

APUNTES DECONSTRUCTIVOS EN TORNO A LA FRONTERA ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

María Belén Ballardo¹

Resumen: el siguiente trabajo² tiene por objetivo abordar algunos de los lineamientos más relevantes en torno a la frontera entre el hombre y el animal, establecida por la metafísica occidental a partir del primer capítulo de la conferencia que dicta Jacques Derrida en 1997 publicada bajo el nombre *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Para ello, se planteará la deconstrucción de dicho límite a partir de la crítica derridiana al logocentrismo filosófico y, a su vez, la posibilidad de repensarlo a la luz de la mirada animal, la figura de l'animot y la existencia de una limitofía entre el hombre y el animal como modos no antropocéntricos de abordar el pensamiento de la animalidad.

Palabras clave: HOMBRE- ANIMAL- FRONTERA.

¹Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Contacto: mariabelenballardo@gmail.com

²Algunas de las reflexiones aquí presentadas fueron desarrolladas a partir de una exposición en conjunto con Juan Manuel Bracone, en el seminario "Deconstrucciones del humanismo" dictado por la Dra. Gabriela Balcarce durante el primer cuatrimestre del año 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, se agradece a la Dra. Anahí Gabriela González por sus correcciones y observaciones sin las cuales este trabajo no hubiera sido posible.

1. Jacques Derrida ha sido uno de los pocos pensadores cis varones “renombrados” de filosofía occidental que ha puesto en cuestión al humanismo filosófico atacando el corazón mismo de su doctrina: aquella creencia de que el hombre es un ente privilegiado en tanto que posee *logos* y este atributo – exclusivo de sí- le da derecho a dominar todo lo que es (Cragolini, 2015, 25; Derrida, 2010). Pensamientos como el de Derrida han acompañado -y han hecho posible, claro está- el proceso deconstructivo del antropocentrismo característico del pensamiento occidental, haciendo estallar, así, los límites ficcionales que este ha planteado durante siglos entre humanos y no humanos. Dichos límites están fundados en aquello que Mónica B. Cragolini ha llamado, siguiendo las huellas derridianas, la violencia estructural propia de la subjetividad humana; esto es, su autoerección como vida superior a partir del sacrificio de lo viviente fuera y dentro de sí. Para devenir sujeto de la cultura, el hombre ha tenido que convertir al otro, a lo diferente de sí, “en parte de la propia mismidad” (Cragolini, 2016, 20); es decir, ha tenido que conceptualizarlo para, en última instancia, poder disponer de él para sus fines individuales (recreativos, alimenticios, sexuales, etc.). El modo de ser humano se ha montado sobre esta “ontología de la disponibilidad” (Aizpirate, Anzoátegui, Domínguez, 2016), donde se realiza una operación de “supra-humanización” de lo viviente: todo lo considerado no humano, o menos que humano – usualmente asociado a caracteres como la materialidad, la instintividad y la reacción- se convierte en “material disponible” susceptible a ser dominado (Cragolini, 2020). A continuación, se traerán a la reflexión algunos de los lineamientos centrales que Derrida esboza en el primer capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo* en torno a la frontera que históricamente la filosofía ha construido entre el hombre y el animal. Por un lado, se pondrá de relieve lo que puede llamarse el movimiento deconstructivo de la propuesta filosófica derridiana, retomando su sólida crítica al discurso logocéntrico de la metafísica occidental. Este, según Derrida, ha establecido una oposición binaria –y jerárquica, como toda oposición- entre el hombre y el animal y, en este sentido, ha inducido un proceso de homogeneización del viviente animal a partir de definirlo en término antropocéntricos. Por otra parte, también se intentará explicitar lo que se puede llamar el movimiento afirmativo o de carácter propositivo de su planteamiento: a partir de conceptos como la mirada animal, l’animot y la limitrofia, Derrida intentará plantear el carácter ficticio de todo límite, en este caso, el que establece el logocentrismo filosófico entre el hombre y el animal. Claramente, el autor no intentará ir más allá de lo impuesto por el logocentrismo sino que, más bien, mostrará las formas en que este puede ser desestabilizado desde sí mismo.

