como pensamiento vivo, en contra de aquellos que la conciben como un movimiento aniquilador. En el tratamiento de la cuestión animal se evidencia su marcada propensión afirmativa, puesto que lo que se permite que aflore detrás del “ello se reconstruye”, en este caso “el animal”, es un “ello (nos) mira”. Paradójicamente, y frente a sus interpretaciones basadas en su cercanía terminológica con la palabra destrucción, la deconstrucción, al contrario, lo que pone de manifiesto precisamente es el cariz negativo y estigmatizador del discurso de la metafísica occidental, como queda tan bien evidenciado en su discurso tan profundamente reductor y dogmático de los animales.

Si en el capítulo segundo pudimos comprobar cómo la deconstrucción del binomio conceptual hombre-animal abre enormes espacios para otro pensamiento de los animales, las

investigaciones centradas en el tercer capítulo nos han confirmado cómo a su vez esa deconstrucción nos afecta también en cuanto humanos, al resquebrajarse la solidez del sujeto cartesiano y de su evolución posterior a través de los diferentes pensamientos del hombre.

En este capítulo hemos indagado cómo el pensamiento de los animales en Derrida se hace cargo sin prejuicios y con humildad del hecho de que el hombre puede ser una posibilidad más de acontecer de lo vivo, fraguada en un difícil camino sin dirección determinada. Se trata de afrontar el que también nuestra concepción en cuanto humanos, en cuanto personas individuales, responde a una esencialidad metafísica que constriñe también nuestra posibilidades de pensarnos. La propuesta derridiana es la de cuestionarnos radicalmente para que aflore la complejidad que nos constituye y desde la que debemos pensarnos en cuanto seres vivos individuales.

Uno de los momentos más importantes de la investigación en este capítulo es el referido a la diferencia entre reacción y respuesta. Si tradicionalmente se ha considerado que los animales no responden, sino que reaccionan, quedando la respuesta restringida al hombre, vemos cómo Derrida trata también de deconstruir esta diferenciación, no sólo planteando que los animales puedan responder, sino poniendo de manifiesto cómo muchos de nuestros comportamientos en realidad se podrían considerar como reacciones en lugar de respuestas, debiendo afrontar en consecuencia sus enormes repercusiones en el campo de la responsabilidad, de la ética y del derecho.

Tras una visión conjunta de los dos capítulos anteriores, cabe insistir en que la propuesta de Derrida no pasa por la eliminación de las fronteras entre el hombre y los otros animales. Como hemos visto su objetivo es problematizarlas para que nos sigan dando que pensar sobre los animales y sobre nosotros. En ningún caso se trata de renunciar a un concepto como el de humanismo para sustituirlo por el de biologismo, sino de pensar un humanismo por venir. Nada más lejano en Derrida, pensador de la diferencia, que el intento que se lleva a cabo desde algunos ámbitos de la biología de reducir al hombre a lo animal.

En el cuarto capítulo hemos podido contrastar hasta qué punto los filósofos contemporáneos que habrían pretendido ir más allá del pensamiento metafísico, en verdad seguirían encerrados en la propia tradición cartesiana de la que querían alejarse. En este sentido, Lévinas, Lacan y Heidegger han sido sometidos por Derrida a la “prueba de la animalidad”, consistente en intentar comprobar lo que pensaron sobre el animal y lo que se jugaban en sus discursos con ello. Todos ellos han requerido negar algo al animal al buscar la



esencialidad humana, procediendo como meros idealismos respecto a la infinita diversidad de animales (a los) que no han dejado se(gui)r. Y es que efectivamente, hemos visto la profunda latencia de lo animal en aquellos discursos que menos explícitamente parece que han pensado a los animales, como si la espectralidad, otro término caro a Derrida, de los animales les asediase. Parece como si, “queriéndolo o no, sabiéndolo o no” dirá Derrida, no encontrasen mejor firme que la diferenciación meridiana entre el hombre y el animal para levantar sus discursos. No es de extrañar que tras ello surjan sospechas sobre el interés en mantener esta tensión, este abismo, en relación a la propia configuración del sujeto, vislumbrando que, quizá, se trata de reforzar, por medio de una cultura sacrificial, la artificiosidad y compactación de éste.

En este capítulo hemos comprobado cómo Derrida, frente a las acusaciones de permanecer encerrado en la metafísica y de salvaguardar a Heidegger, al contrario, se distingue y distancia claramente del filósofo alemán, precisamente en lo que concierne al discurso de la vida y del animal.

En el capítulo cinco hemos podido rastrear las repercusiones que la cuestión animal tiene en los fundamentos onto-teológicos de la soberanía política. Si el cuestionamiento del animal nos llevó al cuestionamiento del hombre, en concreto del sujeto de origen cartesiano, basado en la compacidad y en la unicidad, hemos comprobado cómo su deconstrucción también repercutiría en su paradigmática trasposición en lo político, es decir en el concepto de soberanía como única e indivisible. Además en este capítulo hemos podido evidenciar cómo la fábula animal, que afecta tanto a los animales como al hombre en estado de naturaleza, ha jugado un papel fundamental en el apuntalamiento de esa soberanía. Pensar los animales en Derrida también ha sido pensar el animal artificial de Hobbes, el Leviatán, y los injertos animales en *El príncipe* de Maquiavelo, pero también en los procesos de animalización o bestialización en las guerras humanitarias modernas. Pensamos que se aportan cuestiones de sumo interés para otro pensamiento de la soberanía, la cual no se limitaría a una transferencia de poder de un soberano a otro, sino que apunta a prácticas democráticas aún por venir.

