

# DECONSTRUYENDO AL ANIMAL

Raúl Navarrete Jacobo

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen/*Abstract*

En este trabajo examino la cuestión animal a partir del pensamiento filosófico de Jacques Derrida. Propongo primeramente una revisión detallada de algunas publicaciones sobre el tema en vista de una justificación general, para luego hacer patentes ciertas determinaciones de la subjetividad a partir de la metafísica, especialmente en el lenguaje y la tradición filosófica. Finalizo con la evaluación del problema del “fin del animal” que Derrida plantea desde esta misma deconstrucción.

**Palabras clave:** Jacques Derrida, deconstrucción, cuestión animal, subjetividad, lenguaje.

## Deconstructing the animal

This paper examines the animal question from the perspective of the philosophy of Jacques Derrida. It first proposes a detailed review of some publications on this topic in search of a general justification, before elucidating certain determinations of subjectivity based on metaphysics, especially language and the philosophical tradition. It concludes with an evaluation of the problem of “the purpose of the animal”, which Derrida posits from the deconstruction of the animal question itself.

**Keywords:** Jacques Derrida, deconstruction, the animal question.

### **Raúl Navarrete Jacobo**

Licenciado en Filosofía y maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; ha trabajado el pensamiento del siglo xvii y xviii, así como la reflexión francesa contemporánea, en especial Emmanuel Levinas y Jacques Derrida; también ha publicado investigaciones como *El problema de la cultura en Levinas* (2010) y actualmente pertenece a la planta docente de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

## I. La cuestión animal

Es difícil saber con certeza si en la actualidad existe otra problemática tan inquietante para la literatura filosófica como es la cuestión animal; pero debemos reconocer que en el estado vigente de la filosofía todavía no hemos entendido bien a bien qué es un animal, ni lo que queremos decir cuando hablamos de él o cuando nos definimos con él. Parece que después de mucho tiempo esta interrogante sigue mantenido en vilo la reflexión, y sólo en algunos casos ha sido pensada en profundidad.

Jacques Derrida, a quien tomaremos como guía en el presente ensayo, fue uno de los pocos filósofos que indagó la cuestión hasta sus últimas consecuencias.<sup>1</sup> Ya en uno de sus primeros trabajos, *De la Gramatología* (1967), había puesto de manifiesto el uso roussoniano del concepto animal para justificar la dicotomía naturaleza-civilización; luego, conforme avanzó en sus indagaciones, comenzó a constatar con cada vez mayor claridad una utilización acrítica del concepto en las grandes mentes de la tradición occidental, hasta que en publicaciones como *Del Espíritu* (1987), la entrevista con Jean-Luc Nancy *Se debe comer bien* (1989), las conferencias de Cerisy-la-Salle *El animal que luego estoy si(gui)endo* (1999) y los seminarios *La bestia y el soberano* (2001-3), este interés llegó a tomar forma explícita.<sup>2</sup>

¿A qué lugar fue conducido Derrida con esta problemática? ¿Qué es lo que logró esclarecer con su indagación? ¿Qué es lo que quedó en la oscuridad? Tales dudas son el objetivo de esta exploración. Pero con el fin de introducir el argumento, y justificar al mismo tiempo la relevancia de un tratamiento filosófico de la cuestión animal, comenzaré recordando una tesis de las conferencias de Cerisy *El animal que luego estoy si(gui)endo* (*L'animal que donc je suis*).

En una de sus intervenciones, Derrida propuso una interpretación particular de la labor filosófica: consideró la posibilidad de que todo escrito filosófico no fuera en última instancia sino un texto confesional. Lo que quiso decir, en términos precisos, es que la filosofía, y su expresión escrita de texto filosófico, no podrían entenderse si no es como un ejercicio de autoexploración, de autoseguimiento, pero también de autoexposición y de escritura de sí; el texto filosófico sería a partir de aquí, con todo rigor, una expresión escrita “auto-biblio-gráfica”. Pero, con respecto al tema para el que fueron pronunciadas las conferencias –y que es el que ahora nos ocupa– habría que preguntar: dado que la labor filosófica-confesional ha llevado a buscar también alguna vez en el animal un rastro para pensarse como “animal racional”, “animal político”, “animal simbólico”, etc., entonces, ¿no sería lo más correcto ampliar la denominación del texto a una “zoo-auto-biblio-grafía”; es decir, a extender su sentido hacia una confesión inseparable de las ideas sobre “lo animal”? Si esto es así, hacer filosofía o comprender una filosofía dependería notablemente del seguimiento de la cuestión animal: “No se comprende a un filósofo –sintetiza Derrida–, 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>3</sup>

De aquí que sea imprescindible poner atención a la manera como la cuestión animal es tratada. Un acercamiento crítico a ella nos dirá mucho de lo que se piensa y del pensar mismo; en caso contrario, lo hará igualmente, aunque de forma negativa, sintomática, como ha ocurrido en la mayor parte de la tradición occidental. Basta con hojear los libros de cualquier filósofo para percatarse de cómo han aparecido –y lo seguirán haciendo– persistentemente animales, cual testimonio irrefrenable de una necesidad. Algo sobre lo que conviene meditar: un cierto estupor y una cierta atracción irrefrenable al animal han movido a la reflexión desde tiempos inmemoriales. La *passion animal*, como la llama Derrida, ha tomado por presa a los filósofos, pero también a los poetas y políticos de toda la historia. Miradas metafóricas, fabulosas y fantásticas,

no menos obsesivas y hasta alucinantes, van y vienen desde las cavernas hasta las más altas cimas del intelecto y las más recónditas prácticas de control e ingestión simbólica o real: perros, gatos, serpientes, lobos, elefantes, centauros, palomas, homínidos, bestias, soberanos, etc., han dejado su huella confesional en la historia viva, sus representaciones y su escritura.

