

# Hospitalidad (con el) animal

Mónica B. CRAGNOLINI

Universidad de Buenos Aires-CONICET  
escrituraeimagen@filos.ucm.es

## Resumen

Partiendo de esa forma de dominio (saber-poder-poseer) que los hombres siempre han ejercido sobre los demás seres vivos y que entraña asimismo reducir la diferencia de lo otro, de lo extraño, a una economía de lo mismo, y frente a la «incapacidad» de tantos pensamientos filosóficos de superar las tradicionales posiciones de indiferencia cuando no de violencia con «el» animal, este artículo, que reivindica la hospitalidad (con el) animal, muestra asimismo que, desde sus textos más tempranos hasta los últimos, Derrida nunca ha dejado de reflexionar sobre estas cuestiones no sólo con vistas a deconstruir ese presunto límite, único y sin fisuras, entre el hombre y el animal sino igualmente con vistas a reivindicar un vivir-juntos de los seres vivos que respete la singularidad radical de cada cual.

*Palabras clave:* hospitalidad, respeto, otro, animal, huella, apropiación.

## Abstract

Starting from that form of dominance (knowledge – power – ownership) that men have always exercised over the rest of the living beings and that entails reducing the difference of the other, the strange, to an economy of the self; facing the “inability” of so many philosophical trends to overcome the traditional positions of indifference – if not violence – with “the” animal, this article, which vindicates animal hospitality and hospitality with the animal, puts forward a Derrida who’s never ceased to reflect upon these questions from his earlier to his latest texts. He not only wanted to deconstruct the presumable, unique and unbreakable limit between man

and the animal, he also seemed to vindicate a living-together of living beings respectful of everyone's radical singularity.

*Key words:* Hospitality, respect, other, animal, trace, appropriation.

El primer volumen del seminario *La bête et le souverain* se despliega en torno a una imagen potente, la que narra Ellenberger<sup>1</sup> citando a Loisel: Luis XIV asistiendo, en 1681, en su *ménagerie* de Versalles, a la disección de un elefante. La mirada del soberano sobre el animal es la expresión del poder y el saber que se apoderan del otro: *voir, pouvoir, savoir, avoir*. Imaginemos, dice Derrida, la entrada triunfal del rey, con toda su pompa, al lugar en el que médicos y cirujanos impacientes, con el escalpelo y el hacha en la mano, esperan poder mostrar lo que saben hacer, sobre el cuerpo indefenso del elefante. El más grande de los reyes ante la más grande de las bestias: un verdadero cuadro político. El cadáver del animal está expuesto a la vista del soberano: el querer saber es un querer poder (*vouloir-pouvoir*) como querer ver (*vouloir-voir*) y querer-tener (*vouloir-avoir*).

Y el inmenso cadáver del paquidermo expuesto ante los ojos del más grande de los reyes da cuenta de la bestia como objeto muerto, cadáver animal a disposición de la vista y del saber absoluto del monarca absoluto.

¿Ha estado el animal, alguna vez, en otra condición que ésta? La escena, el gran cuadro de la escena, magnifica lo que acontece día a día: esa disponibilidad del cadáver del animal ante los ojos del saber y poder humanos. Saber y poder que se ensañan con la vida, como señala Nietzsche en *Así habló Zaratustra* en la imagen del científico que estudia el cerebro de la sanguijuela.<sup>2</sup>

Ese cuerpo a cuerpo entre el cadáver del viviente animal y del viviente humano es la escena del saber que tiene la forma del saber soberano, que impone su ley sobre todo lo que es. El rey que observa es condición de posibilidad de ese saber, bajo su mirada atenta se despliega la capacidad de iluminar el conocimiento acerca de la vida animal desde el más grande de los vivientes animales, el elefante. Esa lección de anatomía animal, en que se evidencia el poder del soberano, da cuenta de un modo de pensar y relacionarse con el viviente animal que no se transforma demasiado luego de la desaparición de la monarquía con la revolución francesa. Porque la soberanía cambia de manos: del rey al pueblo, pero sigue siendo soberanía, sigue conservando la misma estructura *árkhica* que permite que en una cabeza

<sup>1</sup> J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, p. 376 ss.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zaratustra (Za) IV*, "Del Blutegehl", *KSA IV*, p. 312 (las obras de Nietzsche se citan por las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980 -se citan como *KSA*, seguidas del volumen y número de página).