En el sexto capítulo nos hemos centrado en las repercusiones que el pensamiento metafísico del animal ha tenido en las relaciones con los otros animales. Aparte de ser estratégica en su programa de dislocación del pensamiento dominante, para Derrida la importancia de la cuestión animal está relacionada con la sensibilidad que habrá demostrado a lo largo de su vida por las causas de los más desfavorecidos, entre los cuales se incluyen los

animales. La primera pregunta, la más importante en relación con los animales, para Derrida, sigue siguiendo la de Bentham respecto a si pueden sufrir.

En la investigación hemos desarrollado la crítica derridiana sobre la crianza de animales a nivel industrial para ponerla en relación con los movimientos alimentarios, con el objetivo de demostrar la falacia de que la intensificación de la explotación de los animales en condiciones industriales responde a las necesidades de combatir el hambre. Ello lo hemos acompañado con nociones básicas del funcionamiento de los ecosistemas, en concreto con los flujos de energía entre diferentes niveles tróficos, para mostrar, al menos, el despilfarro energético y de recursos que conlleva la producción de alimentos cárnicos.

Por otro lado, hemos visto cómo la deconstrucción del concepto de animal y del concepto de sujeto ofrece a Derrida interesantes y muy pertinentes elementos para reflexionar sobre el marco en el que debemos regular nuestras relaciones con los animales, y que dé respuesta a la creciente sensibilidad social sobre el trato que les damos.

Por último, añadimos una breve reseña sobre futuras direcciones posibles de la investigación que aquí hemos llevado a cabo.

En el debate sobre el desarrollo de una normativa que dé más protección a los animales, nos parecen oportunas las reticencias derridinas a que el marco elegido sea el de la reivindicación de unos derechos de los animales, por sus problemas ya comentados, por lo que uno de los ejes a investigar más interesantes sería pensar en ese nuevo marco regulatorio, y relacionarlo con otros campos del pensamiento derridiano tan importantes como el de la hospitalidad y la alteridad.

Por otro lado, el diálogo fructífero que puede establecerse entre el pensamiento de Derrida y las ciencias de la vida más despreciadas, pensamos que puede ofrecer interesantes aportaciones en debates tan actuales como los de los transgénicos, la clonación, la manipulación genética, de embriones y en general con la biotecnología, en el sentido de aportar elementos con los que poder contrarrestar los intentos reduccionistas de la vida a codificación genética, a programa, a idealismo metafísico, por no ser sino una más de las estrategias del pensar dominante que quiere dominarlo todo.

Otro de los temas interesantes a abordar sería el análisis del campo que se abre en la política con la deconstrucción del concepto de soberanía que ha dominado en la teoría política

en la Modernidad. Pensamos que el discurso derridiano acerca de la democracia por venir ofrecería elementos con los que poder desarrollarlo.

Por último, y dado que aquí hemos analizado a una serie de filósofos como Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan y Deleuze, destacando cómo desde sus discursos han mantenido posturas metafísicas en relación con los animales, consideramos que sería interesante también examinarlos buscando puntos de encuentro acordes con la necesidad de avanzar hacia otro trato de los animales, bien sea desde las fisuras que hemos visto que estos discursos tienen sobre el animal, bien sea desde sus propios planteamientos éticos. La dificultad de responder de Lévinas sobre si los animales tiene rostro, el vértigo heideggeriano al pensar el animal, la necesidad de evitarles el sufrimiento en razón de que eso nos hace más humanos en Kant, o el interés de Deleuze, siguiendo a Spinoza, por saber *qué puede un cuerpo*, son aspectos que nos generan expectativas interesantes sobre las posibilidades de que desde esos propios discursos puedan desarrollarse posturas más favorables y encaminadas, si no a otro pensamiento de los animales, al menos sí a otro trato.

Por último, manifestamos que toda esta investigación es original e inédita, estando aceptada para su publicación en la revista *Endoxa* una parte del capítulo segundo.

## 8. Apéndice: réplica a Malabou

Mientras hemos estado trabajando en esta tesis, Catherine Malabou ha publicado un artículo titulado “*Déconstruire la résistance philosophique à la biologie*”<sup>1079</sup>. En este artículo Malabou se cuestiona el sentido de la deconstrucción hoy en día, en concreto si puede considerarse una práctica teórica viva, y si puede intervenir en nuestra contemporaneidad política y cultural suministrando conceptos para transformarla. La autora sostiene que el pensamiento de Derrida, aunque aporta algunos conceptos procedentes de la biología potencialmente aprovechables en este sentido, como el de autoinmunidad, a su vez debe ser deconstruido por mantenerse embridado por ciertas “adherencias que hay que denominar metafísicas”<sup>1080</sup>. La deconstrucción de la deconstrucción, por lo tanto, según la autora, es la perspectiva en la que sitúa su trabajo.