Así que con lo expuesto hasta aquí tocamos el punto de justificación requerido: se debe revisar la cuestión animal, si no se quiere continuar con la tradición acrítica que impide ver que seguimos al animal de cualquier modo, creyéndolo fuera de sí o en sí (por esto el doble sentido del título de las conferencias *L'animal que donc je suis = El animal que luego estoy sí(gui)endo*). Pero no se debe ocultar que este punto de justificación es también un punto de fuga del problema más general: ¿hasta dónde podrá llegar todavía la cuestión animal?, ¿qué implicaciones teóricas y prácticas (éticas, políticas, etc.) trae consigo, más allá y más acá de la filosofía?, ¿sabremos algún día acaso lo que es un animal? Difícil juzgar todo esto. Por el momento, el itinerario que se ofrece sólo intenta hacer ver ese –como lo llama Derrida– “abismo *apocalíptico*” de la cuestión animal; abismo hipnótico e inquietante, a través del cual se imagina uno vislumbrar el juicio final, el juicio de todos los juicios y el juicio de todas las épocas.<sup>4</sup>

## II. La deconstrucción

Para profundizar en la cuestión animal habremos primero de recordar algunos puntos esenciales sobre la crítica filosófica llamada *deconstrucción*. Situada en la época de la “clausura” post-hegeliana, la deconstrucción nace heredera de la genealogía de Nietzsche y la destrucción de Heidegger. Su cometido principal es mostrar cómo la totalidad de la clausura, a pesar de su aspiración a “ser completa”, depende de ciertas prótesis conceptuales que ocultan un trasfondo artificial. Pero hay que advertirlo, la

marcha de la deconstrucción no se implementa como un método desde fuera; sino que ella misma no es más que una consecuencia —¿inesperada?—, de la lógica inherente a la estructura totalizadora. Afirma Derrida en los inicios de *De la Gramatología*:

La vacilación de estos pensamientos (aquí los de Nietzsche y de Heidegger) no es una “incoherencia”: temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de este pasaje entre dos épocas. Los movimientos de deconstrucción no requieren las estructuras del afuera. No son posibles ni eficaces, no ajustan sus GOLPES más que habitando estas mismas estructuras. Habitándolas de una *cierta manera*, pues se habita siempre y más aún cuando no se duda que lo hace. Obrando necesariamente del interior, extrayendo a la estructura antigua todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndolos estructuralmente, es decir, sin poder aislar elementos y átomos, la empresa de la deconstrucción es siempre de una cierta manera arrastrada por su propio trabajo.<sup>5</sup>

Así pues, la deconstrucción, “arrastrada por su propio trabajo”, pone en conexión los conceptos que se creían fijos o naturales en un sistema metafísico con sus propias debilidades, y logra, de acuerdo con su misma lógica, hacer ver la artificialidad e inconsistencia de la totalidad sustentada en ellos. Un ejemplo, y sin entrar en mayores detalles, lo podemos encontrar en el mismo libro *De la Gramatología* (1967), donde tanto el sistema lingüístico de Saussure como el proyecto de una gramática universal renacentista y la distinción naturaleza/civilización de Rousseau encuentran dentro de sí huecos que impiden de facto su culminación. Otro ejemplo diferente lo podemos encontrar en *La voz y el fenómeno* (1967),<sup>6</sup> donde el proyecto husserliano de una fenomenología autocomprensiva choca con las descripciones particulares de la alteridad y la diseminación de los signos e ideas, las cuales supuestamente habría de explicar. La deconstrucción opera, en el primer caso, dentro de una *metafísica fonocentrista* y, en el segundo caso, dentro de una *metafísica de la presencia* —íntimamente vinculada—; pero en los dos la intención de clausura se ve mermada por los conceptos que al interior se habían propuesto. Generalmente bajo la expresión de dicotomías (naturaleza/cultura, humano/animal, etc.) se puede advertir

que este tipo de conceptos son a la vez la fortaleza y la debilidad de las construcciones metafísicas. Más tarde, conforme avancen las investigaciones en la obra derridiana, irán sumándose variaciones de esta intención de clausura e incluso dichas investigaciones se entrelazarán con deconstrucciones de prácticas que están ya en acción, y que no por ello dejarán de ser menos metafísicas, menos discursivas, menos sujetas a la mecánica del sistema en el que se expresan. Lo importante para el asunto que nos ocupa en este ensayo es la manera en que la deconstrucción, una vez entendida, puede llegar a obrar con respecto a la cuestión animal.

### III. La deconstrucción y la cuestión animal

En una entrevista con Jean-Luc Nancy publicada en 1987, Jacques Derrida discute sobre lo que habrá de comprenderse por “sujeto”. Después de los grandes cismas nietzscheanos, heideggerianos, estructuralistas y psicoanalíticos, el sujeto ha quedado reducido a un mero “índice de la discusión”; pero ¿qué se le puede augurar frente a tal desvanecimiento? Al modo de ver de Derrida no hay retorno; y más bien al sujeto de la metafísica, primero determinada como fonocéntrica, luego logocéntrica y más tarde falocéntrica, debe ahora sometérsele a un nuevo examen desde la cuestión animal.<sup>7</sup>

¿Cómo deconstruir al sujeto desde este nuevo lugar? Hay muchos caminos; pero en general la deconstrucción debería estar atenta a las determinaciones que el hombre o humano ha adquirido en su distinción con el animal. Siendo el animal el elemento prostático de tales construcciones, la pregunta por este elemento servirá como guía de una deconstrucción de la subjetivación hombre-animal y sus diferentes determinaciones. El resultado esperado será el desenmascaramiento de una metafísica bien definida, en lo sucesivo llamada “carño-falogocéntrica” (nombrada así por su producción de sujetos consumidores de carne, varones patriarcales y racionales); es decir, la pregunta ¿qué es un animal? pondrá en exhibición el trasfondo artificial de la subjetivación carño-falogocéntrica que pretende

hacerse pasar por “natural”. Los apartados siguientes ofrecerán detalles de la manera en que detonaría este seguimiento histórico-deconstructivo a partir de la experiencia absoluta, y en la tradición filosófica misma; pero por el momento es necesario puntualizar un poco más sobre el resultado esperado de esta estrategia.

