



*Body as Border? The question of human-animal
ontological limitrophy in Derrida's L'animal que donc je suis*

*¿El cuerpo como frontera? El problema
de la limitrofía ontológica humano-animal
en L'animal que donc je suis de Derrida*

ANTONINO FIRENZE

Universitat Pompeu Fabra de Barcelona
antonino.firenze@upf.edu

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.34.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 34. Pgs: 183-204



Recibido: 06/07/2022

Aprobado: 07/10/2023

Resumen

El propósito de este artículo es circunscribir el concepto de limitrofia humano-animal esbozado por Derrida en su obra póstuma *L'animal que donc je suis*. Para ello, el análisis se focaliza en el problema de la mirada animal en tanto que mirada que lo absolutamente otro puede dirigir al humano, resaltando asimismo la vulnerabilidad como paradigma ontológico de toda corporeidad viviente, tanto animal como humana. De este modo, el artículo pone de relieve los principales elementos conceptuales mediante los cuales Derrida deconstruye radicalmente el estatuto ontológico de la subjetividad humana, a la vez que muestra esta inquietante proximidad ontológica de animal y humano que la noción de limitrofia permite vislumbrar.

Palabras clave: Derrida, animalidad, corporeidad, vulnerabilidad, limitrofia ontológica.

Abstract

The aim of this paper is to outline the concept of human-animal limitrophy as it is outlined by Derrida in his posthumous book *L'animal que donc je suis*. For that purpose, I focus on the problem of animal gaze, understood as the gaze that the absolutely other can address to the human, highlighting as well the vulnerability as the ontological paradigm of every living corporeality, both animal and human. Thereby, the paper emphasizes the main conceptual issues of Derrida's radical deconstruction of the ontological dimension of the human subjectivity, as well as it shows this troubling ontological neighborhood between animal and human glimpsed by the idea of limitrophy.

Keywords: Derrida, animality, corporeality, vulnerability, ontological limitrophy.

I. El yo filosófico frente al espejo de lo absolutamente otro

El interés teórico por la temática de la limitrofia ontológica humano-animal articulada por Derrida en el texto *L'animal que donc je suis* se debe principalmente a que esta noción nos permite cuestionar de modo radical la visión de la alteridad propia de nuestra tradición metafísica.¹ Este texto, en efecto, se centra en el problema de la mirada animal en tanto que mirada que lo absolutamente otro le puede dirigir al sujeto humano.

A través de la descripción de la experiencia epifánica del ser visto desnudo por su gato articulada en este contexto, Derrida acaba justamente por deconstruir la concepción filosófica occidental de la alteridad animal y, junto a esta, de la identidad del sujeto humano consigo mismo. La intención que anima estas páginas, de hecho, es precisamente la de llevar a la reflexión filosófica más allá del *impasse* teórico, sintomáticamente representado por el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*, de sujeto y objeto, de actividad y pasividad, en el cual, según Derrida, la clásica concepción humanista y antropocéntrica de la relación humano-animal se hallaría paradójicamente atrapada.

Desde tal perspectiva filosófica, solo al hombre se le habría reservado la prerrogativa o el *poder* de “ver” en tanto que sujeto pensante-cognoscente, mientras que, por el contrario, al animal se le habría otorgado el papel de mero contrincante pasivo, estructuralmente determinado para “ser visto” en tanto que objeto de teoría o “teorema”. Dicho de otro modo, los filósofos en general han visto al animal, en el sentido de “observar”, “analizar” y “reflexionar” sobre él, pero lo han hecho, y precisamente en tanto que filósofos, sin haberse visto vistos nunca por el animal. En este sentido, el problema central al que se debe hacer frente según Derrida es que «aquellos que no se han visto vistos nunca por un animal que se dirigiera a ellos», es decir, «todos los filósofos» y «todos los teóricos en cuanto tales (...) digamos desde Descartes hasta nuestros días», han sido incapaces de verse a sí mismos reflejados en

¹ Como es conocido, el texto en cuestión, publicado póstumamente en 2006, es la transcripción de la larga conferencia-seminario que Derrida pronunció entre el 11 y el 22 de julio de 1997 en el marco de la correspondiente década de los Coloquios de Cericy-la-Salle dedicado a la temática de *L'animal autobiographique*. El título de esa década fue propuesto por el propio Derrida. Al respecto cfr. el Prefacio de J.-L. Mallet a J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, texte établi par M.-L. Mallet, Galilée, Paris 2006; trad. cast. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, *El animal que luego estoy sí(qui)endo*, Trotta, Madrid 2008, p. 9.

el espejo-*psyche* encarnado por los animales.² En suma, los filósofos «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». Además, insiste el pensador franco-argelino, es «como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertían al animal en un *teorema*, una cosa vista y no vidente».³

Por consiguiente, la tarea que Derrida se encomienda en estas páginas es la de poner de manifiesto esta «inmensa denegación cuya lógica atraviesa toda la historia de la humanidad y no solamente la configuración casi-epocal» evocada pocas líneas antes en los términos del dualismo cartesiano.⁴ Dicho de otra forma, negar teóricamente que el animal nos *pueda* mirar, tal y como han hecho los filósofos, equivale a denegar desde lo inconsciente que eso que en esta mirada nos mira, es decir lo absolutamente otro, nos pueda concernir en lo más íntimo de nuestra estructura ontológica. Más radicalmente, como subraya nuestro pensador, la negación inconsciente de esta mirada ha representado la condición trascendental para la autoconfiguración de la naturaleza o esencia humana en tanto que contrapuesta ontológicamente a la del animal: «Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio».⁵

Ahora bien, según Derrida la principal consecuencia teórico-existencial de este hecho es el olvido de la común adhesión a ese fondo imborrable representado por la corporeidad viviente e, íntimamente vinculada con ésta, la ocultación de la exposición expropiadora del yo frente al otro que la acompaña de modo constitutivo. En contra de esta perspectiva se debe comprender la “vulnerabilidad” del cuerpo desnudo del hombre frente a la mirada animal como la ocasión, o incluso diría el *acontecimiento* imprevisto y por eso dramáticamente revelador, para emprender una reflexión radical acerca de la modalidad de ser en el mundo de toda corporeidad viviente, tanto animal como humana.⁶ A mi juicio, es sobre la base de tales premisas hermenéuticas que se hace posible delinear esta limitrofia ontológica entre animal y humano defendida por Derrida. Por todo ello, lo que me propongo aquí es, por un lado, poner de relieve los elementos decisivos de esta deconstrucción de la dicotomía metafísica humano-animal mediante la cual Derrida pretende rescatar la