Dado que la tesis que aquí hemos sostenido es la contraria a la de Malabou, es decir que allí donde Malabou indica que el pensamiento de Derrida está anclado en el discurso metafísico, nosotros hemos creído demostrar que precisamente lo desestabiliza, permitiendo otro pensamiento de la vida, y con ello de los animales, nos detendremos en este apéndice a analizar algunas de las cuestiones sostenidas por esta autora. El primer punto a recordar es que para Derrida la cuestión de la animalidad es una de las más importantes, si no la que más, según sus propias palabras, en la desestabilización del pensamiento metafísico que ha guiado su trabajo, y precisamente lo que otros filósofos hayan pensado sobre los animales será para él medida de su dependencia o no de ese pensamiento. En definitiva, precisamente en el pensamiento de la vida es donde mejor podemos ver la potencia de la propuesta deconstructiva derridiana. Pero vayamos a Malabou.

Esta autora sostiene que Derrida “insiste en la reducción del ser vivo a un programa y de la biología a una empresa de programación”<sup>1081</sup>, acusándole de tener una “concepción rígida de la genética y de su supuesta omnipotencia”, destacando que sea “indiferente a la ciencia”. Para rebatir esta suposición remitimos al primer capítulo de nuestra tesis, en donde hemos establecido un paralelismo entre ciencia y científicismo por un lado (científicismo al

---

<sup>1079</sup> Malabou, C.: “*Déconstruire la résistance philosophique à la biologie*”, *Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume II, n° 2*, 2014.

<sup>1080</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>1081</sup> *Ibid.*

que nos hemos referido como *genlogocentrismo*) y logocentrismo y gramatología por otro. La concepción rígida de la genética que Malabou le achaca puede considerarse el platonismo de la biología, el *genlogocentrismo*, que asimilaría el logos, discurso ideal pegado a la presunta evidencia del presente y que lo determina, a la cadena genética que en el mundo de la vida todo lo configura desde la idealidad del código genético. En definitiva, lo más parecido a cualquier forma de “esencialismo”, de añoranza por el “principio”, de logocentrismo. Según esta visión tipológica heredada de Platón, los organismos son manifestaciones más o menos perfectas de la idea, la cual está plasmada en su programa genético. Tras nuestra investigación no nos quedan dudas de que precisamente este paradigma, reflejo en biología del discurso dominante en filosofía, es lo que trata de desmontar Derrida a través de un pensamiento que sea capaz de pensar a la vez el programa, es decir lo maquínico y el acontecimiento.

Por otro lado se refiere Malabou en varias ocasiones a la epigénesis, sosteniendo que aún no se habrían extraído las consecuencias de esta teoría de la biología para la filosofía. Pero la epigénesis no es nada nuevo, sino que es un concepto utilizado ya desde la ciencia premoderna, y precisamente lo que plantea frente a la teoría preformista es que el organismo es el resultado de profundos cambios acaecidos durante la embriogénesis, frente a los preformistas, para quienes el organismo ya está formado totalmente en el óvulo fecundado, estando el adulto contenido en miniatura dentro del esperma, siendo el desarrollo el crecimiento y consolidación de éste. Según Richard C. Lewontin<sup>1082</sup> la sobrepuja de la importancia de la genética actualmente frente a la incidencia que pueda tener el entorno en el desarrollo del organismo, llevaría a plantearnos que realmente triunfaron los teóricos preformistas en lugar de los epigenetistas, tal y como la historia de la ciencia nos habría transmitido, razón por la cual él se dedica a divulgar la idea de la importancia de los factores medioambientales en la configuración de lo vivo. Si Malabou se refiere a este nuevo impulso de la epigénesis remozado por teóricos como Lewontin, pensamos que sin duda la deconstrucción derridiana ya se encontraría de lleno en ello. ¿Puede haber algo más heterogéneo del pensamiento derridiano que suponer que cualquier organismo está completamente preformado en el esperma, antes incluso de fecundar el óvulo, de tener contacto con lo femenino? Y en versión actual, ¿puede sostenerse que Derrida piense lo vivo exclusivamente desde la genética, es decir desde una cadena seriada de nucleótidos (una forma limitada de texto, sucedáneo por lo demás de la idea de la cual cada uno de esos genes sería su

---

<sup>1082</sup> Lewontin, R. C.: *Genes, organismo y ambiente*, ed. cit. p. 14

codificación, algo que podría reclamar incluso un diseñador inteligente que hubiese trasladado sus instrucciones a ese código genético) haciendo abstracción de la *archiescritura*, del texto en sentido amplio, de la influencia que en el desarrollo de cualquier organismo pueda tener el medio ambiente (tanto en su sentido espacial como temporal), es decir el mundo del que forman parte y que contribuyen a configurar mientras él les configura a ellos? Si “la epigénesis resulta de una complejidad de factores que incluye interacciones entre genes diferentes, entre genes y productos genéticos (proteínas) preexistentes, y entre todos ellos y los elementos del ambiente, en otras palabras, constituye la “experiencia individual (y por tanto irrepetible e impredecible) de cada célula y de cada organismo”<sup>1083</sup>, cabe considerar que es lo que permitiría que en lo maquínico ocurra el acontecimiento, lo que excede a la máquina, y precisamente el reto es pensarlos conjuntamente.