Siguiendo lo expresado en las conferencias de Cerisy, primeramente hay que decir que para Derrida el asunto de la deconstrucción del sujeto, que sigue el hilo conductor de la cuestión animal, está dado esencialmente como un problema epistémico-ontológico de límites, y de ello depende su resultado. En las conferencias de Cerisy ya indicadas encontramos lo siguiente: “Todo lo que yo diré no consistirá tanto en borrar el límite, como en multiplicar sus figuras, en complicar, espesar, delinear, plegar, dividir la línea justamente haciéndola crecer y multiplicándola”.<sup>8</sup>

Entonces, la deconstrucción del animal no esperará responder a la cuestión animal con una definición sobre lo qué es el animal, sino ante todo procurará mostrar la imposibilidad de toda definición del mismo como un límite preciso, definitivo, natural y evidente. Si esto es posible, si se puede exponer el artificio metafísico de los límites en su propia lógica, la consecuencia más cercana será el constatar que no existe un animal particular, sino una heterogeneidad de “vivientes”; y que, de acuerdo con ello, cada cual bajo sus límites, tenderá a separarse en unas ocasiones y a empalmarse en otras bajo una continuidad móvil, heterogénea, de la vida y de la muerte:

Más allá del borde que se dice a sí mismo humano [*soi-disant humain*], más allá de él pero de ninguna manera sobre un sólo borde opuesto, en lugar de “El Animal” o de “La-Vida-Animal”, existe, ya allí, una multiplicidad heterogénea de vivientes, más precisamente (pues decir “vivientes”, es ya demasiado decir o no decir nada) una multiplicidad de relaciones de organización y desorganización entre reinos cada vez más difíciles de disociar en las figuras de lo inorgánico y de lo orgánico, de la vida y/o de la muerte.<sup>9</sup>

¿Cómo afectaría esto al humano? Siendo el concepto opuesto del animal, tendría que someterse a la misma multiplicación de seres que trae



como resultado la deconstrucción. La metafísica que lo hace posible como sujeto humano artificial habría de ser llevada hasta sus últimas consecuencias en la pluralidad. Dicho de otra manera, si no tenemos una respuesta definitiva sobre la cuestión animal, tampoco tendremos una respuesta definitiva a la cuestión humana. No obstante, debemos prevenir una mala interpretación: ¿es que acaso quiere decir esto que el humano y el animal se unirían en una especie de igualdad como resultado de la deconstrucción? Parece que Derrida espera todo lo contrario: de lo que se trataría sería de acentuar las diferencias entre especies; precisamente, se buscaría en la diseminación la multiplicación de los límites aparentemente precisos hasta su concreción; no habría pues una continuidad homogénea entre humano y animal, sino primeramente heterogeneidad.<sup>10</sup>

Vale añadir que esta complejidad que devela la cuestión animal descrita hasta el momento aparecerá en años posteriores a las conferencias de Cerisy y a la entrevista aludida con otro par de conceptos distintos, descendientes, por decirlo de alguna manera, de la misma estirpe humano-animal: *La Bestia y el Soberano*: “Hay la Bestia y [et] hay el Soberano (conjunción), pero también la bestia es [est] el soberano, el soberano [es] la bestia”.<sup>11</sup> Estos dos pares de conceptos, que Derrida señala en dichos seminarios de 2001-3 semejantes al de hombre-animal, pero no iguales, se encuentran unidos como en un péndulo de doble oscilación, que borra y dibuja a la vez los límites entre uno y otro. La bestia y el soberano señalan analógicamente más que a dos tipos de seres, a dos conjuntos de entidades construidas como marionetas metafísicas sin vida, las cuales actúan con sus movimientos, una vez más, el rol de lo homogéneo que oculta lo heterogéneo.

#### IV. Deconstruyendo al animal desde la mirada absoluta

Pero la deconstrucción del animal “arrastrada por su propio trabajo”, que desmonta a la tradición metafísica carno-falogocéntrica y muestra una heterogeneidad, ¿requerirá de algún inicio?, ¿algún detonante? Al

menos en la primera conferencia de Cerisy, Derrida comienza su deconstrucción con la experiencia de un gato en particular. Al tenerlo en frente, de entrada, la observación fenoménica indica que su existencia sobrepasa el mero concepto de las especies y los géneros: ¿qué es lo que está enfrente?, ¿podré definirlo completamente como animal si digo que es mamífero, que carece de razón, de respuesta, de vergüenza por su desnudez, etc.? Pero, además, el gato no es únicamente mirado, sino que me mira, y entonces todo lo que creía usar para determinarlo como animal reaparece ahora acompañado con una sombra de duda:

Él tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto, y nada me habrá dado tanto a pensar esta alteridad absoluta del próximo o del prójimo que en los momentos en los que me veo desnudo bajo la mirada de un gato.<sup>12</sup>

La alteridad absoluta del gato toma aquí el lugar del animal. La experiencia del mismo, de su mirada, es ahora el punto de quiebre en el que se libera la deconstrucción. No obstante, es de gran importancia recordar lo que previamente habíamos dicho: que el umbral descrito no implica que la deconstrucción del animal deba adoptar en adelante una vía determinada, y que se le pueda estudiar ordenadamente; todo lo contrario; puesto que existe un abismo de significaciones diseminadas, es imposible dejarla correr de una sola manera. De hecho, una de estas significaciones es la propia vulnerabilidad, la capacidad de sufrir, que conecta a Derrida tanto con Levinas como con el utilitarismo de Bentham, pero que se podrían interpretar partiendo de la posibilidad de esta ruptura. Por el momento seguiremos una huella derridiana más orientada al examen fenomenológico y al lenguaje.