2. Derrida, en el primer capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, plantea que la tradición filosófica occidental – desde Aristóteles a Lacan- ha

justificado la violencia que lo humano ha ejercido históricamente sobre el animal a partir de la tesis del logocentrismo. Esta tesis consiste, de manera resumida, en establecer una frontera indivisible entre el hombre y el animal a partir del atributo de la racionalidad: es el hombre el único ente portador de *logos* que, al poseerlo, se establece como principio de referencia de todo lo existente frente a lo cual se opone. Sin embargo, esta excepcionalidad del hombre basada en la razón – y su consecuente superioridad ontológica- no puede ser posible sin que este se arranque de todo lo viviente o, más precisamente, sin que este sacrifique lo viviente tanto fuera como dentro de sí. Entonces, el hombre se autoposiciona como un ser racional y, por tanto excepcional, a partir de la separación, oposición y negación con el otro viviente en general pero, más propiamente, con el otro viviente animal (que, aunque niegue y disfrace, él también es). De manera que lo interesante a desatar es que el logocentrismo como límite y escisión que el hombre imprime sobre lo viviente animal (y viviente en general) da cuenta de aquella violencia por medio de la cual el hombre constituye su propia identidad: la negación y sacrificio de la animalidad, su conversión tanto fuera como dentro de sí mismo. Bajo esta coyuntura, la metafísica occidental ha definido al animal de manera esencialmente negativa con respecto al hombre: el animal es aquel ente que carece de lo que este último posee por esencia: la capacidad de establecer un discurso significativo. En ese sentido, Derrida señala que el logocentrismo “es antes que nada una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder tener logos” (Derrida, 2008, 43). Es, precisamente, en la negación del *logos* al animal y en la reservación de este para sí mismo como el hombre deviene sujeto, como este se coloca en la posición de dominar todo lo que es y, en este caso, como se arroga el derecho a conceptualizar y a teorizar sobre los otros vivientes. Dicha conceptualización no ha sido, simplemente, la negación de ciertos atributos supuestamente humanos al animal, sino que –sobre todo y principalmente- ha sido la justificación ideológica para la explotación y aniquilamiento cotidiano del mismo.

3. Detrás del supuesto de que el hombre y el animal existen como dos entidades separadas y uniformes, reside la idea de que hay características que son exclusivas de la especie humana. En nombre de una esencia propia de lo humano se le niega al animal no solo el *logos* –como se ha mencionado anteriormente- sino también todos los así llamados por Derrida “propios” del hombre que, de alguna u otra manera, se desprenden de la propiedad de la razón: el trabajo, la técnica, la sepultura y, también, la mirada. En referencia a esta última, el autor afirma que la filosofía nunca ha tenido en cuenta la mirada del animal y que, de hecho, los filósofos “en cuanto tales” - aquellos hombres que, parodiando a Heidegger, tienen un acceso privilegiado a la esencia de las cosas- aun siendo vistos por el animal, nunca han tenido en cuenta en sus fi-

losofías la experiencia de su mirada (Derrida, 2008, 29-30). O más bien, la han negado deliberadamente en sus doctrinas. Aquí podría decirse que la filosofía no ha considerado la mirada animal por fuera del hombre, y no lo ha hecho por la sencilla razón de que esa mirada no humana pone al descubierto la propia animalidad de la que se avergüenza.