(sea de rey, sea de pueblo) se concentren el saber, el poder, el poseer. Cuando se destruye la *Ménagerie* de Versailles, Bernardin de Saint-Pierre propone la creación de un nuevo establecimiento. Si la *ménagerie* era un lujo asiático, será necesario crear un reservorio de animales sin lujo, una *ménagerie* “demócrata-popular, laica y republicana, conforme a la nueva soberanía”<sup>3</sup>, en la que la observación de los animales resulte útil a la historia natural y la economía.

Del derroche inútil al aprovechamiento del animal, de la bestia suntuaria a la bestia útil. Una economía (un *nómos* que rige el *oikos*) gobierna a los nuevos establecimientos, del zoológico al circo: poder establecer una “casa”, un hábitat para los animales, en procedimientos que van de la acumulación a la domesticación. Modos de la apropiación del animal, en los que la economía es “la condición general de esta *ipseidad* como dominio soberano sobre la bestia, en esta única y misma experiencia que encadena, con la bestia, el poder, el saber, el ver y el tener”.<sup>4</sup>

¿Por qué la *ipseidad* debe constituirse desde el dominio de lo viviente? La domesticación es tal vez un buen ejemplo para entender esto: el señor (soberano) del *domus* puede aceptar en su casa al viviente animal que puede ser “familiarizado”, es decir, convertido en parte de lo propio, apropiado. La “vida” apropiada en la forma de la domesticación expresa el dominio del sujeto que se constituye como soberano frente a la naturaleza, y frente a la vida (propia y de los otros). La vida propia es apropiada en el dominio del sujeto sobre su corporalidad, en el conocimiento médico y fisiológico de la vida humana; la vida de los otros también se apropia desde el saber, y desde la disponibilidad de la misma para usufructo humano. El animal domesticado es el animal despojado de su salvajismo -salvajismo que pone en jaque la supuesta soberanía humana-, y acomodado a las necesidades de sus propietarios (propietarios de la casa que le imponen una economía de la apropiación).

## 1. En casa (con el) animal

El mismo Heidegger piensa algún aspecto de la animalidad en ese registro doméstico de la apropiación.<sup>5</sup> El texto en que Heidegger ha dedicado más espacio a la cuestión de la animalidad es el que remite a su curso de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, en el que desarrolla los sentidos de la proposición que indica que el animal es pobre en mundo (*wel-*

<sup>3</sup> J. Derrida, citando el informe de Ph. Pinel de 1792, en el que se propone la creación del nuevo establecimiento para los animales, *La bête et le souverain*, vol I, ed. cit., pp. 378-379.

<sup>4</sup> J. Derrida, *La bête et le souverain*, vol I, ed. cit., p.380.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik- Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe 29/30, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1992. Para el tema del modo heideggeriano de comprender la animalidad, remito a mi artículo “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal”, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, año XVIII, nro 22, dic.2008, pp. 103-113.

tarm), la piedra carece de mundo (*weltlos*) y el hombre es configurador de mundo (*weltbilden*). En el párrafo 50 de esta obra, explicitando la idea de la pobreza de mundo del animal, señala que los animales domésticos “no se llaman así porque aparezcan en la casa, sino porque pertenecen a la casa, es decir, porque en cierta manera sirven a la casa”.<sup>6</sup> Sin embargo, esta “utilidad” para la casa no debe ser pensada como el lugar del techo, que nos protege de la lluvia: los animales “viven” junto con nosotros (*sie “leben” mit uns*). Este “vivir con” es un “dejar”, por parte del hombre, que ellos se muevan en su mundo.

La domesticidad del animal supone una apropiación por familiaridad, un reducir a la economía de lo mismo la diferencia del extraño. Pero ¿es éste el único modo de relacionarse con el viviente animal? Deconstruida la subjetividad moderna en sus mecanismos apropiadores: ¿no se torna necesario pensar una hospitalidad (con el) animal? Para poder plantear la idea de hospitalidad con el animal será necesario, entonces, conservar su extrañeza, respetar su ser otro y su diferencia. La ipseidad que quiere convertirse en dueña deberá, entonces, en la misma morada, abrirse a su modo de ser extraño, a su *Unheimliches*.