Si, como hemos sostenido, el gato no es propiamente el animal, sino una experiencia de lo absoluto, entonces, ¿qué o quién es el animal? ¿Será la gata del poema de Baudelaire o el gato de *El País de las Maravillas* de Lewis Carroll? ¿Será el gato que veo pasar en este momento?, ¿y el protozoo?, ¿y el Pegaso? Sorprendentemente, el animal resulta ser todos éstos, y ninguno de ellos, ¿por qué?

Para Derrida el animal es bajo la deconstrucción una palabra. El animal es, siguiendo el término acuñado por él, un animalpalabra, un *animot*. El término surge como un invento para hacer patente otro invento: *animot* del francés *animal*=animal y *mot*=palabra, construye algo tan artificial como “animal” y con ello revela el ocultamiento de todas las diferencias tan claras a la experiencia entre un animal y otro, cada uno absolutamente único, cuando esta experiencia de lo absoluto es posible. Nominalmente, podríamos decir, el animal no es más que un corral lingüístico: “Es una palabra, el animal, una apelación que los hombres han instituido, un nombre que ellos se han dado el derecho y la autoridad de dar al otro viviente”.<sup>13</sup>

Así, el animal, propiamente hablando, no existiría. Pero no hay duda de que lo que existe es esta determinación “animal”, a la cual el *animot* o *animote* (posible castellanización) denuncia como mezcla o quimera de todos los vivientes a pesar de sus diferencias. Además, este “singular general”, este animote, tendría también la particularidad de reunir en sí deficiencias. Por ejemplo, cuando decimos que el animal, contrario al hombre, no responde, no piensa, no se viste, no es moral, etcétera, definimos negativamente al animote como un ser deficiente, y con él a todos los individuos que supuestamente representa. De aquí que la creación del animote sea de una parte, “una de las más grandes tonterías (*bêtises*) del hombre”,<sup>14</sup> pero de otra, “una proyección antropomórfica”,<sup>15</sup> y en última instancia, “un síntoma”<sup>16</sup> que se hace presente cada vez que pronunciamos la palabra “animal”.

Sobre esto último hay que llamar la atención respecto al problema del sujeto que tratamos antes. El antropomorfismo que proyectamos hacia los seres otros usando al *animot* es para Derrida un momento crítico en la configuración histórica del “sujeto” moderno, y aun de la metafísica occidental. El sujeto se descubre a partir de la deconstrucción, no sólo como un relato logocéntrico, fonocéntrico y falocéntrico, sino ahora como un relato antropocéntrico con respecto a esta cuestión animal. Y más aún, como ya lo habíamos anunciado, el sujeto moderno es además carno-falocén-

trista, en el sentido de que la ingestión de carne gracias a esta violencia lingüística del animote lo prepara para su utilización bajo un esquema viril del patriarca carnívoro. Es necesario, pues, como decíamos antes, remontar dentro de la historia misma a las diferentes configuraciones para colocar a la luz este carácter antropocéntrico y carno-falogocentrista de la última configuración del sujeto. Lo que enseguida revisaremos antes de profundizar en el sentido práctico del constructo antropocéntrico será una parte de esta historia.

## V. Deconstruyendo al animal en la tradición

El antropocentrismo carno-falogocéntrico que se proyecta sobre la alteridad de lo viviente para dibujar líneas de demarcación hombre/animal (*animot*) ha sido diverso. No obstante, en general Derrida piensa que es deudor en muchos aspectos de un “esquema fundacional”<sup>17</sup> constantemente repetido desde las primeras mitologías de cuño teológico griegas y hebreas. Este esquema fundacional consiste en la descripción del hombre con respecto al animal de una manera a la vez deficiente y superior. Una falta originaria constituiría en el hombre sus cualidades, sus “propios”, en todo momento más potentes que los del animal; la justificación del sometimiento y derecho a matar o ser matado dependería completamente de ello.

En el Génesis (*Bérésbit*) de la Biblia, el animal aparece ya creado con respecto al hombre, él le sigue; pero la narración que confirma el esquema fundacional es el de Caín y Abel. Dios prefiere el sacrificio carnívoro de Abel y por eso Caín comete el asesinato; no obstante, paradójicamente, esta falta será a la vez castigada y premiada con una promesa de protección y poder. Paralelamente, en el *Protágoras* de Platón, Prometeo roba el fuego para reparar el descuido de Epimeteo al dejar al humano desprovisto de cualidades, pero será a partir de esta falta que se defina y ordene por encima del animal. Por ello, este esquema fundacional en

este origen mítico-teológico instaure para Derrida algo así como una ley común a ambas tradiciones: "...tal sería la ley de una lógica imperterbable, a la vez prometeana y adámica, a la vez griega y abrahámica (judeo-cristiano-islámica)".<sup>18</sup>

Con respecto a Platón, Derrida subraya el hecho de que en el *Fedro* a los animales (aquí en plural) se les compare con la escritura, puesto que "no responden, o responden siempre lo mismo, lo cual no es responder".<sup>19</sup> Y esto a pesar, observa Derrida, de que en los *Diálogos* haya tantas referencias a Quimeras y Pegasos, voces demoniacas, caballos de auriga, etc. Aquí, al igual que sobre Aristóteles, no brilla tan claramente la deficiencia como la superioridad en sí de la concepción del *zoon politikon* o *zoon logon echoi*.<sup>20</sup>