² Cfr. *Ibid.*, p. 29.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ivi.*

⁶ Sobre este aspecto de la cuestión véase J. Grondin, *Derrida et la question de l'animal*, en *Cités*, v. 2, n. 30, 2007, pp. 31-39, en part. p. 33: «Dans toute la tradition philosophique, Derrida stigmatise donc un oubli de l'animal et, partant, de l'animalité même de l'homme, de cette vie qui nous traverse, mais que la philosophie s'obstine à étouffer, en l'excluant de ce qui est censé constituer le propre de l'homme».

vulnerabilidad como paradigma ontológico de toda corporeidad viviente. Y, por el otro, subrayar la dimensión “proto-ética” vinculada a esta vulnerabilidad, en cuyo sí lo humano puede acabar rencontrándose de modo inédito con la alteridad radical encarnada por la animalidad.⁷

Como pretendo mostrar, es precisamente en este espacio “proto-ético” en donde se puede apreciar claramente la pregnancia conceptual de esta limitrofia ontológica humano-animal que, según Derrida, debería permitirnos borrar la tradicional frontera metafísica que a dividido el Hombre del Animal, haciéndonos así pensar à *nouveau* la posibilidad de toda relación aporética con la alteridad.

II. Mirada animal y desnudez lingüística

Vamos pues a centrar nuestra atención en la antes mencionada escena, sacada de la cotidianidad más familiar, en la que Derrida se ve visto desnudo por su gato en el lavabo y, de repente, se ve expuesto a la incómoda mirada que éste le dirige. En el espacio de lo “propio” por excelencia cual es el hogar, un hombre desnudo en su lavabo advierte que un gato le mira y al mirarle le interpela.⁸

A este respecto, cabe señalar que el gato en cuestión, como recuerda el propio Derrida, no es una figura alegórica como las que pueblan antropomórficamente la literatura occidental. Es un gato real y viviente, *este* gato, el que le mira y al mirarle le lleva a cuestionarse de modo radical acerca de su ser.⁹ Esta mirada del gato le in-

⁷ Acerca de la perspectiva “proto-ética” defendida por Derrida en el marco de su filosofía de la animalidad volveremos en el último apartado de este artículo. Sobre la filosofía de la animalidad de Derrida pueden consultarse los siguientes estudios: L. Lawlor, *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York, 2007; M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, pp. 103-149; P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Éditions Sils Maria, Paris, 2013.

⁸ Podríamos decir que nos hallamos frente a una escena familiar que se ve trastocada justamente por la aparición de lo que Freud había llamado *Das Unheimliche*, lo siniestro o lo ominoso, en el sentido de la angustia que se da en el núcleo de lo más íntimo, el *Heim* (hogar) o la *Heimat* (patria), en tanto que acontecimiento de lo más inquietante que puede generar la experiencia de lo propio (cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, v. XIII, Fischer, Frankfurt a.M., 1972, pp. 227-268; trad. cast. de J.L. Etcheverry, *Lo ominoso*, en S. Freud, *Obras Completas*, v. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 215-251). Lo más familiar por lo tanto se convierte en lo más extraño, generando de este modo el cuestionamiento de la concepción que el hombre tiene de sí mismo en tanto que titular de su propiedad ontológica, de la que justamente el animal estaría privado por definición. Sobre el uso de la noción freudiana de *Das Unheimliche* por parte de Derrida en distintos momentos de su obra véase G. Berto, «Derrida: “Correspondenze” tra Freud e Heidegger», en Id., *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999, pp. 223-248.

⁹ Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, cit., p. 20: «Debo precisarlo inmediatamente: el gato del que hablo es un gato real, verdaderamente, creedme, *un gatito*. No es una *figura* del gato. No entra en la habitación en silencio para alegorizar a todos los gatos de la tierra, los felinos que atraviesan las mitologías y las religiones, la literatura y las fábulas». En el texto, Derrida recuerda varios ejemplos de figuras literarias del gato, de Montaigne a Buber, pasando por Baudelaire, La Fontaine y Rilke. El caso al que más atención dirige, no obstante,

quieta, le incomoda, le da vergüenza y es aquí que a mi entender se articula lo más estimulante de la reflexión de Derrida.

¿Por qué esta dificultad? Tengo dificultad en reprimir un movimiento de pudor. (...) Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez especular, injustificable e inconfesable. En el centro óptico de una reflexión así se encontraría el asunto; y, según yo lo veo, el foco central de esta experiencia incomparable que denominamos la desnudez. Y de la que se cree que es lo propio del hombre, es decir, ajena a los animales, desnudos como están – se piensa entonces –, sin la menor conciencia de estarlo. ¿Vergüenza de qué y desnudo ante quién? ¿Por qué dejarse invadir por la vergüenza? ¿Y por qué esta vergüenza que se sonroja por sentir vergüenza? ¹⁰

Preguntémosnos con él: ¿por qué yo siento vergüenza de mi desnudez frente a un ser que en principio no tiene ninguna conciencia de la desnudez? Dicho de otro modo, ¿cómo es posible que yo desnudo tenga vergüenza frente a la mirada de un ser que no es consciente de sí mismo en tanto que desnudo porque no es consciente de su desnudez, porque desconoce completamente la desnudez, él que está desnudo?