Ser un sí-mismo es un modo de cierre sobre sí: el sí se repliega en su propia mismidad, y se encierra y resguarda en ella. El sí mismo se inmuniza frente al otro, se arma de defensas contra lo extraño que amenaza con fisurar (o hacer evidentes las fisuras) de la mismidad. Convertir al animal en doméstico es un modo de resguardo de la propia soberanía humana ante todo lo viviente, un ejercicio del poder de disponer de todo lo que hay, atribución soberbia del sujeto moderno.

Como señala Paco Vidarte, la familiaridad es la hospitalidad que se practica con respecto a lo propio.<sup>7</sup> Cabe preguntarse, entonces, si existe hospitalidad (con el) animal, más allá de esa familiaridad de la domesticidad que convierte al animal en “mi mascota”, “mi animal de compañía”.

Nietzsche ha sabido pensar esta hospitalidad (con el) animal. Toda la cuarta parte de *Así habló Zarathustra*<sup>8</sup> remite a esto: Zarathustra recibe en su caverna (en su casa) a los pretendidos hombres superiores, los envía una y otra vez a “hablar” con sus animales, pero estos hombres terminan huyendo ante el “signo” de otros animales (el león que ríe y las palomas). Si la búsqueda de discípulos de Zarathustra apunta a la idea de “más que hombres” (en la medida en que el *Übermensch*, el ultrahombre, es

<sup>6</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, # 50, p. 308, cito por la trad. española: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, p. 260.

<sup>7</sup> P. Vidarte, “La main coupable”, en M-L. Mallet (comp), *L’animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999, pp. 319-330, la cita es de p. 320.

<sup>8</sup> Desarrollo esta idea de interpretación del IV Zarathustra en términos de la hospitalidad con el animal en la comunidad de la vida en “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno la cuestión de lo viviente animal”, en *Estudios Nietzsche*, Málaga, Nro 10, (2010), e.p.

un modo diferente de ser del hombre), los visitantes de su caverna en la cuarta parte de la obra muestran su “humanidad” en su huida ante los animales.

Nietzsche señalaba que la hospitalidad supone siempre la extrañeza,<sup>9</sup> que no puede ser dejada de lado. Cuando se anula la extrañeza (esa distancia que marca la “hostilidad”) la hospitalidad pierde su sentido.<sup>10</sup> En la relación con el viviente animal, esa “extrañeza” ha de ser resguardada, para no convertir al animal en parte de la familiaridad de la mismidad.

## 2. Hospitalidad animal, hospitalidad con el animal

Aquel modo del ser-con el animal del que habla Heidegger, modo que se expresa en un *Mit-gehen*, pareciera no indicar nada del carácter de otredad que el animal es, otredad que no puede ser apropiada ni puesta a disponibilidad del existente humano. ¿Es posible plantear, frente a esto, una hospitalidad con el animal?

Sin lugar a dudas, el pensamiento derridiano es un pensamiento de la hospitalidad con el animal. Y a pesar de que la cuestión de los “derechos del animal” resulta problemática para Derrida, sin embargo, creo que también es posible de ser pensada en términos de una política de la animalidad. Así como la hospitalidad incondicional remite a un modo del ser-con, y la hospitalidad condicionada al ámbito del derecho, también podrían pensarse estos dos planos heterogéneos en la cuestión del animal. Una justicia (para, del) animal y un derecho (para, del) animal. Hospitalidad y política de la animalidad darían cuenta del carácter de extrañeza del animal y acogerían su diferencia, sin pretender familiarizarla y apropiarla en los modos del conocimiento o en los modos de la disponibilidad.

Si la hospitalidad incondicional atañe al otro en tanto otro: ¿cómo no habría de referirse a ese otro que es el viviente animal? Es más, creo que la hospitalidad incondicionada sólo puede comprenderse desde la idea del acoger al viviente animal, ya que el mismo representa, en el paradigma humanista-idealista, lo excluido, lo denegado, lo sacrificado sin mayor cuestionamiento. El animal es el extraño, ya que el viviente humano siempre, de algún modo, sigue siendo el semejante.

La “hospitalidad incondicional” alude, en Derrida, al *Mit-sein*: en tanto *ser-con*, “somos” hospitalidad. Como exposición sin límites al que llega y al aconteci-

<sup>9</sup> *La hospitalidad*. “El sentido de la costumbre de la hospitalidad es el de paralizar la hostilidad de lo extraño. Desde el momento en que lo extraño deja de sentirse como un enemigo, disminuye la hospitalidad; ésta florece mientras florece su malvado presupuesto”. F. Nietzsche, *Morgenröte*, § 319, KSA 3, p. 226.