Pero con Descartes el esquema fundacional se hará dominante y evidente. En el pensamiento cartesiano, además de que el hombre es capaz de sacar de su imperfección una superioridad, tiene un yo pensante que responde. Ciertamente el *Discurso del método* concede un lenguaje limitado a los monos, las cotorras y los loros; pero esencialmente los considera autómatas a la manera de las máquinas. Para Derrida "Este autómata (cartesiano) 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>21</sup> Así, el modelo cartesiano del animal máquina o en falta se repetirá en la tradición moderna. Rousseau, por ejemplo, habría relegado el animal a la no-suplementariedad, que es al mismo tiempo falta y superioridad en el ser humano, no obstante que él mismo se llegó a denominar como hombre-lobo en las *Confesiones*; y Kant, posteriormente, en la *Antropología en sentido pragmático*, al definir al animal como incapaz de tener un Yo por representación, aun con autoafección y automoción, llegó a retirarle el entendimiento, y por lo tanto lo condenó una vez más estar en falta y como una máquina.<sup>22</sup>

Ahora bien, los siguientes tres autores serán de especial interés para Derrida: Lacan, Heidegger, y Levinas. Jacques Lacan por lo general equiparando al animal con la perfección y al humano con la imperfección, dejará a este último sin embargo siempre en una situación especial. Por ejemplo,

en *El estadio del espejo* de 1949 le reconoce una función especular en la paloma, sin embargo inmoviliza a ésta en lo simbólico de su supervivencia y le niega la posibilidad de un lenguaje, de un inconsciente y la capacidad de borrar sus huellas, características que cree propias de lo humano. Desde luego, Derrida critica la falta de un saber etiológico para sustentar (y para extender) este tipo de afirmaciones por parte de Lacan. Le parece, en este caso, que nunca se preguntó si es la visión el principal modo de relación de una paloma, o qué hay del olfato y del oído en el proceso de identificación sexual. Algo similar ocurrió en el *Discurso de Roma* de 1953; Lacan subraya en él la fijeza del código lingüístico en las abejas, pero no cita alguna base etiológica suficiente para establecer una diferencia con lo humano; además, se pregunta Derrida: ¿no es acaso el inconsciente una determinación que fija al sujeto como si fuera autómata? Y, finalmente, repitiendo el problema de la capacidad de borrar sus huellas, Derrida pregunta de qué manera podría saber que se ha borrado una huella, es decir que se engaña; parece que sólo una tercera instancia podría decirlo y, por cierto, dando vuelta nuevamente a la dicotomía, ¿puede el ser humano realmente borrar sus huellas? Por todo esto, concluye Derrida, Lacan no logra distinguir lo humano de lo animal en su propia propuesta, y esto porque “reintroduce la lógica antropocéntrica y refuerza firmemente el fijismo del cogito cartesiano como tesis sobre el animal-máquina en general”.<sup>23</sup>

Martin Heidegger por su parte, a pesar de haber consultado a algunos de los mejores biólogos de su tiempo (von Uexküll, Driesch, Buytendijk), tampoco supera la visión privativa y jerarquizante del animal máquina. En *Ser y tiempo* de 1927 declaraba no saber si el animal tiene temporalidad, pero en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*, el animal aparece como pobre en el mundo (*Weltlos*), sin muerte propiamente y en soledad. De acuerdo con esto, el animal estaría ofuscado en sí mismo (*Benommenheit*), pero privado al mismo tiempo del Espíritu, del “como tal” y de todo aquello que define al *Dasein*. No obstante, siguiendo esta misma lógica, Derrida demuestra que el mismo *Dasein* carece a su vez de mundo, puesto que, además de nunca saber exactamente lo que significa esta pa-

labra, la errancia por la cual define Heidegger al quehacer auténtico de la filosofía –siguiendo a Novalis–, impide de facto tener un mundo. Por otra parte, tampoco es claro que el humano sepa lo que es morir propiamente más que el animal, ya que en última instancia la muerte es a lo más una representación posible; y para terminar, la soledad del animal es tan parecida a la definición del círculo hermenéutico y la vida filosófica que Derrida no deja de señalarlo con asombro (Heidegger Robinson lo llama en referencia a Robinson Crusoe). Finalmente, en los seminarios póstumos, vale añadir que la atención a la palabra *walten*, que evoca a la vez una falta y una potencia espiritual “propia” del hombre en Heidegger, reproduce el esquema fundacional con el que hemos iniciado este apartado.<sup>24</sup>

Por último, Emmanuel Levinas, quien es un referente claro del pensamiento absoluto de la alteridad, tampoco habría superado este cartesianismo del animal sin respuesta. El rostro, la responsabilidad del absoluto que él sostuvo, no logró atribuirse totalmente al ser no humano. Levinas afirmó en su momento (*Le nom de un chien* de 1975) que un perro llamado Bobby pudo reconocer rostros en los confinamientos nazis, pero vaciló cuando en una entrevista (*The Paradox of Morality* de 1988) tuvo que decidir si Bobby o una serpiente podrían tener un rostro. Para Derrida, ni siquiera la entrada del tercer hombre sería capaz de poner en duda esta ética del otro, que siempre es otro humano y sólo por analogía puede evocar al animal. Concluye Derrida: “El animal sigue siendo, para Levinas, lo que habrá sido para toda la tradición de tipo cartesiano”.<sup>25</sup> Sin embargo, no hay que olvidar que el punto de partida (o de salida) de la deconstrucción de la mirada es, pese al propio Derrida quizás, el otro absoluto al estilo de Levinas. En todo caso, lo que podemos resolver aquí es que se echa de menos una radicalización de esa postura levinasiana, como en el poema de D.H. Lawrence que Derrida compara, donde una serpiente concreta y absoluta pone en duda el imperativo de matar del poeta que la encara.<sup>26</sup>