El acontecimiento –que por esencia debería permanecer imprevisible y por tanto no programable– sería lo que excede a la máquina. Lo que habría que tratar de pensar –y cuán difícil resulta– es el acontecimiento *con* la máquina.<sup>1084</sup>

Sostener como Malabou que en Derrida hay rigidez programática sería hacer bascular su pensamiento del lado de lo maquínico en detrimento de la posibilidad de acontecimiento, y no entendemos que pueda pensarse lo vivo en Derrida sin aludir al acontecimiento: “No hay acontecimiento sin *experiencia* (y eso es, en el fondo, lo que quiere decir ‘experiencia’”), sin experiencia, consciente o inconsciente, humana o no, de lo que le sucede a algo que está vivo”. Pero tampoco por otro lado sin tener en cuenta lo maquínico: “No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra, esta es quizá una forma vigilante de pensar que nos mantiene trabajando a algunos de ‘nosotros’ desde hace décadas.”<sup>1085</sup>

Por otro lado Malabou sostiene que Derrida soslaya los avances en zoología que habrían transformado la noción misma del animal, aunque reconoce que los ha evocado, pero para reducirlos inmediatamente a “actores del programa de instrumentalización del ser vivo”<sup>1086</sup>. Ciertamente que Derrida escribe que los desarrollos conjuntos de los saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos son inseparables de técnicas de intervención en su objeto, el

---

<sup>1083</sup> Velazquez, A.: Herencia y destino: frutos y límites del Proyecto Genoma humano”, citado en Durán, A. y Riechmann (dir.): *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, ed. cit. p. 334.

<sup>1084</sup> Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana, qué...*, ed. cit., p. 59.

<sup>1085</sup> Derrida, J.: *Papel máquina*, ed. cit.

<sup>1086</sup> Malabou, C.: *Déconstruire la résistance philosophique à la biologie*, ed. cit., p. 37.

ser vivo, pero lo hace en un sentido crítico de la convivencia en general entre el saber, entre algunos saberes científicos, y el poder. Porque es innegable que hay saberes científicos puestos al servicio de la instrumentalización técnica de lo vivo, ¿cómo ocultar ese hecho? ¿Por qué deduce Malabou de ello que para Derrida “los ‘saberes’ biológicos conducen por lo tanto sin resto a la catástrofe”?<sup>1087</sup>.

Parece muy sesgado obviar toda la reivindicación derridiana de la ciencia que puede verse en sus textos, no sin antes diferenciar entre ciencia y científicismo (por cierto diferencia a la que en ningún caso vemos que aluda Malabou), para reivindicar todo el potencial deconstructivo de la ciencia respecto a los saberes científicos que se transforman en científicistas. Las obras que hemos trabajado para llevar a cabo esta investigación contienen suficientes muestras de esta reivindicación como para no considerarlas anecdóticas. En toda la deconstrucción que hemos seguido en Derrida del binomio hombre–animal, precisamente uno de los reproches a los filósofos que ha interrogado es que no hayan tenido en cuenta los saberes científicos cuando se han referido a los animales, y precisamente eso es lo que le ha permitido sostener que estos filósofos continuaban en cierta medida en la tradición cartesiana, sin que se hubiesen podido desprender del determinismo metafísico con el que se han referido a los animales. Insistiendo en esta crítica, para Malabou Derrida no habría tenido en cuenta ni querido ver “en qué las definiciones contemporáneas del animal en particular y del ser vivo en general podrían desestabilizar no solo la soberanía política sino también lo que hay que denominar la soberanía ontológica”<sup>1088</sup>. Curioso que quien critica a Derrida por acompañar a Heidegger en su camino metafísico aluda en su reproche a que Derrida no haya tenido en cuenta las definiciones contemporáneas “del animal”. Lo primero, ¿es que hay algo así como el “animal”?, ¿no es precisamente esa deconstrucción lo que pretende Derrida? Y si Malabou lo cree ¿cabe pensar que desde la ciencia nos puedan llegar definiciones (en plural) del animal, en las que encuentren acogida desde los poríferos hasta los primates, y que esa definición, además, pueda ser utilizada por los filósofos para desestabilizar la “soberanía política” y la “soberanía ontológica”? Si Malabou las conoce ya estamos impacientes porque llegue el momento en el que las comparta.