<sup>10</sup> Desarrollo esta idea de hospitalidad en “Nietzsche hospitalario y comunitario, una extraña apuesta”, en M. B. Cragolini (comp.) *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 11-27.

miento, responde a una lógica de la visitación, que supone la ausencia de “control” sobre el otro y su llegada. Ante esta ausencia de control sobre lo que arriba, la hospitalidad efectiva o condicionada nos da la seguridad del señor de su casa, que recibe al otro en el ámbito de su más propia propiedad. Mientras que la hospitalidad incondicional se relaciona con el don y lo incalculable (el riesgo no controlable), la hospitalidad efectiva implica un pacto limitado y calculable, un “programa” de aseguramiento de la propia propiedad.

Cuando acogemos al animal como “nuestro” animal doméstico, lo aseguramos como parte de nuestra propiedad, lo tornamos “familiar”. Pero si el otro es acontecimiento, ese otro que es el viviente animal nos coloca en una zona aporética que necesita ser pensada: nos enfrenta a nuestra propia extrañeza y a aquello en nosotros (nuestra pretendida “animalidad”) que es sacrificado en nombre de la “humanidad”. Pero

¿Hay una venida del animal? ¿La voz del amigo puede ser la de un animal? ¿Existe amistad posible hacia el animal, entre animales?<sup>11</sup>

Si el animal es otro, la respuesta al animal no puede ser sino la del “Heme aquí” que pronunciamos ante el animal humano. Ese “heme aquí” cuestiona los modos de apropiación del animal, y la supuesta disponibilidad del mismo para nosotros. El viviente animal evidencia lo más extraño de la extrañeza a sí que supone toda ipseidad, a pesar de que el viviente humano la niegue en los modos de asimilación de lo otro a lo mismo. Lo *unheimlich* indica “lo familiar pero como no-familiar lo terriblemente inquietante de lo extraño pero como lo íntimo del propio en casa (*chez soi*).”<sup>12</sup> Advertir esta “intimidad” con lo extraño en tanto animalidad es una premisa para poder considerar la cuestión del viviente animal en tanto otro, y para deconstruir los presupuestos que sostienen los modos sacrificiales de relación con este animal en nosotros y en los otros, y con el animal mismo en tanto otro.

### 3. Derechos de los vivientes animales

Unas leyes de hospitalidad condicionadas también se imponen para el animal. La cuestión de la “Declaración universal de los derechos del animal” es tema que Derrida aborda en *L’animal que donc je suis*,<sup>13</sup> preguntándose acerca de los sujetos de derecho implicados en la misma. Y señala que, a pesar de la simpatía que dicha

<sup>11</sup> J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 292.

<sup>12</sup> J. Derrida, *La bête et le souverain*, vol I, ed. cit., p.351.

<sup>13</sup> J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, trad. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, pp. 107 ss.

Declaración le merece, es necesario preguntarse qué significa el plantear nuestras relaciones con el animal en términos de derecho. Porque, en principio, una declaración de los derechos del animal, basados en los derechos del hombre, resulta solidaria –de manera ingenua- con una filosofía del sujeto:

En relación a las declaraciones de derechos de los animales reclamados por algunos [...] ellos se reglamentan a menudo de forma muy ingenua sobre un derecho existente, los derechos del hombre adaptados de manera analógica a los animales. Ahora bien, esos derechos del hombre son solidarios y sistemática e indisolublemente dependientes de una filosofía del sujeto de tipo cartesiano o kantiano, que es la misma en nombre de la cual se ha reducido al animal a la condición de máquina sin razón y sin persona <sup>14</sup>

Es necesario, entonces, preguntarse acerca del significado de la expresión “derechos del animal”. Y responder a esa pregunta obliga a inquirir por un trayecto que desde el “pienso” o “existo”, rige un pensamiento sobre el animal no sólo en la filosofía, sino en tanto basamento teórico de la dominación misma. Este trasfondo de tradición, esa filiación hegemónica, es común a la filosofía, al discurso que legitima la violencia sin límites ejercida sobre los animales, a los conceptos de ciertas formas de ecologismo y vegetarianismo, y a la misma Declaración de los derechos del animal. Esa tradición común (que Derrida analizará en Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan) se sostiene sobre los presupuestos de que el animal no habla ni responde, y que su capacidad de emitir señales está “programada” de antemano, y no puede ser considerada como formadora de un lenguaje. Ninguno de los cuatro autores indicados ha tenido en cuenta en sus consideraciones el lugar del animal en tanto cazado, exterminado, sacrificado, objeto de comida, de sacrificio y de experimentación.