¿Vergüenza de qué y ante quién? Vergüenza de estar desnudo como un animal. Se cree generalmente (...) que lo propio de los animales, y lo que los distingue en última instancia del hombre, es estar desnudos sin saberlo. Por consiguiente, no estar desnudos, no tener el conocimiento de su desnudez, la conciencia del bien y del mal, en definitiva. A partir de ahí, desnudos sin saberlo, los animales no estarían en realidad desnudos. No estarían desnudos porque están desnudos. En principio, a excepción del hombre, ningún animal ha pensado nunca en vestirse. El vestido sería lo propio del hombre, uno de los «propios» del hombre. ¹¹

Por lo tanto, lo propio del animal consistiría en no saberse a sí mismo en tanto que desnudo. El animal representaría pues la desnudez que no se sabe a sí misma en tanto que desnudez, a diferencia del yo humano que en cambio sí que se sabe a sí mismo justamente a partir de esta desnudez. Es en este saberse que consistiría precisamente lo “propio” del hombre y la consiguiente práctica inmunizadora que éste ejerce sobre su desnudez al cubrirla y ocultarla. Por esta razón, Derrida subraya como la técnica de la vestimenta haya sido uno de los “propios” del hombre, jus-

es el de Lewis Carroll y del gato con el que Alicia entretiene una conversación imposible en *Alicia y el país de las maravillas*. Cfr. *ibid.*, pp. 22-24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

tamente como respuesta a la necesidad de ocultar su cuerpo desnudo en tanto que cuerpo animal. Por lo tanto, si el animal desconoce la desnudez en realidad no está desnudo, solo yo hombre lo estoy en la medida en que me sé a mí mismo a partir de la desnudez, que me sé a mí mismo en tanto que desnudo, y por eso me cubro. El animal, en cambio, está desnudo pero sin *poder* saberse en este estar, no se sabe desnudo pero lo está y por eso no se cubre.

El hombre ya 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. Ésta es una diferencia, un tiempo o un contratiempo entre dos *desnudeces sin desnudez*.¹²

Por lo tanto, a partir de tal contratiempo-cortocircuito entre estas *dos desnudeces sin desnudez* vemos que el problema no solo no se resuelve, sino que más bien se acaba complicando. En efecto, ¿cómo es posible que yo tenga vergüenza de esta mirada animal dirigida sobre mi desnudez? Es que ¿tengo vergüenza en tanto que animal que ha dejado de *saberse* a partir de la desnudez? Es decir: ¿cómo un humano que ha dejado de ser humano regresando a esa animalidad previa al sentido de la vergüenza y de la desnudez? Pero entonces, ¿cómo explicar la vergüenza del estar desnudo si en tanto que animal no me sabría todavía en tanto que desnudo? O ¿tengo vergüenza en tanto que hombre que se sabe a sí mismo justamente a partir de esta desnudez, que construye su identidad sobre la base de esta desnudez? Pero, en este caso, ¿cómo comprender mi vergüenza propiamente humana frente a lo no-humano del animal que no se sabe a sí mismo en tanto que desnudo? El propio Derrida lo plantea en estos términos: «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? ¿Quién soy yo entonces? ¿Quién soy? ¿A quién preguntarle sino al otro? ¿Quizás al propio gato?»¹³

En suma, la cuestión esencial que pone de relieve esta disyuntiva, estructuralmente aporética, es que, al margen de la desnudez o no-desnudez del animal y/o del hombre, en este juego de espejos entre *dos desnudeces sin desnudez* el animal me mira. Este es el asunto central del que debemos dar cuenta. El animal me mira y yo soy capaz de reconocer el peso de esta mirada, la llamada que hay detrás de esta mirada. No obstante, en la medida que advierto el peso de esta mirada y de su llamada me veo atrapado por la incomodidad de esta mirada, como empujado por

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, pp. 19-20.

esta mirada a preguntarle al gato el porqué de esta incomodidad. Dicho de otro modo, me veo como empujado por esta mirada del gato a preguntarle ¿quién soy yo en tanto que visto por un animal?

Claro está: la pregunta que le estoy dirigiendo al gato no es una pregunta a la que este animal pueda dar una respuesta basada en las palabras del lenguaje humano. Más radicalmente, mi propio preguntar es un preguntar sin palabras, mi pregunta es una pregunta desnuda de palabras así como la respuesta que el gato me ofrezca no va a *poder* ser formulada a partir de palabras. Y esta doble imposibilidad surge precisamente de una relación aporética entre una llamada y una respuesta que nacen con la mirada y mueren con la mirada. Por lo tanto, si no pueden haber ni una pregunta ni una respuesta lingüísticas, entonces se abre un abismo en el corazón mismo de nuestra más arraigada manera de pensar. Y es justamente este el abismo en el que Derrida nos quiere introducir: el abismo de la ausencia de palabras y de nombres. Podríamos decir el abismo que se abre frente a la ausencia de *logos*, en tanto que emblema de la presencia consigo mismo del humano. Más precisamente, se trata de hallar una modalidad de ser del sujeto humano que no sea la de la pura presencia a sí encarnada por el *cogito*. Desde la perspectiva de la deconstrucción, por lo tanto, la mirada animal es la llave para poder empezar a dejar de pensar el ser de la consciencia como pura presencia.

Deberíamos preguntarnos, entonces, ¿qué tipo de ser es éste que nos revela de modo inquietante la mirada del animal? Insistimos: antes que nada, se trata de reconocer que este animal nos mira y de este modo asumir el peso y la potencia de esta mirada; y esto porque, como hemos visto, el animal tradicionalmente ha sido concebido como algo que puede ser solamente visto sin poder él mismo ver; es decir, en tanto que *teorema* u objeto del saber científico-filosófico. Desde esta perspectiva antropocéntrica, a los animales no se les ha reconocido nunca la posibilidad de vernos a nosotros ya que solo nosotros podíamos verlos a ellos. Solo el humano podía ocupar la posición del sujeto activo del conocimiento, mientras que a los animales se les asignaba el lugar del objeto pasivo conocido. Por esta razón, Derrida dice que “el Animal” es un *teorema*. Por supuesto, como él mismo insinúa aquí, es más que improbable que tanto Descartes como la mayoría de los filósofos de nuestra tradición en lugar de verse siempre a sí mismos viendo al animal no se hayan visto nunca vistos por un animal. Empero, frente a esta mirada ellos han reaccionado negándola y con un gesto inadvertido la han reprimido, obviado, ocultado tras la indiferencia de la teoría, deviniendo siendo incapaces en tanto que filósofos de verse vistos por un animal.¹⁴

¹⁴ Como ha mostrado de modo brillante Mario Vegetti, esta actitud filosófica de reducir el animal a un documento de la *theoria*, especialmente gracias a la anatomía y a la disección, fue defendido ya por Aristóteles en sus obras biológicas. El estagirita, en efecto, fue el primer pensador occidental en justificar la necesidad de dar muerte a

Según Derrida se debe, por lo tanto, poner el acento en la recobrada atención hacia el hecho inquietante y fundamental de que un animal puede mirarme y de que yo soy en tanto que soy visto por él. Es cierto, el verme visto por el animal me arrastra a mí mismo en la posición del objeto visto pasivo, y esto supuestamente sería lo que incomoda, lo que de entrada da vergüenza. Lo que por lo tanto causaría esta incomodidad sería el hecho de que mi propio cuerpo desnudo sea objeto de la mirada del otro, de que mi cuerpo esté de repente privado del filtro protector e inmunizador representado por la vestimenta.