Concluiremos este apartado evocando la dicotomía Bestia y Soberano que llamó la atención de Derrida en la primera década de este siglo y a la cual ya hemos aludido en el apartado III. Con pensadores de la filosofía

política sobre todo, como Hobbes o Maquiavelo, la Bestia y el Soberano es una versión (casi cabría decir evolución), del par hombre y animal. Se encuentran constantemente figurando por encima o por debajo de la ley, y pese a quererlos separar definitivamente para mostrar una jerarquía, sus límites se entrecruzan continuamente. Hobbes, por ejemplo, cree que el Leviathan es un Soberano respecto al ser vivo, pero siguiendo su propia argumentación, es una Bestia puesto que en última instancia está sujeto a la lógica mecanicista de la materia viviente. Por otro lado, la creación del Leviathan es humana, lo cual convierte al hombre en Soberano, pero es una falta, puesto que nace del miedo animal que la cita de Platus hecha famosa con Hobbes expresa: “lupus est homo homini”. Por su parte, Maquiavelo también parece querer separar a la Bestia del Soberano, pero al mismo tiempo las une al recomendar al príncipe ser mitad zorro y mitad león.<sup>27</sup> Se muestran entonces Bestia y Soberano como marionetas metafísicas paralelas al humano y al animal, que trazan líneas homogéneas con el fin de ocultar/controlar lo heterogéneo.

## VI. El fin del animal

Hay muchos otros autores que podríamos traer a colación en la deconstrucción del animal derridiana, pero de momento es suficiente con los mencionados, puesto que son un ejemplo notorio de la visión acrítica sobre el animal a lo largo de la historia de la filosofía. En todos ellos éste aparece como un *animote*, es decir, como una categoría indiferenciada de privaciones que poco o nada dice de algún animal en concreto y que en la deconstrucción termina viendo complicados sus límites con respecto al humano (semejante a la Bestia y el Soberano). En lo que resta de este trabajo habremos de profundizar sobre la utilidad del *animote* y su tradición cartesiana para la economía viviente de la totalización.

Primeramente hay que recordar que la tradición dominante del *animote* es parte de un proceso histórico que de acuerdo con Derrida viene desde



los orígenes más remotos y ha llegado a determinar un tipo de subjetividad particular. Esto no solamente a nivel teórico. El antropocentrismo ha sido una práctica de dominación destinada al conocimiento, pero también al consumo y utilización del otro viviente. Desde la originaria tarea de clasificación, hasta los zoológicos y la industrialización del ser vivo, una violencia sistemática se ha valido de la metafísica carno-falocentrista para ejercerse y ocultar al mismo tiempo su crueldad:

Nadie puede negar seriamente y por más tiempo –afirma Derrida–, que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o el desconocimiento de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (existen también genocidios animales: el número de especies en peligro de extinción corta el aliento).<sup>28</sup>

Las corridas de toros, la explotación industrial y los mataderos de animales son un tema recurrente cuando de denunciar esta violencia se trata. Pero los zoológicos abren igualmente la polémica sobre la violencia. Derrida por lo menos, siguiendo a Henri F. Ellenberger, recuerda que el zoológico nace como una diversión en Versalles para el soberano Luis XVI (es famosa la disección de un elefante frente al rey); pero se va transformando, y se convierte después de la Revolución Francesa en un lugar de conocimiento, espectáculo, domesticación y apropiación que disimula la violencia. Phillipe Pinel, quien también habría sido encargado de rediseñar los asilos mentales en el siglo XIX, crea el modelo de los zoológicos con una “asimetría hiperóptica” que será repetida en toda Europa y que hará nacer la “indiscreta curiosidad” de los observadores:

Inventando límites, instalando límites... entre la Bestia y el Soberano... transformando la estructura y forma visible, el fenómeno, la fenomenalidad de esos límites para hacer de ellos imperceptibles, luego dando a los animales cautivos la ilusión de movimiento autónomo... rodeos metálicos... profundos diques... como si esos pobres cautivos y atontados animales hubiesen dado un consentimiento que de facto nunca dieron.<sup>29</sup>

Ellenberger, a pesar de todo optimista, consideró que los zoológicos han permitido la reproducción y mejorado paulatinamente las condiciones animales, y que al igual que los manicomios algún día desaparecerán. Derrida en esta reapropiación acepta en parte lo primero, pero se muestra escéptico hacia lo segundo, criticando esta “extraña y equívoca ecología que consiste en expropiar al otro”.<sup>30</sup>

Como quiera que sea, la tradición de pensamiento y expropiación del animal ha ido en aumento desde sus orígenes y ha llegado a un punto crítico. Lo que Derrida llama “el fin del animal” se refiere a la necesidad de decidir actualmente entre el animal como un constructo que elimina definitivamente al absoluto de la vida humana, y el animal como una revisión de los límites que hemos trazado entre la heterogeneidad de los seres vivientes —y no vivientes— y la responsabilidad que conlleva. En la primera decisión nos encontramos con carne, zoológicos y fábulas que quitan toda alteridad al otro; sería el fin del animal para llegar a un mundo sin animales. En la segunda decisión nos encontramos, por un lado, con toda una tradición de pensamiento desde Pitágoras hasta Montaigne, Élisabeth de Fontenay y Deleuze que han puesto en duda al menos la jerarquía de dominio que el *animote* lleva consigo y, por el otro, una serie de movimientos de reivindicación llamados “de derecho animal”, que también han ido creciendo, y que paradójicamente ejercen una violencia contra las formas de explotación, utilizando al *animote* como bandera. Estos últimos estarían oponiendo una violencia a favor del animal a una violencia contra el animal. Sería una “guerra de piedad” que en términos políticos se ha llevado a cabo con las armas de *La declaración universal de los derechos del animal* de 1978, el ecologismo y el vegetarianismo.<sup>31</sup>