Por otro lado indica que “el único ejemplo de saber zoológico” que pone Derrida en los seminarios de *La bestia y el soberano* es el referido a la disección del elefante ante la atención

---

<sup>1087</sup> *Op. cit.*, p. 38

<sup>1088</sup> *Op. cit.*, p. 39.

de Luis XIV, escena que hemos tratado en el capítulo V de esta tesis. Pero más que “ejemplo de un saber”, de lo que se trata es de denunciar la estructura del saber, del *hacer saber*, de la producción de cierto conocimiento al servicio del poder. No vemos bien cómo de este análisis puede concluirse que “el sentido de la zoología se ve fijado de una vez por todas a partir de este ejemplo”<sup>1089</sup>, y no nos queda claro si lo que pretende transmitirnos es que es el propio Derrida el que fija el sentido de la zoología de una vez por todas.

Otro de los supuestos en los que se reitera Malabou es el referido a la intencionalidad de Derrida de intentar salvar a Heidegger, y con ello al contenido metafísico incluido en el discurso heideggeriano: “No, no hay que atacar a Heidegger sino más bien protegerlo contra los que no lo leen o no lo suficiente”<sup>1090</sup>. En esta tesis hemos visto cómo, para Derrida, Heidegger ha sido uno de los pensadores cuyos restos metafísicos afloran al someterlo a la “prueba de la animalidad”, habiendo dedicado unos cuantos textos a analizar cómo el propio discurso heideggeriano mantenía profundas contradicciones en su interior, algunas de las cuales se evidencian al analizar lo que sostuvo de los animales. Todo ello ha tenido su correspondencia en nuestra tesis, siendo el apartado dedicado a Heidegger uno de los más extensos. No creemos necesario volver a insistir en cómo Derrida se situaría especialmente lejos de Heidegger en lo que concierne a los animales. Incluso puede sostenerse que si Heidegger hizo todo lo posible por sacar al hombre del discurso de la animalidad y de la vida, para circunscribirlo al ámbito del ser, y hemos visto cómo en esto siguió siendo en cierta medida heredero de Descartes, para Derrida se trataría de volver a pensar al hombre dentro de la vida, dentro del proceso de diseminación y de espaciamiento, del proceso de *différance* del que no pueden ser ajenos la vida y los seres vivos, a pesar de los mecanismos de repetición que necesariamente están implicados en lo vivo. Un pensamiento del *seguir*, que vendría antes que el *ser*, por retomar el juego del *suis* francés. La deconstrucción, por tanto, propone un pensamiento del *seguir* en el que nos reconoceríamos todos los vivientes.

En suma, no vemos cómo poder conjugar la denuncia derridiana de los restos metafísicos en Heidegger y de todo el trabajo que ha dedicado a demostrarlo, con lo que supone Malabou acerca de la protección derridiana de Heidegger, al que por otro lado Derrida reivindica, sin duda, y le reconocerá enormes méritos e influencia en su pensamiento, pero sobre cuyo discurso no duda en apuntar allí donde sigue siendo metafísico, y donde es

---

<sup>1089</sup> *Ibid.*

<sup>1090</sup> *Op. cit.* p. 39.



contradictorio, es decir donde se disloca, donde se deconstruye desde dentro, y algunos ejemplos hemos analizado en esta tesis.

En suma, el Derrida que nos presenta Malabou como deconstruible nos resulta profundamente extraño, como si hubiese sido sometido a una especie de fabulación y en su crítica se hubiesen escapado u olvidado partes fundamentales de su pensamiento. En ese sentido, y puesto que Malabou indica que en los seminarios de *La bestia y el soberano* la única crítica que existe es la de la biopolítica<sup>1091</sup>, enumeramos a título de ejemplo algunas otras críticas que también habrían sido víctimas del mismo olvido: la ya mencionada de la instrumentalización del saber por el poder, el concepto de soberanía tal y como se nos impone en sus fundamentos onto-teológicos, la exclusión de lo femenino del poder, el papel del terror en el reforzamiento del Estado, la bestialidad del poder, la instrumentalización y explotación de los animales, el colonialismo occidental, los procesos revolucionarios consistentes en una transferencia de poder, el pesimismo sobre la naturaleza del hombre como cimiento del poder soberano, el control de la muerte y del duelo por parte del Estado, los restos metafísicos en Heidegger, Lacan, Deleuze, la guerra de Irak, etc.

Para terminar, algunas de las cuestiones con las que Malabou concluye, en relación con un nuevo pensamiento del animal (otra vez en singular), como por ejemplo la implicación que tendría para una aproximación no metafísica a la animalidad del hombre, también la hemos tratado en esta tesis, en concreto en el capítulo cuatro. Allí nos encontramos a ese Derrida de “simbolismo alto” desnudo literalmente, para volver a cuestionarse con un ¿quién soy? Un desnudarse que no es otra cosa que el “*rejet de ce rejet*”<sup>1092</sup> que Malabou reprochará a Derrida que no acomete en relación con el *rejet* heideggeriano de la definición “biozoológica” del hombre. Sólo que con su propia desnudez, Derrida ya está en un topos incluso anterior a todo “biozoológico”, allí donde se encontrará también con la mirada de su gata.