Sin embargo, como hemos visto anteriormente, de este modo nos estaríamos encerrando entre los extremos de la imposible disyuntiva de las *dos desnudeces sin desnudez*, por lo que no acabaríamos de comprender el alcance de lo que está en juego con respecto a dicha vergüenza. Así que, más radicalmente, al verme visto en cueros por este animal me descubro totalmente vulnerable frente a esa mirada porque justamente en tanto que cuerpo que vive en la pura inmanencia, sin palabras, me veo desubicado respecto a mi naturaleza hablante-pensante. Es decir, en tanto que cuerpo que no está atravesado por la trascendencia del lenguaje y por eso se descubre desnudado de su humanidad. Dicho de otro modo, la desnudez vinculada a la ausencia de vestimenta me introduce de modo impensado en una desnudez mucho más profunda, cual es la desnudez resultante de la ausencia de lenguaje como vía preferencial de la relación de lo humano consigo mismo y con la alteridad.¹⁵ En efecto, la mirada del gato sustrae en mí toda posibilidad, en el sentido de todo *poder* o facultad (*dynamis*), de alcanzar la definición de mi ser a partir del *logos* en tanto que atributo ontológico esencial de lo humano. Estoy desnudo de entrada porque estoy despojado de mi facultad lingüístico-racional de definir y nombrar esa realidad absolutamente otra que me mira. Definir y nombrar a eso que la filosofía ha obviado y ocultado que nos podía mirar, esta mirada animal cuya negación justamente ha hecho posible nuestra propia visión de nosotros mismos como seres pensantes, a la vez que nuestra mirada racional sobre el animal en tanto que objeto pensado. La vergüenza vinculada a la desnudez reside entonces en el hallarse en la posición vulnerable del objeto corpóreo en tanto que objeto expuesto a la mirada de lo absolutamente otro. Mas este otro es lo absolutamente otro, no obstante, no tanto porque me mira, él sujeto activo vidente, a mí, objeto pasivo visto; sino porque al mirarme no me dice nada ni tampoco me reclama que yo le diga nada: un otro que

los animales en nombre de unas finalidades estrictamente científicas. Cfr. M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*, Península, Barcelona, 1981.

¹⁵ Sobre este aspecto véanse las brillantes reflexiones de F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 87-105, en part. pp. 89-93. Véase también L. Lawlor, *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, cit., en part. pp. 79-85.

no nombra ni quiere ser nombrado. Aquí entonces nos hallamos frente a un otro que es radicalmente otro con respecto al otro humano, ya que con éste justamente nos vincularía una siempre posible proximidad ética mediada por la humanidad de su rostro hablante. A diferencia de la mirada del rostro humano, para Derrida, la mirada de este gato no tiene fondo, porque no habla, y su proximidad se hace por esto insostenible.

Esta pasividad desnuda, podríamos apodarla (...) la *pasión del animal*, mi pasión del animal, mi pasión del otro animal: 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.¹⁶

En suma, la desnudez respecto al *Logos* que caracteriza esta situación existencial deconstruye cualquier papel del lenguaje en tanto que capacidad denominativa de dar sentido y significación a la alteridad, comprendida en los términos de otro yo hablante-pensante. En esta incapacidad de dar nombre a la alteridad, de nombrar la alteridad, lo que se desmorona es la pretensión metafísica de dar sentido al yo del hombre en tanto que poseedor de esta prerrogativa ontológica de dar nombre.

¿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? (...) 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.¹⁷

La mirada sin fondo del gato no “dice” nada y por eso expone el humano al abismo de lo inhumano o del ahumano, es decir a la impotencia-imposibilidad de definir la esencia humana experimentada por el lenguaje frente a la mirada de

¹⁶ Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 27. Es evidente aquí la referencia crítica al pensamiento de la alteridad de Lévinas, considerado incapaz de concebir lo absolutamente otro en tanto que otro no-humano. La crítica al antropocentrismo latente en la filosofía de Lévinas encuentra en este texto un desarrollo específico: cfr. *ibid.*, pp. 127-141. Debido a los límites de este trabajo nos es imposible tratar adecuadamente esta cuestión. Más en general, sobre la interpretación derridiana de la filosofía de Lévinas, véanse: E. Wyschogrod, «Derrida, Levinas and violence», en H. J. Silverman, *Derrida and Deconstruction*, Routledge, London-New York, 1989, pp. 177-194; S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edimburgh, 1999; S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaka Book, Milano, 2010.

¹⁷ Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 28.

este animal. Por lo tanto, el estar desnudo delante de la mirada del gato me remite aporéticamente a mi cuerpo viviente desnudado de *logos*, a condición que, como hemos señalado antes, ese gato que me mira no se confunda con ningún gato de la tradición literaria como figura alegórica. Este gato concreto, singular y real, que me mira no alegoriza nada, más bien rompe con toda alegoría al ubicarme fuera del campo del lenguaje, al convertirse en una auténtica epifanía de mi desnudez ontológica frente a la pretendida vestimenta lingüístico-racional. En este “hacer”, el gato y su mirada me empujan a sobrepasar el rígido límite que la metafísica occidental ha interpuesto entre el Hombre y el Animal. La mirada de este gato singular hace desvanecer este límite, y con este límite hace desaparecer a la vez toda pretensión humana de nombrar al otro y, de este modo, de *poderse* nombrar a sí mismo.¹⁸

IV. Vulnerabilidad y dimensión pática: ¿pensar desde la limitrofia?

Lo comentado hasta el momento halla, a mi juicio, su desenlace teórico en un fragmento del texto en el que Derrida hace referencia a la conocida pregunta que Bentham se planteaba acerca de los animales en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*: “can they suffer?” Siguiendo el ejemplo de Bentham, Derrida no se pregunta si los animales *pueden* pensar o si *pueden* hablar sino, por el contrario, si *pueden sufrir*.