Estos cuatro autores indican una tradición de pensamiento que, partiendo de la fundación y carácter fundacional del sujeto, se va deconstruyendo. Del *ego cogito* al *Ich denke* kantiano existe un camino que indica un cuestionamiento de la ontología cartesiana, pero al mismo tiempo una afirmación del valor de la razón (la que, por supuesto, se le niega al animal). El *Dasein* heideggeriano deconstruirá la subjetividad cartesiana, sin embargo, su anclaje en la *Jemeinigkeit* sigue mostrando el lazo con lo cartesiano. Frente al *Dasein*, el “sujeto” levinasiano, si bien es anfitrión o rehén, sólo se relaciona con otros hombres, dejando al animal, sin rostro, por fuera de la ética. El sujeto lacaniano, finalmente, sigue siendo, a pesar de su dependencia de una lógica del inconsciente, sujeto humano (y bastante cartesiano).

Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan repiten ciertos sintagmas y gestos cartesianos: no se plantean la posibilidad de ser mirados por el animal al que miran, no inquietan en torno a la cuestión de la desnudez (el pudor entre hombre y animal), y

<sup>14</sup> J. Derrida, *La bête et le souverain*, vol I, ed. cit., p. 158.

se refieren siempre al “animal” como a una identidad en común, sin grados diferenciales. Los cuatro discursos son, para Derrida, discursos que reafirman la necesidad sacrificial, y discursos de la ipseidad: del poder ser y del poder ser “yo”. Ipseidad y sacrificio parecen ser la sangre (la tinta) en este cuerpo animal de los cuatro pensadores convocados.<sup>15</sup>

Este vínculo sacrificio-ipseidad se patentiza en la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, cuando define a la persona en un rango diferente al de los “animales irracionales”, y con poder y autoridad sobre los mismos (que son “cosas”):

Ese poder sobre el animal es la esencia del yo o de la persona, la esencia del hombre conforme, por lo demás, a la inyunción divina que, desde el Génesis, le asigna este destino: marcar su autoridad sobre los seres vivos, lo cual no se puede hacer más que gracias al poder infinitamente elevado de presentarse como un “Yo”, de presentarse sin más, de presentarse a sí, con una forma de presencia a sí que acompaña todas las presentaciones y representaciones.<sup>16</sup>

Esa *Ichheit*, esa egoidad previa a toda lengua, es el Yo del pensamiento mismo, el poder de pensar del entendimiento, del que el animal carece. El animal no tiene esa autotelia autodeíctica o autoreferencial que permite decir (señalándose a sí mismo, aunque más no sea de modo virtual): “soy yo”, por tanto, en esta constelación de ideas, carece de entendimiento, de razón, de respuesta y de responsabilidad. Sin embargo, es posible mostrar, como lo ha hecho Derrida en tantos textos, que esa autoposición de la autotelia automostrativa del yo puede implicar al yo como otro diferente: se visibiliza así una hetero-afección irreductible que muestra que la autonomía del yo no es tal. Si esto es así, si el otro ya contamina y desplaza la posición de mando de esa supuesta egoidad, el límite entre lo humano y lo animal, establecido a partir de la misma, debe deconstruirse.

Para entender el vínculo entre el modo de ser de la ipseidad y la relación con el poder sobre lo viviente animal, es necesario referirse a las maneras en que la filosofía se ha referido al “animal doméstico”, la cuestión que esbozamos al inicio de este trabajo. En la *Antropología*, Kant vincula las ideas de socialización y domesticación del animal, y Derrida afirma:

Sería absurda y contradictoria la idea de una política del animal que pretendiese romper con ese poder de dar órdenes al animal, al devenir-ganado del animal.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Derrida compara este cuerpo animal de los cuatro pensadores con un pulpo o calamar, al que es necesario, sin demasiada violencia, extraerle la tinta, para desplazar sus poderes. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 112.

<sup>16</sup> J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 113.

<sup>17</sup> J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 117.