En definitiva, si estos son los argumentos de Malabou para sostener que la deconstrucción derridiana se queda a las puertas de otro pensamiento de lo vivo, creemos en cambio haber demostrado que abre y franquea ese dintel con creces.

---

<sup>1091</sup> *Op. cit.*, p. 39.

<sup>1092</sup> *Op. cit.*, p. 44.

## 9. Bibliografía

### Bibliografía filosófica

#### Obras de Jacques Derrida<sup>1093</sup>

- *De la gramatología*. Trad. castellana de O. del Barco y C. Ceretti. México D.F., Siglo XXI, 1998.
- *La escritura y la diferencia*. Trad. castellana de P. Peñalver. Barcelona, Anthropos, 2012.
- *Márgenes de la filosofía*. Trad. castellana de C. González Marín. Madrid, Cátedra, 2006.
- *Posiciones*. Trad. castellana de M. Arranz. Valencia, Pre-Textos, 2014.
- *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y el nombre propio*. Trad. castellana de H. Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Paris, Flammarion, 2010.
- *Espectros de Marx*. Trad. castellana de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid, Trotta, 1995.
- *Aporías*. Trad. castellana de Cristina de Peretti. Madrid. Paidós, 1998.
- *Dar la muerte*. Trad. castellana de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Paidós, 2006.
- *No escribo sin luz artificial*. Trad. castellana de R. Ibáñez y M. J. Pozo. Valladolid, Ed. Cuatro, 2006.
- (& Roudinesco, E.) : *De quoi demain... Dialogue con Roudinesco*. Paris, Flammarion, 2001 [Y mañana, qué..., Trad. castellana de V. Goldstein. Buenos Aires. FCE, 2009].
- *Papel máquina*. Trad. castellana de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2003.
- *Cada vez única, el fin del mundo*. Trad. castellana de M. Arranz. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trad. castellana de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel. Madrid, Trotta, 2008.
- *Seminario. La Bestia y el Soberano, Volumen I (2001-2002)*. Trad. castellana de C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2010.
- *Seminario. La Bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Trad. castellana de L. Ferrero, C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2011.

---

<sup>1093</sup> En la bibliografía sólo se recogen las referencias de los textos de Jacques Derrida que aparecen citados en esta tesis pues entendemos que resulta innecesario dar aquí cuenta de la inmensa bibliografía de obras de (y sobre) este pensador, la cual actualmente es perfectamente accesible en Internet.

## Otras obras

- ADORNO, Th. A.: *Beethoven, Filosofía de la música*. Trad. castellana de A. Gómez Schneekloth y A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2003.
- AGAMBEN, G.: *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. castellana de F. Costa y E. Castro. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- ARISTÓTELES: *Investigación sobre los animales*. Trad. castellana de J. Pallí Bonet. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- BENJAMÍN, W.: *La metafísica de la juventud*. Trad. castellana de L. Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993.
- CANGUILHEM, G.: *La connaissance de la vie*. Paris, Ed. Vrin, 2003.
- CANGUILHEM, G.: *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*. Trad. castellana de I. Agoff. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005.
- CANGUILHEM, G.: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Trad. castellana de H. Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- CRAGNOLINI, M. B.: *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires. La Cebra, 2007.
- CRAGNOLINI, M. B (Comp.): *Por amor a Derrida*. Buenos Aires. La Cebra, 2008.
- DELEUZE, G.: *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Trad. castellana de J. L. Pardo. Valencia, Pre-textos, 2005.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*. Trad. castellana de M. S. Delpy y H. Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, G.: *Spinoza, Filosofía práctica*. Trad. castellana de A. Escohotado. Barcelona, Tusquets, 2001.
- DESCARTES, R.: *Discurso del método*. Trad. castellana de R. Frondizi. Madrid, Alianza Editorial, 2014
- DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas, Las pasiones del alma*, Trad. castellana de J. Gil Fernández y C. Bergés. Barcelona, Folio, 2002
- DUQUE, F. (dir.): *Heidegger, sendas que vienen (I)*. Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008.
- FEDERICI, S.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Trad. Castellana de V. Hendel y L. S. Touza. Madrid, Traficantes de Sueños. 2010.
- FOSTER, J. B.: *La ecología de Marx*. Barcelona, Ed. El viejo topo, 2000.
- GOLDSCHMIT, M.: *Jacques Derrida, una introducción*. Trad. castellana de E. Bernini. Buenos Aires, Nueva visión, 2004.

- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. Trad. castellana de J. Gaos. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*. Trad. castellana de E. Barjau. Barcelona, Ed. del Serbal, 2001
- HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. castellana de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Parménides*. Trad. castellana de C. Másmela. Madrid, Akal, 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. castellana de A. Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- HORKHEIMER, H y ADORNO, Th. W.: *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. castellana de J. J. Sánchez. Madrid, Trotta, 2005.
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. castellana de F. Duque. Madrid. Tecnos, 2002.
- KANT, I.: *Filosofía de la historia*. Trad. castellana de E. Imaz. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- KANT, I.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. castellana de R. R. Aramayo. Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- KANT, I.: *Crítica del discernimiento*. Trad. castellana de R. R. Aramayo y S. Mas. Madrid, Mínimo Tránsito-A. Machado Libros. 2003.
- KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Trad. castellana de P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 2003.
- KANT, I.: *Antropología*, Trad. castellana de J. Gaos Ed. Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- LUCRECIO: *De rerum natura*. Libro II, 289-293. Trad. castellana de A. García Calvo. Zamora, Lucina, 1997.
- MALABOU, C.: “Deconstruire la resistance philosophique a la biologie”. *Quadranti Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume II, nº 2*, 2014.
- MARX, K.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid, Ayuso, 1971.
- MARX, K.: *El capital*. Trad. castellana de W. Roces. México D.F., FCE, 2009.
- MONTAIGNE, M. de: *Los ensayos*. Trad. castellana de J. Bayod Braud. Barcelona, Acantilado, 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Orbis, 1983.

- NIETZSCHE, F: *La gaya ciencia*. Trad. castellana de L. Díaz Marín. Madrid, M. E. Editores, 1994.
- NIETZSCHE, F: *Así habló Zaratustra*. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- NIETZSCHE, F: *Ecce homo*. Trad. castellana de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- NIETZSCHE, F: *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Tecnos. Madrid. 1996.
- PEREIRA, G.: *Antoniana margarita*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela y Fundación Gustavo Bueno, 2000.
- de PERETTI, C. y VIDARTE, P.: *Derrida*. Madrid, Ediciones del Orto, 1998.
- PORFIRIO: *Sobre la abstinencia*. Trad. castellana de M. Periago Lorente. Madrid Biblioteca Clásica Gredos, 1984.
- PULEO A. (ed.): *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona, Anthropos, 2011.
- SÁNCHEZ RUEDA, L.: *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, Trotta, 2003.
- SIMONDON, G: *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Trad. castellana de T. Pizarro y A. Cangi. Buenos Aires, Ed. La Cebra, 2008.
- SINGER, P.: *Liberación animal*. Madrid, Taurus, 2011.

### **Bibliografía científica**

- CARRANZA, J. (Ed.): *Etología. Introducción a la ciencia del Comportamiento*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994.
- CARRANZA, J.; MORENO, J, SOLER, M. (Eds.); *Estudios sobre comportamiento animal, XXV años de la sociedad Española de Etología (1984-2009)* Universidad de Extremadura, Cáceres 2010.
- DAMASIO, A.: *El error de Descartes*. Trad. castellana de J. Ros. Barcelona, Ediciones Destino, 2011.
- DARWIN, Ch.: *El origen de las especies*. Trad. castellana de J. P. Marco. Barcelona, Planeta Agostini, 1992.
- DARWIN, Ch: *El origen del hombre*. Trad. castellana de J. Aguirre. Madrid, EDAF, 2009.
- DE WAAL, F.: *El bonobo y los diez mandamientos*. Trad. castellana de A. García Leal. Barcelona, Tusquets, 2013.

- DE WAAL, F: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura.* Trad. castellana de P. Teixidor. Barcelona, Paidós, 2002.
- DURÁN, A. y RIETCHMANN, J. (Dir.): *Genes en el laboratorio y en la fábrica.* Madrid, Trotta, 1998.
- GOODALL, J. y BEKOFF, M.: *Los diez mandamientos. Para compartir el planeta con los animales que amamos* Trad. de P. Teixidor. Barcelona, Paidós, 2003.
- GOULD, S. J.: *La vida Maravillosa.* Barcelona, Ed. Crítica, 1999.
- GOULD, S. J.: *La estructura de la teoría de la evolución.* Barcelona, Tusquets, 1999.
- GOULD, S. J.: *El pulgar del panda.* Barcelona, Ed. Crítica, 2005.
- HICKMAN y col. *Principios integrales de zoología,* Ed. Mc GrawHill, Madrid, Ed. Mc GrawHill, 2009.
- JACOB, F.: *La lógica de lo viviente. Una historia de la herencia.* Trad. castellana de J. Senent y M. R. Soler. Barcelona, Tusquets, 1999.
- LEWONTIN C. R.: *Genes, Organismo y Ambiente.* Trad. castellana de A. L. Barcelona, Ed. Gedisa, 2000.
- LEWONTIN, R. C.; ROSE, S. y KAMIN, L. J.: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología.* Trad. castellana E. Torner. Barcelona, Crítica, 2003.
- MARGALEF, R.: *Ecología.* Barcelona, Ediciones Omega, 1998.
- MARGALEF, R.: *Teoría de los ecosistemas ecológicos.* Barcelona, Publicacions Universitat, 1993.
- MARTÍNEZ, S. y BARAHONA, A. (dirs.): *Historia y explicación en biología,* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MAYR, E.: *Así es la biología.* Trad. castellana de J. M. Ibeas. Barcelona, Debate, 2005.
- MAYR, E: *Por qué es única la biología. Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica.* Trad. castellana de J. M. Lebrón. Buenos Aires, Katz, 2006
- PACHO, J.: *Positivismo y darwinismo.* Madrid, Akal, 2005.
- PURROY, P.: *El leopardo del atlas. "Salsero" y otras andanzas.* Edilesa, León, 2010
- SOLOMON, E. P.; BERG, L. R.; MARTIN, D. W. (dirs.): *Biología,* Madrid, Ed. Mc GrawHill, 2008.
- VON UEXKULL, J.: *Cartas biológicas a una dama.* Trad. castellana de T. Bartoletti y L. C. Nicolás. Buenos Aires, Captus, 2014.
- VV.AA.: *Enciclopedia de las aves de España.* Madrid, Sociedad Española de Ornitología y Fundación BBVA, 2008.