La cuestión no sería por lo tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si *pueden* hablar o razonar gracias al *poder del logos* o a *tenerlo*, al *poder-tener* el *logos*, la aptitud para el *logos* (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener* el *logos*. (...)) La cuestión *previa* y *decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*. *Can they suffer?* ¿Pueden sufrir?, preguntaba simplemente y de manera tan profunda Bentham. (...) A la cuestión le preocupa cierta *pasividad*.

¹⁸ A mi entender, adquiere aquí toda su pregnancia la reflexión de Derrida sobre el mandato divino de dar nombre a los animales que el autor desarrolla a propósito de su lectura del Génesis bíblico. Cfr. *ibid.*, pp. 30-36. En efecto, si la vergüenza experimentada frente a la mirada del gato puede reconducirse a la desnudez lingüística que acabamos de describir, la «vergüenza de tener vergüenza», subrayada por nuestro autor en el pasaje antes señalado (cfr. *ibid.*, p. 18: «Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez especular, injustificable e inconfesable»), nos reconduce entonces a la deuda inconfesable que despierta en mí la mirada sin fondo de este animal en tanto que radicalmente otro, frente al cual la humanidad ha pecado, desde el origen del tiempo, cuando al darle, por mandato divino, el nombre “El animal” se ha nombrado a sí mismo “El Hombre”. Sobre este aspecto de la cuestión nos hemos detenido en otro artículo, al que nos permitimos remitir el lector: A. Firenze «Yo soy en cuanto sigo al animal. De la indecidibilidad ontológica humano-animal en Derrida», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 76, n. 289, 2020, pp. 297-318. Véase también G. Dalmasso, *Nudo improprio. Derrida e l'animale*, en P. D'Alessandro, A. Potestio, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2008, pp. 197-208, en part. p. 203.

Testimonia, manifiesta ya, como pregunta, la respuesta testimonial a una pasibilidad, a una pasión, a un no-poder. La palabra “poder” (*can*) cambia aquí de sentido y de signo desde que se dice *can they suffer?* La palabra “poder” vacila entonces.¹⁹

La respuesta que Derrida ofrece a esta pregunta, como vamos a ver a continuación, nos remite a algo mucho más innegable que cualquier evidencia indudable producida por el *cogito* y su razón hablante-pensante: sí, *pueden* sufrir, sufren. Toda la cuestión se resume en comprender lo innegable de esta respuesta a la pregunta de Bentham. La huella que se desoculta en esta respuesta es la huella del enigma de una respuesta desnuda de palabra. Esta palabra desnuda es pues una palabra que es tal porque está desnudada del poder de hablar y de pensar. Es una palabra que debería decir el sufrimiento sin *poder* decirlo con palabras, es una palabra impotente, una palabra imposible.

«¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: ¿Pueden *no* poder? ¿Y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de

¹⁹ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., pp. 43-44. Cfr. J. Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 283: «What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?» (cfr. trad. cast. de M. Costa, *Los principios de la moral y la legislación*, Ediciones Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 291). Como es conocido, la pregunta benthamiana ha sido recuperada en el marco del debate sobre ética animal por P. Singer, *Animal Liberation*, Harper-Collins, New York, 2002 (1975), p. 7 (trad. cast., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999), y discutida posteriormente por T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 206-231 (trad. cast., *En defensa de los derechos de los animales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2017). Para una reconstrucción histórica del debate animalista cfr. L. Battaglia, *Ética e animali*, Liguori, Napoli, 1998. Para una perspectiva crítica sobre el antropocentrismo subyacente las clásicas posiciones defensoras de los derechos animales véase G. Francione, *El error de Bentham (y el de Singer)*, en *Teorema*, v. XVIII, n. 3, 1999, pp. 39-60; cfr. más in extenso Id, *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996. Debido a los límites de este trabajo, no puedo reconstruir la relación crítica establecida por Derrida respecto al movimiento animalista. Una exposición, sino exhaustiva cuando menos indicativa, de la perspectiva derridiana se puede encontrar en J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Galilée, París, 2001, en part. pp. 105-128 (trad. cast. de V. Goldstein, *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009). Sobre este asunto véanse: M. Calarco, *Thinking through Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida*, en *Derridanimals*, Oxford Literary Review, vol. 29, n. 1-2, 2007, pp. 1-15; Id., *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, cit., pp. 120-127; P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, cit., pp. 94-106; Id., *A Philosophy of Touching Between the Human and the Animal: The Animal Ethics of Jacques Derrida*, en Z. Direk, L. Lawlor, *A Companion to Derrida*, Blackwell, Wiley, 2014, pp. 509-523.

la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia.²⁰

Por lo tanto, al preguntarse con Bentham si los animales pueden sufrir, en lugar de preguntarse si pueden pensar o hablar, Derrida contrapone a este *poder* vinculado al hablar y al pensar un “no poder” pensar el sufrimiento a partir de los términos propios del sujeto hablante-pensante. El sufrimiento no se puede ni decir ni pensar, el sufrimiento está allí para indicar justamente la prioridad ontológica de la dimensión *pática* de la existencia, tanto humana como animal; es decir, la pasividad constitutiva frente a la muerte y a la finitud compartida por toda corporeidad viviente.²¹ El punto capital aquí es que nosotros sabemos que los animales sufren *antes* de saberlo, porque lo “sabemos” sin que haga falta hablar ni pensar, desde un espacio y un tiempo que no han sido todavía colonizados por el preguntar hablante-pensante del *logos* humano. Es decir, desde el espacio y el tiempo de nuestro cuerpo viviente y por ello animal. Ellos sufren y nosotros lo “sabemos” antes de que *podamos* hablar o pensar, y lo *podemos* “saber” precisamente a partir de un *no poder* pensar en o hablar del sufrimiento; es decir, gracias a esta *im-potencia* encarnada por la vulnerabilidad y finitud de nuestro cuerpo. Por eso, según Derrida, lo “sabemos” con una evidencia mucho más inmediata y apodíctica de cualquier forma de evidencia lógico-racional como la vinculada a la duda cartesiana y a su desenlace en ese “ergo” que legitima y garantiza metafísicamente el “ego sum”. Es algo innegable, no indudable, porque nosotros también somos seres vivientes, corpóreo-sensibles, expuestos a la vulnerabilidad frente al sufrimiento y a la muerte que caracteriza tanto a la vida animal como a la humana.