En el sistema kantiano, el animal (y el animal en el hombre) no puede ser un fin en sí mismo, no es sujeto ni de deberes ni de derechos, ya que no es razonable, por lo tanto puede ser “sacrificado”, como son sacrificadas las pasiones en aras de lo superior. Este sacrificio de lo patológico no necesita mayor justificación: responde a la jerarquía que considera a la razón superior y ordenadora de lo inferior (lo corporal, lo animal).

El animal carece de dignidad, por lo tanto, tiene precio como cualquier otro medio. Derrida señala que la razón pura práctica kantiana es cruel, ya que sacrifica lo sensible a la razón moral: en ese sacrificio, el animal está incluido casi como posibilidad de la sociabilidad. Mientras que la posición cartesiana “parecía”<sup>18</sup> indiferente frente al animal (en la tesis del animal-máquina), en las consideraciones kantianas la crueldad se torna evidente. Hay una “guerra contra el animal” que está presente e ínsita en el mismo proyecto tecnocientífico de la modernidad, en el proceso de “humanización” del hombre, y con respecto a la cual cabe preguntarse si las formas de pensamiento que plantean la cuestión del otro y del inconsciente logran evadirla.

El intento de la paz humana en la socialización que evita la “guerra de todos contra todos” implica el mantenimiento de esta otra guerra, la guerra contra el animal. Es teniendo en cuenta esta guerra que Adorno ha podido señalar que en el idealismo el animal es equiparable al lugar que tiene el judío en el fascismo. El animal es el judío del idealismo, por eso el fascismo se inicia cuando se insulta a un animal. En *Fichus*<sup>19</sup> se ha referido Derrida a esta posición adorniana, señalando que Adorno ha comprendido que la cuestión del cohabitar con el animal (en una suerte de pensamiento de una ecología deconstructiva) tiene que enfrentarse a dos fuerzas: la tradición ilustrada y humanista, y el interés sospechoso que los nacionalsocialistas expresaron por el animal. En la *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno plantearon esa rara preocupación de los fascistas y nazis por los animales y el vegetarianismo. Con respecto al humanismo, el insulto denota en parte ese lugar de la animalidad en el mismo: se insulta al hombre llamándolo “animal”, y se insulta a pueblos a los que se asimila al animal en su modo de ser, justificando y propiciando, de esa manera, su exterminio.

Mencioné anteriormente la cuestión acerca de si las formas de pensamiento que se preocupan por el otro y el inconsciente, tienen en cuenta, *ipso facto*, al animal. En este punto, Derrida responde de manera negativa: ni el pensamiento levinasiano

---

<sup>18</sup> Coloco “parecía” entre comillas, ya que Derrida indica en un paréntesis; “(No me creo nada de esto, creo que el cartesianismo pertenece, bajo esa indiferencia mecanicista, a la tradición judeo-cristiano-islámica de una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis)”, *Ibid.*, p. 122.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002, trad. española: *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 2004.

ni el lacaniano piensan en la cuestión del animal. En Lévinas, el animal no entra en las consideraciones éticas porque no tiene “rostro”, el otro levinasiano siempre tiene rostro humano. Puede resultar extraño que un pensamiento tan profundamente preocupado por el otro no tenga en cuenta esa radical otredad que es el animal, más otro aún que cualquier otro humano. Como resulta extraño que un pensamiento que coloca en un lugar tan importante al inconsciente, no haya tenido en cuenta tampoco al animal.

De este modo, el “no matarás” levinasiano es un mandamiento en relación con el rostro del otro, mandamiento que no atañe entonces al animal. El animal excluido del rostro puede ser matado sin que eso suponga asesinato alguno, quedando ajeno a toda la lógica del rehén, del anfitrión, del “heme aquí”. Y por ello que el “heme aquí” levinasiano sigue siendo para Derrida un modo del movimiento autotélico y autodéctico, un movimiento forjador de ipseidad excluyente (que excluye al viviente animal como otredad). Es más sorprendente esta consideración del lugar del animal en el pensamiento levinasiano que en los otros indicados (Descartes y Kant) por el valor que tiene el principio de vida en el judaísmo (*torat haïm*).<sup>20</sup> Y por ser claramente, a diferencia de los otros dos, un pensamiento de la alteridad: no se puede pensar la cuestión del otro sin pensar en la cuestión del animal como otro.<sup>21</sup>

#### 4. Final: la huella del animal

Desde el principio, sin desarrollarlo de manera explícita, la cuestión del animal estaba presente en el pensamiento derridiano. Como él señala, “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>22</sup> En el pensamiento derridiano, la temprana noción de huella ya da cuenta de una proximidad entre el así llamado hombre y el así llamado animal que indica un ser-en-común de lo viviente.