4. La tradición metafísica occidental ha pensado al animal como un teorema, como una mera abstracción, lo cual lo ha situado siempre en la posición del “que”, esto es, del ente a ser mirado; mientras que el hombre, en oposición a este, se ha establecido como un “quien”, es decir, como aquel ente que mira y puede disponer del otro a su antojo. Ahora bien Derrida, a partir del encuentro de miradas con su gatx, llega a la conclusión de que hay una fuerza pática, un elemento corpóreo ineludible – incluso anterior al yo racional, a ese cogito que para Descartes se presentaba como evidencia primera del ser humano- que permite pensar lo contrario. Hay un *pathos* animal que atraviesa tanto a él como a su gatx, aquello que se pone de manifiesto explícitamente en ese cuerpo a cuerpo entre dos vivientes animales (Dubini, 2017). Por lo antes dicho, para el autor, en esa escena doméstica con su gatx, lo relevante no es su supuesto yo, es decir, él como sujeto que puede mirar al animal, que puede llevarlo al ámbito de su consciencia y conceptualizarlo, sino ese cuerpo animal que él es y que, a su vez, está frente a él, interpelándolo como otro, como lo radicalmente otro que está necesariamente co-implicado en su mirada. La existencia animal es, entonces, aquello que resiste a la actividad especular del sujeto, tal como concluye Derrida: “nada podrá hacer desaparecer en mí la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto” (Derrida, 2008, 25). En ese sentido y a lo largo de todo el capítulo, Derrida se hace la pregunta por su propia identidad en tanto humano, la pregunta por el “quién” de sí mismo. Y las pistas sobre lo que él es termina encontrándolas no dentro de su propio ser, a la manera de una autoconsciencia que se recluye sobre sí, sino en esa experiencia pática compartida con su gatx. De esta manera, es su gatx – en tanto animal no humano- aquel que le hace frente a su propio cuerpo desnudo del que se avergüenza y al que él, en tanto humano, le pregunta por su propio ser. Es a partir del animal como otro – como diferencia negada, inferiorizada y reductible- que el hombre se reconoce a sí mismo como animal, pero también como humano que se ha instituido como un *ipse* devorador y soberano (Derrida, 2008, 20). Derrida termina por afirmar que es posible una existencia animal no humana portadora de mirada – existencia que, como bien dice, no puede ser especularizada- y es ella la que pone a temblar al “quién” y al “qué” instituidos por la metafísica occidental (Cragolini, 2016, 160). Por un lado, el animal deja de ser un objeto a disposición del hombre, un ente meramente observable, lo cual que le permitirá concebirlo como un otro radical; y, por otra parte, el hombre termina

por hallarse desapropiado de ese lugar de quien sobre el cual se ha erigido, en el que se pensaba a él como único ente con capacidad de mirada, opuesto al resto de lo viviente y en condiciones de convertirlo en parte de lo propio.

5. Frente a la pregunta de si el animal mira al hombre, de si hay otro animal capaz de mirarlo a sí mismo, Derrida responde afirmativamente. El animal mira, efectivamente, al hombre pero lo hace como un animal real, singular, y no como una totalidad, a la manera de categoría universal. En este sentido, Derrida sostiene que la negación u olvido de la filosofía en relación a los animales se hace patente en la homogeneización que ésta ha hecho de ellos al nombrarlos bajo el singular general “El Animal”. Esta ha encerrado a la multiplicidad del reino animal en un conjunto homogéneo e indiferenciado, sin establecer ninguna diferencia filosóficamente relevante en él. Sin embargo Derrida, frente al “Animal” como generalidad totalizante, inventa la expresión *l’animot* (animal-palabra) – que al pronunciarse en francés se oye tal como el plural de la palabra animal de dicho idioma (*animaux*)– para dar cuenta que esa “irreductible multiplicidad viva de mortales” (Derrida, 2008, 58) no puede reducirse a una sola categoría opuesta a la de lo humano; es decir, plantearse al “Animal” como un singular general que está separado del “Hombre” por una frontera indivisible. Asimismo, al encontrarse en esa quimera la palabra francesa *mot*, que significa palabra, el autor nos retrotrae a la cuestión del lenguaje y su carácter performativo; su posibilidad creadora y, a la vez, instituyente que al nombrar al animal pone en juego una cierta ontología que expresa o ignora la heterogeneidad y variabilidad que la misma vida animal implica. Ahora bien, con respecto a lo antes dicho, cabe resaltar que la intención derridiana con esta nueva expresión, no es restituir a los animales aquello que la historia de la metafísica occidental les ha negado –el *logos*, la mirada, etc.–, sino más bien plantear sus existencias como una diferencia no universalizable que debe ser respetada en su radical singularidad.