Con esta cuestión (*Can they suffer?*) no removemos esa roca de certeza indubitabile, ese fundamento de toda garantía que se podría buscar por ejemplo en el *cogito*, en el «pienso, luego existo». Sino que, de una forma completamente distinta, nos fiamos aquí de una instancia también radical aunque completamente diferente: lo 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 (...) la respuesta a la pregunta *Can they suffer?* no ofrece lugar a dudas. Por lo demás, nunca ha dejado lugar a la duda; por ese motivo la experiencia que tenemos de esto no es ni siquiera indubitabile: precede a lo indubitabile, es más vieja que él. (...) Antes de lo *innegable* de esta respuesta (sí,

²⁰ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 44

²¹ Sobre el morir animal en Derrida cfr. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, París, 1998, pp. 705-711, 713-716. Más en general, acerca del tema de la angustia animal frente a la muerte véase F. Burgat, *Le phénomène de l'angoisse chez l'animal*, en F. Burgat, C. Ciocan (a cargo de), *Phénoménologie de la vie animale*, Zeta Books, Bucarest, 2016, pp. 185-205.

sufren, como nosotros que sufrimos por ellos y con ellos), ante esta respuesta que precede a cualquier otra pregunta, la problemática cambia de terreno y de cimientos.²²

Según lo que Derrida sostiene aquí, entonces, la mirada del animal me abre a mi propia finitud, a mi propia pasividad frente a la muerte, sin necesidad de pasar por el *cogito*. El *no poder* hablar y el *no poder* pensar frente al sufrimiento del animal se ven reconducidos a la prioridad ontológica y “proto-ética” de un más fundamental *no poder no sufrir*.²³ Precisamente a causa de esta inquietante proximidad con el sufrimiento animal, en tanto que marcado por este “no poder no sufrir”, la subjetividad hablante-pensante se halla a sí misma desubicada y desplazada hacia el inédito lugar de una pasividad originaria frente a la muerte que marca tanto la vida animal como la vida humana.²⁴

Ahora bien, a mi juicio, es justamente en el corazón mismo de esta dimensión *pática* y *proto-ética* que el horizonte de la finitud se muestra como el espacio de una inesperada limitrofia ontológica entre humano y animal. Limitrofia que va ligada a una idea de límite que delimita a la vez que pone en contacto y retroalimenta las singularidades que se hallan alrededor de sus bordes. El propio Derrida lo indica en estos términos: «la limitrofia. Éste es, por lo tanto, el tema. No sólo porque se tratará de lo que se desarrolla y crece en el límite, alrededor del límite, manteniéndose con el límite sino de lo que alimenta el límite, lo genera, lo hace crecer y lo complica». ²⁵ Lo que señala aquí el filósofo tiene que ver por lo tanto con un límite que divide pero no en tanto que muro que separaría la humanidad de la animalidad como si, heideggerianamente, de un único e infranqueable abismo se tratara.²⁶ Más

²² *Ibid.*, pp. 44-45.

²³ Retomo la noción de proto-ética del trabajo de M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, cit., en part. pp. 116-121. Según este intérprete el nivel proto-ético de la reflexión de Derrida se manifiesta justamente en el hecho de poner en primer plano la fuerza perturbadora del sufrimiento animal que afecta el humano de modo pre-reflexivo y por ende pre-filosófico. Este planteamiento proto-ético por lo tanto se mantiene radicalmente al margen del debate ético-filosófico sobre los derechos animales, ya que éste último se limita generalmente a establecer el umbral moral de un sufrimiento consciente como condición para la atribución de estos derechos.

²⁴ Cfr. J. Grondin, *Derrida et la question de l'animal*, cit., p. 34: «Le soupçon de Derrida est que l'autopromotion de la différence qu'incarnerait la raison humaine s'érige sur un oubli, une répression, voire une violence originnaire, celle qui consiste à nier l'animalité de l'homme et, par conséquent, sa mortalité».

²⁵ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 46.

²⁶ Pienso en la posición defendida por M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1983; trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad*, Alianza, Madrid, 2007, cfr. en part. pp. 318-319, en donde al negarles a los animales el *poder* de percibir el ente “en tanto que tal” el filósofo alemán se lo acababa asignando al hombre como su prerrogativa ontológica exclusiva: «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». Al margen de las numerosas referencias a Heidegger a lo largo del texto, Derrida le dirige una atención especial en la parte final de su conferencia, cfr. J. Derrida, *El*

bien, así por lo menos me parece, se podría pensar esta limitrofia en tanto que zona de frontera, esa misma frontera que separa y a la vez pone en contacto el humano con lo radicalmente otro, el *inhumano* o *ahumano*, tal y como le hemos visto sostener a Derrida en un pasaje mencionado anteriormente.²⁷ Pues, si nos fijamos en la etimología del término limitrofia, ésta, como él mismo nos recuerda, más que remitir a una ruptura, separación e inconmensurabilidad abismal entre los dos lados delimitados por tal frontera, nos conduce especialmente a la palabra griega *trephe* (alimentar) y a las afines *trophe* (alimento) y *trophos* (nutrición, crecimiento), las cuales, todas ellas, retoman su significado literal del ensanchar y transformar espesando, significados originariamente derivados del hacer cuajar la leche.²⁸ Por consiguiente, la limitrofia de la que habla Derrida en este contexto no evoca un borde estático que separa sus dos lados, sino un espacio fronterizo que se ensancha y retroalimenta en la medida en que transforma espesando las innombrables diferencias que se entretienen entre la multiplicidad de los seres vivos que habitan sus márgenes. Ya no se trata por lo tanto de un único abismo que separaría “el Hombre” y “el Animal”, sino mucho más radicalmente de una frontera que, en tanto que espacio corpóreo-vital marcado por la vulnerabilidad *pática* frente a la muerte, se muestra constitutivamente atravesada por una multiplicidad de líneas diferenciales que, justamente gracias a su pluralidad, vienen a deconstruir la unicidad metafísica de esta misma frontera.