WILSON, E. O.: *Sociobiología, la nueva síntesis*. Trad. castellana de R. Navarro. Barcelona, Omega, 1980.

### **Otra bibliografía**

COETZEE, J. M.: *Desgracia*. Trad. castellana de M. Martínez-Lage. Barcelona, Mondadori, 2010.

DÖBLIN, A.: *Berlin Alexanderplatz*. Trad. castellana de M. Sáenz. P. Madrid, Cátedra, 2002.

DUCH, G.: *Lo que hay que tragar. Minienciclopedia de política y alimentación*. Barcelona, Los libros del lince, 2010.

HOLT-GIMÉNEZ, E. y PATEL, R.: *Rebeliones alimentarias. Crisis y hambre de justicia*. Barcelona, El viejo topo, 2010.

FOER, J. S.: *Comer animales*. Trad. castellana de T. Hill Gumbao. Barcelona, Seix Barral, 2011.

HOLT-GIMÉNEZ, E. (ed): *¡Movimientos alimentarios unidos!* Coordinación, corrección y revisión de la versión en castellano de X. García de la Serrada y J. Gascón. Barcelona, Icaria, 2013.

LÓPEZ GARCÍA, D.: *Producir alimentos, reproducir comunidad*. Madrid, Libros en acción, 2015.

RIECHMANN, J.: *Todos los animales somos hermanos. Ensayo sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid, Catarata, 2005

RIECHMANN, J.: *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Madrid, Los libros de la Catarata. 2006.

RODRÍGUEZ CARREÑO, J. (dir.): *Animales no humanos entre animales humanos*. México D.F., P y V, 2012.

TORRES, B.: *Por encima de su cadáver. La economía política de los derechos de los animales*. Trad, castellana de Promoviendo el veganismo. Madrid, Ochodocuatro, 2014.

VELASCO H. M. (Dir): *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*. Madrid, UNED, 1993.

VIVAS, Esther: *El negocio de la comida*. Barcelona, Icaria, 2014

VV.AA.: *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid, Ed. Los libros de la Catarata, 2008.

### **Artículos en la red:**

DERRIDA, J. entrevistado por Jean-Luc NANCY: “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi, revisada por Mónica Cragnolini, en *Confines* nº 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición digital de Derrida en Castellano.

DERRIDA, J.: “El siglo de las luces por venir”. 2002. Trad. castellana de Cristina de Peretti.

[http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/luces\\_por\\_venir.htm](http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/luces_por_venir.htm)

HEREDIA, J. M.: “Etología animal, ontología y biopolítica en Jacob von Uexküll”, *Filosofía e Historia da Biología*.

HERRERO, Yayo: “Miradas ecofeministas para transitar a un mundo más justo y sostenible”.

*Revista de Economía Crítica*, nº 16.

LLORED, Patrick.: “La violencia teológico-política del régimen carnívoro. Una interpretación derridiana de la ética animal de Empédocles”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Mayo 2014.

PARRILLA RUBIO, M. V.: *Tan otro que ni otredad posee: eso que llaman el animal*. Universidad de Málaga.

de PERETTI C.: “Cuestión de Olfato”. *Convivium 20*, Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona, 2007, pp. 223-238.

ROMERO MARTÍN-ESTÉVEZ, R.: *La Iglesia católica ante el trato a los animales: dilema e incoherencia* [http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Iglesia-Catolica-animales-dilema-incoherencia\\_6\\_375572447.html](http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Iglesia-Catolica-animales-dilema-incoherencia_6_375572447.html)

VIVAS, Esther.: “Puerca industria”. Artículo publicado en *Le Monde Diplomatique*, nº197.

### **Revistas, periódicos y otros:**

DERRIDA, J.: “Deseo de idioma, invención del otro”, *Archipiélago*, nº 75

*Revista Diagonal*, nº 84

*Revista Quercus*, nº337

*Viento Sur*, nº125.

Philosophie: *Philosophie animale français*. Les éditions de minuit. Nº 112

RIVERA DE ROSALES, J., *El trato con los animales: torturas y derechos* (conferencia pronunciada en julio de 2004 en un curso de verano de la UNED: *Naturaleza, técnica y civilización: bases para pensar la ecología*).

Texto de la película *De otra parte*, Derrida de S. Fathy (Arte, 2000). Trad. castellana de C. de Peretti.