Y es desde esta noción que me gustaría anudar los hilos de una problemática de la hospitalidad (con el) animal. La hospitalidad incondicional con el animal indica un modo del ser-con, pero en la medida en que trata del otro en tanto arribante, no per-

<sup>20</sup> Principio de vida que sin embargo no prohíbe el sacrificio animal, si bien se tiene en cuenta la cuestión del menor sufrimiento en el mismo.

<sup>21</sup> Derrida no deja de marcar ese hápax que supone en la obra levinasiana el texto dedicado a Bobby, el perro kantiano, el único que, en un campo de prisioneros, miraba a los hombres como hombres, pero señala sin embargo las limitaciones de este texto: para los animales que cazamos, maltratamos, etc., también somos hombres.

<sup>22</sup> J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 127.

mite “políticas concretas” en tono a la cuestión animal, sino que indica un espacio de pensamiento de la otredad que “posibilita” (en su imposibilidad) un ámbito jurídico que de cuenta de las leyes condicionadas de una hospitalidad (con el) animal.

La democracia por venir de Derrida remite a un “vivir juntos” que no se basa en la condición de sujeto de los vivientes singulares a los que alude.<sup>23</sup> Si ser sujeto es “inmunizarse” contra el otro (los derechos sólo serían posibles desde la indicación de los límites de cada individuo), el vivir juntos indica otro modo de ser, en el común ser-vivientes que nos acomuna con el animal. La noción de huella da cuenta de esa comunidad, huella que ya en Lévinas es el lugar en que habita el Otro pero que, en función de lo que indicamos más arriba, no incluiría al animal (carente de rostro).

Hombre y animal comparten (se comparten en) la idea de huella. La huella patentiza una ausencia en una presencia supuesta, por lo tanto, hace entendible la idea de no posesión. Patentiza también un modo de ser “entre” (ni presencia ni ausencia) que es el modo de ser de lo viviente, en tanto “entre la vida y la muerte”. Cuando en *Demeure*<sup>24</sup> Derrida aborda el texto blanchotiano, *L’instant de ma mort*, el sobrevivir aparece como idea de la experiencia misma. En esa muerte retrasada, en esa hospitalidad concedida a la muerte,<sup>25</sup> nace el testimonio del sobreviviente, aquel para el cual su vida ya es sólo esta muerte, “como inminencia diferida”.<sup>26</sup> Hay entonces en el vivir-con el animal una instancia demorada (en la propia morada), una “moratoria” por la cual permanece la ligereza del sentimiento de una muerte diferida (y com-partida en ese vivir-con el animal).

Es en ese sintagma blanchotiano (y batailleano) de la “x sin x”<sup>27</sup> (por el cual se entiende el “morir sin morir”) que tal vez se pueda comprender también este vivir-con el animal en la idea de huella. La huella es una presencia sin presencia, que acomuna al viviente animal y humano, y da cuenta del carácter espectral de la vida.

La noción de huella hace empalidecer la distancia que se quiere estatuir entre lo humano y lo animal desde la idea de la ipseidad humana soberana que “da respuestas”, “tiene lenguaje”, “tiene razón”. La huella es una marca de lo viviente que desplaza toda pregunta por el “origen” (la supuesta “genealogía” que nos jerarquizaría como “humanos”), y aproxima en la diferencia a lo viviente. En esa espectralidad que es el sobrevivir estamos acomunados, desde la huella, con lo viviente

<sup>23</sup> J. Derrida, “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”, en G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, Chicago University Press, 2003.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.

<sup>25</sup> J. Derrida señala esta definición “hospitalidad de la muerte misma” en *L’Écriture du désastre*, en *Demeure*, ed. cit., p. 52.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Demeure*, ed. cit., p. 55.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Demeure*, ed. cit., p. 119.

humano y animal. Y el animal es también, en la sobrevivencia, un espectro al que “hay que amar” de forma tan imperativa como hay que amar al viviente humano.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Esto no significa no tener en cuenta las “políticas concretas” (la hospitalidad condicionada con el animal), políticas que, en algún punto, llegarán a ser “absurdas” para la lógica sacrificial, ya que supondrán no considerar al animal en ese “devenir-ganado” en que ha sido pensando en la historia de la “humanidad”.