Para ello, Derrida se atreve a cuestionar radicalmente el mismo nombre-palabra “el Animal” en tanto que singular general, ya que no es nada más que un simple nombre que nosotros los humanos le hemos otorgado injustificadamente a una multiplicidad heterogénea de seres vivos: “el Animal” es este gran nombre que nosotros, los seres hablantes-pensantes, hemos asignado a la *otros* vivientes no humanos. Por consiguiente, para Derrida adquiere toda su relevancia la exigencia proto-ética de reconocer que cuando hablamos de “el Animal” hablamos de una palabra que nosotros mismos hemos aplicado a estas múltiples formas de vida inclu-

animal que luego estoy si(gui)endo, cit., pp. 167-189. Para una reconstrucción de la crítica derridiana a la filosofía de la animalidad de Heidegger véase E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, cit., pp. 699-704. Sobre los problemas relativos a la filosofía de la animalidad de Heidegger, me permito señalar A. Firenze, “A dog does not exist but merely lives”: The Question of Animality in Heidegger's Philosophy», en *Philosophy Today*, v. 61, n. 1, 2017, pp. 135-154.

²⁷ Cfr. *infra*, nota 18. Derrida se refiere aquí a «el paso de las fronteras», remitiendo implícitamente a otra intervención suya de 1992 en el marco de la década de Cericy dedicada precisamente al tema *El paso de las fronteras. A partir del trabajo de Jacques Derrida*. Cfr. la posterior publicación de dicha conferencia: J. Derrida, *Aporias. Mourir - s'attendre 'aux limites de la vérité'*, Galilée, Paris, 1996; trad. cast. de C. De Peretti, *Aporias: morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Paidós, Barcelona, 1998. El propio Derrida pone en una línea de continuidad estas reflexiones sobre la limitrofia con las desarrolladas por él en este contexto previo. Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 45.

²⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 45-46.

sificables bajo los esquemas binarios del lenguaje lógico-denominativo. Por tanto, es para deconstruir este esquema que él propone la palabra “quimérica” *animot*, la cual se pronuncia igual que *animaux* (en francés animal en plural). La intención que subyace al uso de esta palabra, inexistente en la lengua francesa, por un lado es subrayar que “El animal” no es nada más que una palabra (*mot*) del hombre para el hombre; pero, por el otro, es señalar la irreductibilidad de la multiplicidad de seres vivos a una categoría filosófica que en su singular general borraría justamente dicha pluralidad que caracteriza a todos los animales más allá de cualquier noción de especie o género.

Las decisiones interpretativas (con todas sus consecuencias metafísicas, éticas, jurídicas, políticas, etc.) dependen así de lo que se presupone en el singular general de esta palabra, “el Animal”. Estuve tentado, por consiguiente, en un momento dado, para indicar mi camino, no solamente de conservar esta palabra entre comillas como una cita para analizar sino de cambiar de palabra de inmediato, para marcar muy bien que se trata también de una palabra, solamente de una palabra, de la palabra “animal”; de forjar otra palabra singular, a la vez próxima y radicalmente extraña, una palabra quimérica que contraviene la ley de la lengua francesa, el *animot*.²⁹

En suma, al nombrar a la pluralidad de los seres vivos no humanos bajo la palabra “el Animal”, el yo humano, autobiográficamente definido Hombre, a lo largo de la historia, en tanto que *su* Historia, no ha hecho otra cosa que ejecutar su *poder* auto-inmunizador sobre la finitud y la muerte que bordean constitutivamente toda forma de vida, y con esta su propia animalidad, y sólo de este modo ha tenido el *poder* de definirse a sí mismo.³⁰ Por lo tanto, no existe nada como “El Animal”, sino multiplicidades de formas de vida, sin que por ello se deba establecer ninguna jerarquía, ya que lo que se está intentando subrayar aquí es precisamente el carácter

²⁹ *Ibid.*, p. 58.

³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 47: «no se puede por lo demás hablar aquí de historia, de momento o de fase histórica más que desde un presunto borde de la susodicha ruptura, el borde de una subjetividad antropo-céntrica que, autobiográficamente, se cuenta o se deja contar una historia, la historia de su vida: a la que llama la *Historia*». Sobre el tema de la “auto-bio-grafía” en Derrida véase I. Pelgreffi, *Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell'autos*, en *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, n. 11, 2013 (I), pp. 229-298, en part. sobre l'autobiografía en *L'animal que donc je suis*, cfr. pp. 263-277. El mérito del análisis de Pelgreffi consiste en poner de relieve el doble movimiento que según Derrida atraviesa la pulsión autobiográfica del humano. Por un lado, en efecto, la autobiografía representaría el relato del sujeto humano comprometido en la labor de construcción de su identidad cerrada y auto-referencial, es decir la autobiografía como medio histórico (e incluso historial en el sentido propio de la compulsión a la repetición) de la auto-definición del Hombre. Pero, por el otro, tal pretensión se revelaría a la mirada deconstructiva suspendida sobre un fondo que no es asimilable reflexivamente por parte de la consciencia que escribe, siendo ésta constitutivamente “escrita” desde el “automatismo” corpóreo-vital y animal del inconsciente pre-subjetivo. Sobre este asunto véase más en extenso del mismo autor *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Galaad Edizioni, Giulianova 2015.

determinante de las diferencias. Diferencias que, por lo demás, se multiplican en este espacio de limitrofia, que las retroalimenta y las pone en contacto a la vez que las distancia, sin que sea posible establecer ninguna frontera unívoca, objetivable, y por ende absoluta, entre Hombre y Animal.³¹ Por todo ello, Derrida afirma sin ambages que toda la cuestión reside no en pensar en un solo abismo, sino en una multiplicidad de abismos, es decir en una multiplicidad de seres vivos suspendidos cada uno frente a su abismo, porque de entrada estructurados en abismo con respecto al límite o a la frontera que para toda vida representa la muerte.³² Por lo tanto, lo que según nuestro pensador se debe poner finalmente de relieve es que tanto la vida animal como la vida humana remiten indefectiblemente a «una irreductible multiplicidad viva de mortales».³³

Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal» o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir «seres vivos» es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte.³⁴