6. En líneas generales, y tal como se indicó antes, el logocentrismo filosófico se ha caracterizado por interrogarse acerca del animal en clave antropocéntrica, sirviéndose de aquellos atributos que considera más propios de su especie para pensar la vida animal. Así es como este pensar logocéntrico ha definido al animal como aquel ente carente de *logos*, negando u olvidándose que - más allá de que el animal tenga o no dicha característica, cuestión que la etología se encargó de demostrar que si- hay algo que indudablemente el hombre comparte con él: el sufrimiento. Derrida aplica al encuentro pático con su gatx, aquella famosa pregunta de Bentham, *¿Pueden los animales sufrir?*, y llega a la conclusión de que no se trata de pensar si los animales pueden o no tener *logos*, sino de experimentar la fehaciente impotencia que compartimos con ellos: no poder, en tanto animales que somos, evitar estar expuestos al dolor, a la vulnerabilidad, a la finitud.

7. En este contexto, Derrida plantea una de las hipótesis más fornidas de este primer capítulo: la dominación del hombre sobre al animal, en los últimos dos siglos, se ha exacerbado de tal manera que esta ha entrado en una fase crítica, pudiéndose hablar actualmente de un genocidio hacia los animales no humanos. A partir del progresivo desarrollo tecno-científico –el cual compromete saberes zoológicos, etológicos, biológicos, técnicos y genéticos- la violencia estructural que caracteriza al modo de ser humano se ha hecho cada vez más patente, aunque muchos filósofos todavía continúen negándolo. Incluso, a estas alturas, es sumamente manifiesto que el tratamiento despiadado que el humano ha dado históricamente a los animales (cría, tortura, faenamiento, asesinato), también expresa el trato que este – encarnado en la masculinidad cisheteropatriarcal- le dio y sigue dándole a muchos de sus propios congéneres, aquellos que considera menos que humanos y “animaliza” para poder subordinarlos (Cragolini, 2016, 147).

8. Por otra parte, Derrida plantea una segunda hipótesis con respecto al límite entre el hombre y el animal. Según lo antes dicho, la metafísica occidental ha trazado una línea única e indivisible entre animales humanos y no humanos, y es sobre esta línea que los primeros se han enseñoreado sobre los segundos. Sin embargo, Derrida sostiene que lo que hay entre ellos es una limitrofia y no una frontera unitaria, es decir, un límite que, en vez de mantenerse siempre el mismo, se fracciona desde sus bordes permanentemente. Así es como – bajo este nuevo concepto que plantea una lógica del límite distinta- se ve con claridad como el autor no pretende negar la diferencia entre animales humanos y no humanos –como rápidamente podría objetársele- sino que apunta a complejizarla. Lo que significa, en última instancia, intentar desnaturalizar la idea de que esa diferencia entre ellos es unívoca y que, a su vez, implica un privilegio ontológico de uno con respecto a otro.

Bibliografía

Carrera Aizpirate, L, Anzoátegui, M, Domínguez, A. (2016) "Inserte "Animal" donde dice "Mujer" y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal. *IV Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones*, Ensenada, Argentina. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9673/ev.9673.pdf

Cragolini, M. B. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.

Cragolini, M. B. (2015) "La mujer, el animal y la carne. Escenas cotidianas del carnofalocentrismo". *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Éticas*, Universidad de Lanús, N° 2. Recuperado de: https://www.academia.edu/36895231/La_mujer_el_animal_y_la_carne_Escenas_cotidianas_del_carnofalocentrismo_en_Cuadernos_de_Trabajo_del_Centro_de_Investigaciones_Eticas_Nro_4_set_2015_pp_17_28_ISSN_1515_999X

Cragolini, M. B. (2020) "Ontología de guerra frente a la zoonosis", Svampa et all., *La fiebre. Pensamiento contemporáneos en tiempos de pandemia*, ASPO. Recuperado de: <https://www.elextremosur.com/files/content/23/23821/la-fiebre-aspo.pdf>

Derrida, J. (2008) *El animal que luego estoy si (gui)endo*, trad. C. De Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2010) *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I., Buenos Aires: Manantial.

Dubini, V.F. M. (2017). *Derrida y el encuentro pático con el animal. Para una nueva ontología de la animalidad*. Trabajo final de grado, Facultat D'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10230/33649>