Con respecto a esto, habría que resaltar la polémica que algunos lectores de Derrida no dejaron pasar por alto. David Wood, particularmente, ha insistido en que Derrida no se pronuncia abiertamente por el bando de la violencia contra el animal (con el animal) ni por el vegetarianismo. Opina que debería haberlo incluso adquirido, ya que “el vegetarianismo es deconstrucción”.<sup>32</sup> Pero parece indispensable sopesar lo

que el propio Derrida dijo. En las entrevistas con Jean Luc-Nancy y con Roudinesco respectivamente Derrida sugirió que una cierta utilización del animal simbólica o real es inevitable, aun para los vegetarianos. Si bien “el consumo de carne jamás fue una necesidad biológica”,<sup>33</sup> sabiéndolo o no, todos nos encontramos conectados y todos nos comemos de una u otra forma, entonces, ¿cómo no comer? (*comment ne pas manger?*); más bien, afirma, de lo que se trataría sería de “determinar la mejor manera, la más respetuosa, la más donante también de relacionarse al otro y de relacionar al otro consigo mismo...aprender-a-dar-de-comer-al otro. [Puesto que] no se come jamás sólo, he aquí la regla del ‘se debe comer bien’ [*Il faut bien manger*]”.<sup>34</sup>

No hay muchas referencias respecto a este metonímico “se debe comer bien” (*Il faut bien manger*) en otros lugares. Pero uno supone que intenta mediar hacia un “cálculo del sujeto”. Ciertamente, Derrida tiene presente, o bien la línea de Bentham que tantas veces citó, para quien lo importante no sería si un animal piensa, sino si puede sentir: “*can they suffer?*”; o bien la radicalización de Levinas, que él interpretó en el poema anteriormente referido de D.H. Lawrence sobre la serpiente, cuya mirada absoluta cuestiona el acto de matar; pero estas posiciones estarían ya confrontándose con el hecho de que simbólica o realmente se come al otro, por lo que aquí la pregunta sería “¿cómo reglar esta metonimia de la introyección?”; la interrogante sintetiza la necesidad de comer bien y el consiguiente cálculo del sujeto. Pero el cálculo del sujeto, si entendimos a Derrida, tendría que ser como había asegurado Levinas: una ley sobre lo que no puede haber ley, precisamente sobre la necesidad de este cálculo de los otros.<sup>35</sup> Se da en él al menos una imposibilidad de buena conciencia del comer desde cualquier ángulo que se le vea. De hecho, esta aporía podría complicarse mucho más si añadiéramos los conflictos de otras deconstrucciones relativos al género, la cultura, la economía del tercer mundo, etcétera. Existe aquí un hueco sólo analizable en contexto. Con todo, hay que reconocer que Derrida nos ha legado en la deconstrucción del animal una crítica filosófica capaz de mostrar el umbral del abismo de la heterogeneidad y las

violencias de la metafísica carno-falocentrista; por lo menos podremos tomar esto como una invitación a reflexionar, y a plantearnos la decisión sobre el fin del animal que estamos si(gui)endo.

## Notas

<sup>1</sup> En el mundo contemporáneo los estudios sobre la cuestión animal comienzan en la tradición anglosajona. Peter Singer y Tom Regan generalmente son reconocidos como el punto de partida. Sin embargo, cabe señalar que Derrida no hace alusión directa a ellos; de hecho su filosofía puede interpretarse como crítica a estos pensamientos, aunque de facto comparta algunas posiciones y la referencia a Jeremy Bentham. Las presentaciones a los compilados que aparecen en la bibliografía al final de este artículo dan un panorama preciso al respecto, así como el trabajo de Dawne McCance, *Critical Animal Studies*, NY, SUNY, 2013.

<sup>2</sup> Aunque aquí haremos referencia sólo a algunos trabajos representativos, la cuestión animal está dispersa en muchos otros lugares entre artículos, seminarios y conversaciones: *Marges* (1972), *Force de loi* (1994), *Politiques de la amitié* (1994), *Apories* (1996)...; Derrida ofrece ocasionalmente indicaciones bibliográficas como es el caso de Jacques Derrida, “L’animal que donc je suis” en Marie-Louise Mallet (Ed.), *L’animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 286; o como la nota añadida a Jacques Derrida y Elisabeth Roudinesco, “Violencias contra los animales” en *Y mañana qué...*, México, FCE, 2009, p. 73.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 126-7.

<sup>4</sup> “Y en estos momentos de desnudez, a la mirada del animal, todo me puede pasar, soy como un infante listo para el apocalipsis, yo soy el apocalipsis mismo, a saber, el último y primer acontecimiento del fin, el develamiento y el veredicto... cuando pasa el instante de la extrema pasión, y encuentro la paz, entonces puedo hablar tranquilamente de las bestias del Apocalipsis, visitarlas en un museo, verlas en una pintura...”, Jacques Derrida, “L’animal que donc je suis”..., p. 263.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 38-39.

<sup>6</sup> Cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2005.

<sup>7</sup> Cf. Jacques Derrida, “Il faut bien manger, ou le calcul du sujet”, *Cahiers Confrontation*, 20, 1989, pp. 91-114, disponible en: [www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/il-faut-bien-manger/](http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/il-faut-bien-manger/) último acceso: 16 de marzo de 2015.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, “L’animal qui donc je suis”..., *op. cit.*, p. 280.

<sup>9</sup> *Ibid*, pp. 281-282.

<sup>10</sup> Cf. Jacques Derrida, *The beast and the sovereign I*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2009, p. 193. Es importante hacer notar que este es el principal

blanco de críticos como Matthew Calarco. Entre el discontinuismo heterogéneo de la tradición filosófica y el continuismo homogéneo del neodarwinismo, Derrida habría intentado “mantener y refinar las diferencias” con un continuismo heterogéneo; sin embargo, nunca explicó la manera en que encontraría dichas diferencias. Calarco sospecha que Derrida regresa –sobre todo revisando una entrevista con Roudinesco–, al antropomorfismo de la tradición. Véase Matthew Calarco, *Zoographies*, Columbia, CUP, 2008, pp. 103-162. Hay que decir que Derrida sí habla de la necesidad de un saber etiológico para encontrar las diferencias –y demuestra que la fenomenología también sirve para ello–; aunque no plantea ningún proyecto interdisciplinario como Calarco. Pero de cualquier forma es correcto señalar la vaguedad: ¿supone o no Derrida límites?