Frente a una perspectiva humanista, y por ello aún metafísica, que defiende la mortalidad, como prerrogativa exclusivamente humana, en tanto que desenlace y culminación de una vida espiritualizada por el *logos*, Derrida trastoca aquí el abismo ontológico que, para dicha tradición “auto-bio-gráfica”, separaría el humano del animal gracias justamente a la deconstrucción de esta frontera absoluta entre lo vivo y lo muerto. Para decirlo de otra forma: que la vida no pueda ser pensada sino a partir del horizonte de la muerte deja de representar el peldaño teórico sobre el

³¹ Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, cit., p. 48: «A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general». A este respecto véase también J. Derrida, «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet». *Entretien avec Jean-Luc Nancy*, en Id., *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992, pp. 269-301 (originariamente publicado en *Cahiers Confrontation*, n. 20, 1989, pp. 91-114). Cfr. en part. p. 296: «Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différence, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et qui ne sont pas seulement humaines. Il ne s'agit pas d'effacer les ruptures et les hétérogénéités. Je conteste seulement qu'elles donnent lieu à une seule limite oppositionnelle, linéaire, indivisible, à une opposition binaire entre l'humain et l'infrahumain».

³² Cfr. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, cit., p. 47, donde Derrida subraya que se trata de «pensar lo que se transforma en un límite cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea *en abismo* (curs. mío) y cuando, y por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible».

³³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴ *Ibid.*, p. 48.

que edificar “los propios del Hombre”, para convertirse en la marca imborrable de todo ser vivo.³⁵

En conclusión, se trata de romper con tal visión para poder repensar tanto los animales como los humanos a partir justamente de este fondo de pasividad y no-poder que, debido precisamente a las múltiples diferencias que nos separan, nos vincula a esa vulnerabilidad y desnudez constitutiva de todo ser viviente frente a la muerte. Es esta vulnerabilidad lo que se debe pensar, lo que está por pensar y acaso, como acaba afirmando Derrida, el pensar hoy no pueda que empezar por aquí: «El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí».³⁶

³⁵ Se hace aquí patente la referencia crítica a la concepción heideggeriana de la muerte como prerrogativa ontológico-existencial del hombre. Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad*, cit., en part., pp. 321-322: «Cuestionable es si la muerte es lo mismo en el caso del animal y en el caso del hombre, aunque puedan constatarse coincidencias físico-químicas y fisiológicas. (...) La muerte del animal ¿es un *morir* o un *acabar*? (...) el animal no puede morir, sino sólo acabar, en la medida en que el morir lo atribuimos al hombre».

³⁶ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cit., p. 45.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A. Firenze, «“A dog does not exist but merely lives”: The Question of Animality in Heidegger’s Philosophy », en *Philosophy Today*, vol. 61, n. 1, 2017, pp. 135-154.
- Id., «Yo soy en cuanto sigo al animal. De la indecidibilidad ontológica humano-animal en Derrida», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, Vol. 76, n. 289, 2020, pp. 297-318.
- L. Battaglia, *Etica e animali*, Liguori, Napoli, 1998.
- J. Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Clarendon Press, Oxford, 1996; trad. cast. de M. Costa, *Los principios de la moral y la legislación*, Ediciones Claridad, Buenos Aires, 2008.
- G. Berto, «Derrida: “Corrispondenze” tra Freud e Heidegger», en Id., *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano, 1999, pp. 223-248.
- F. Burgat, *Le phénomène de l’angoisse chez l’animal*, en F. Burgat, C. Ciocan (a cargo de), *Phénoménologie de la vie animale*, Zeta Books, Bucarest, 2016, pp. 185-205.
- M. Calarco, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2008.
- Id., *Thinking through Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida*, en *Derridanimals*, Oxford Literary Review, vol. 29, n. 1-2, 2007, pp. 1-15.
- F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edimburgh, 1999.
- G. Dalmaso, *Nudo improprio. Derrida e l’animale*, en P. D’Alessandro, A. Postestio, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, 2008, pp. 197-208.
- J. Derrida, « *‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* ». *Entretien avec Jean-Luc Nancy*, en Id., *Points de suspension*, Galilée, Paris, 1992, pp. 269-301.

- Id., *Aporias. Mourir - s'attendre 'aux limites de la vérité'*, Galilée, Paris, 1996; trad. cast. de C. De Peretti, *Aporias: morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Id., (con E. Roudinesco), *De quoi demain... Dialogue*, Galilée, Paris, 2001; trad. cast. de V. Goldstein, *Y mañana qué...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Id., *L'animal que donc je suis*, texte établi par M.-L. Mallet, Galilée, Paris, 2006; trad. cast. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, *El animal que luego estoy si(-gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.
- E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 1998.
- G. Francione, *El error de Bentham (y el de Singer)*, en *Teorema*, vol. XVIII, n. 3, 1999, pp. 39-60.
- Id., *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996.
- S. Freud, *Das Unheimliche*, en *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Fischer, Frankfurt a.M., 1972, pp. 227-268; trad. cast. de J.L. Etcheverry, *Lo ominoso*, en S. Freud, *Obras Completas*, v. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 215-251.
- J. Grondin, *Derrida et la question de l'animal*, en *Cités*, vol. 2, n. 30, 2007, pp. 31-39.
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1983; trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad*, Alianza, Madrid, 2007.
- P. Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Éditions Sils Maria, Paris, 2013.
- Id., *A Philosophy of Touching Between the Human and the Animal: The Animal Ethics of Jacques Derrida*, en Z. Direk, L. Lawlor, *A Companion to Derrida*, Blackwell, Wiley, 2014, pp. 509-523.
- L. Lawlor, *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York, 2007.
- I. Pelgrefi, *Animale autobiografico. Derrida e la scrittura dell'auto*, en *Lo Squarado. Rivista di Filosofia*, vol. 11, n. 1, 2013, pp. 229-298.

- Id., *La scrittura dell'auto. Derrida e l'autobiografia*, Galaad Edizioni, Giuliano-va 2015.
- S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Lévinas*, Jaka Book, Milano, 2010.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1985; trad. cast., *En defensa de los derechos de los animales*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2017.
- P. Singer, *Animal Liberation*, Harper-Collins, New York, 2002 (1975); trad. cast., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.
- M. Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*, Península, Barcelona, 1981.
- E. Wyschogrod, «Derrida, Levinas and violence», en H. J. Silverman, *Derrida and Deconstruction*, Routledge, London-New York, 1989, pp. 177-194.