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, “L’animal qui donc je suis”..., *op. cit.*, p. 261.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 274. Hay que notar: *animal* (singular) y *animaux* (plural), tienen idéntica pronunciación en francés.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 291.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 282.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 295.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 271.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo...*, *op. cit.*, p. 69. Cf. Jeremy Bell y Michael Naas (Eds.), *Plato’s animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Bloomington, IUP, 2015.

<sup>20</sup> Véase especialmente Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign I...*, *op. cit.*, p. 39 y ss; así también el interesante trabajo de John Heat, *The talking Greeks*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>21</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo...*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>22</sup> Sobre Rousseau véase Jacques Derrida, *De la Grammatologie...*, *op.cit.*, pp. 259 y 344, y Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign I*, *op. cit.*, pp. 116-7; sobre Kant, Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo...*, *op. cit.*, p. 112 y ss.

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo...* p. 156; preguntas similares se harán respecto a la crueldad que Lacan una vez más cree propia de los humanos, Cf. Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign I...*, *op. cit.*, p. 117 y ss.

<sup>24</sup> Véase Jacques Derrida, *De l’Esprit*, Paris, Galilée, 1987, IV, pp. 75-90; “Il faut bien manger”, p. 15; Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo...*, *op. cit.*, III, pp. 143-166 y Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign II...*, *op. cit.*, 7th y ss. Cabe mencionar que Farrell cree que las lecturas de Derrida sobre Heidegger son ciertas, pero que deberían matizarse. Cf. David Farrell Krell, *Derrida and Our Animal Others*, Bloomington, IUP, 2013.

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo...*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>26</sup> Cf. Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign I...*, *op. cit.*, p. 252.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 25 y ss.

<sup>28</sup> Jacques Derrida, “L’animal que donc je suis”..., *op. cit.*, p. 276. Hay que decir que esta comparación ha abierto ríspidos debates: ¿será que el sufrimiento animal es incomparable al sufrimiento humano?, ¿será que hablar del primero es sólo una manera de disimular al segundo?, ¿o se trata de cierta metafísica subjetivada-subjetivante que impide ver uno u otro? Peter Singer ya había escandalizado en los años 70 por encontrar paralelismos con la segregación racial. Cf. Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *The Beast and the sovereign I...*, *op. cit.*, p. 311.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 312. Derrida no lo menciona, pero es evidente que lo dicho hasta aquí no deja de recordar a Michel Foucault, para quien Pinel será también una pieza central en la edificación de los discursos y prácticas disciplinarias de la psiquiatría después del siglo XVIII. Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>3</sup> Desde *Fuerza de ley*, Derrida veía ya un problema grave en la utilización de categorías metafísicas tradicionales para denunciar las violencias que estas mismas provocan. Allí, el sujeto de derechos es humano desde una perspectiva que margina de entrada a los no humanos. Cf. Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 42 y ss. Es igualmente en este lugar donde puede entenderse el alejamiento de la tradición anglosajona. Véase la nota 1.

<sup>32</sup> David Wood, “Comment ne pas manger-Deconstruction and humanism”, en Peter Steeves (Ed.), *Animal Others*, NY, SUNY, 1999, p. 32; Cf. David Wood, “Thinking with cats” en Peter Singer & Matthew Calarco (Eds.), *Animal Philosophy*, London-NY, Continuum, 2004, pp. 129-144.

<sup>33</sup> Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, “Violencias contra los animales”..., *op. cit.*, p. 82.

<sup>34</sup> Jacques Derrida, “Il faut bien manger”..., *op. cit.*, p. 19; Calarco está de acuerdo con Derrida y critica a Wood por no darse cuenta de que el vegetarianismo es a su vez deconstruible: “Todas las dietas, aun dietas orgánicas y vegetarianas, tienen efectos negativos considerables en el medio ambiente natural y los seres humanos que producen y siembran alimentos”, Matthew Calarco, *Zoographies...*, *op. cit.*, p. 135 y ss.

Agrego aquí que Derrida se da cuenta también del caso extremo de Adolf Hitler quien, según se afirma, no consumía carne: “un cierto vegetarianismo reaccional y compulsivo [el cual] se inscribe aún, a título de la denegación, de la inversión o de la inhibición, en la historia del canibalismo”, “Il faut bien manger”..., nota xii, p. 23.

<sup>35</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Le livre de Poché, 2006, pp. 239-252.

## Bibliografía

- CALARCO, Matthew, *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*, Columbia, CUP, 2008.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- \_\_\_\_\_, *De l'Esprit*, Paris, Galilée, 1987.
- \_\_\_\_\_, "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", en *Cahiers Confrontation*, Paris, Núm. 20, hiver 1989, pp. 91-114, disponible en: [www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/il-faut-bien-manger/](http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/il-faut-bien-manger/), último acceso: 16 de marzo de 2015.
- \_\_\_\_\_, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2005.
- \_\_\_\_\_, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_, *The Beast & the Sovereign I*, trans. Geoffrey Bennington, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2009.
- \_\_\_\_\_, *The Beast & the Sovereign II*, trans. Geoffrey Bennington, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2009.
- FARRELL Krell, David, *Derrida and Our Animal Others*, Bloomington, IUP, 2013.
- MALLET, Marie-Louise, *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999.
- SINGER, Peter & Matthew Calarco (Eds.), *Animal philosophy. Ethics and identity*, London-NY, Continuum, 2004.
- STEEVES, Peter (Ed.), *Animal Others. On Ethics, Ontology, and animal life*, NY, SUNY, 1999.



Recepción: 18 de marzo de 2015  
Aceptación: 22 de mayo de 2015