

TAN OTRO QUE NI OTREDAD POSEE: ESO QUE LLAMAN EL ANIMAL.

M^a Victoria Parrilla Rubio. Universidad de Málaga.

Resumen. Tradicionalmente la filosofía (al menos, la hegemónica), desde Descartes a Heidegger o Lévinas, ha trazado una sólida barrera entre el Hombre y el Animal (en singular, en mayúscula). Se trataría –y va siendo hora- de abandonar el singular y cuestionar (¿por qué no asaltar?) la frontera. Intentar hablar de otro modo no sería, quizá, mal comienzo.

Participo en un debate en torno a la pregunta “¿Etnocentrismo inevitable? No sé si es inevitable; con seguridad es discutible, esto es, susceptible de discusión. Más aun, discutido, hiperdiscutido. ¿Cuánto tiempo llevamos dándole vueltas al etnocentrismo? ¿Cuántas páginas, cuántas palabras ordenadas en libros, artículos, congresos, mesas redondas, coloquios, debates? El etnocentrismo del que voy a tratar aquí es, sin embargo, un curioso etnocentrismo. Para empezar, hay que ponerle comillas, pues “el otro” del que quiero hablar hoy - o mejor, los otros- no es el otro habitual, mi prójimo-separado, mi congénere-lejano, mi exótico hermano de especie. El verdaderamente otro no es el hombre (primitivo, salvaje, bárbaro, extraño, al que universalizar a la fuerza o respetar en su sagrada diferencia), sino lo que llaman “el animal”. Y hay que tener valor para sacar a los animales a esta escena, al escenario de un congreso de Antropología filosófica, pues si la antropología existe, y aun la filosofía (al menos, la dominante, la hegemónica), existe en virtud de una delimitación firme, cierta, segura de sí, respecto al otro/animal. Pues bien, voy a intentar enturbiar la claridad, quebrar la firmeza de tal delimitación.

El animal (provisoriamente así, en singular; ya veremos más adelante qué encierra ese empeño en el singular) es el radicalmente otro. Llevamos decenios entregándonos, no sé si voluptuosamente, al juego múltiple de la otredad, al Otro con mayúscula y al otro en minúscula, al otro a asimilar, o al otro a respetar y reforzar en su irreductible diferencia. Sin embargo, el otro-animal, el animal en cuanto no-humano, está desalojado hasta de la otredad. Por eso es el absolutamente otro, tan carente que ni otredad posee. No es capaz de responder (Descartes), no cuestiona el ser del ente (Heidegger), ni siquiera tiene rostro (Lévinas). Acaso la filosofía sea eso, el olvido (y todo olvido es activo, exige continuados y tenaces esfuerzos) de que el animal está ahí, da ist es, el dasein en indicativo. Y me mira, aunque no tenga rostro. Mayoritariamente, los discursos filosóficos descartan al animal. Sí, he dicho bien, descartan. Descartes, por supuesto. Y como -nos guste o no- seguimos siendo cartesianos, seguimos descartando; no exactamente a su manera, pero sí a su luz, en el espacio de visibilidad abierto por él. Como mucho, hacemos filigranas (algunas de gran mérito) para no caer en ninguno de los dos abismos que se abren a nuestro lado: el cartesiano (animal-máquina, pura extensión, sin ni siquiera una reducida y ridícula alma de segundo o tercer orden; en consecuencia, trazo decidido de la frontera animal/hombre) y el antropomorfismo, esto es, la proyección de lo humano en lo no humano, la invasión simbólica, la apropiación indebida. Al final uno de los dos abismos ejerce su profesión de abismo y acaba siempre tragándonos. Pero como siempre hay dos abismos, dos opciones, una posición significada por una barra muda, es conveniente preguntarse si hay tal, si en definitiva tanto el animal-máquina como el animal humanizado, antropomorfizado, simple resultado de un proceso de proyección, no son uno y lo mismo: el síntoma, el retorno de lo reprimido, lo des-conocido, lo denegado. Ahora bien, la denegación –abrupta, lapidaria, inapelable- de lo otro-de-lo-humano no es una denegación más, sino la denegación fundadora, constituyente, la que funda lo propio del hombre (¿no estamos en un congreso de Antropología filosófica?), la que instituye la auto-referencia de una humanidad enfrascada en lo que le es propio, celosa de

su(s) propiedad(es). Ciertamente, ha habido y hay otros discursos sobre “el animal” (y ruego no olviden nunca las también mudas comillas), pero fueron palabras de poetas, de profetas, de mujeres, de primitivos. Es decir, palabras a recibir con una media sonrisa indulgente, esto es, despectiva. Por supuesto, en el desprecio benevolente también hay grados. A los poetas se les permiten muchas cosas, siempre que no se salgan de su parque. Con los “primitivos” y las mujeres hay que andarse con cuidado para no ser denunciado ante alguno de los numerosos tribunales de Decencia Pública. Pero ante los/las (aquí sí es pertinente jugar al os/as) “amantes de los animales” sí podemos permitirnos la sonrisa entera, la benevolencia indulgente, el grado máximo de desprecio, ante la vieja dama británica, la abuelita de los gatos, la enfermera de los perros. En definitiva, discursos secundarios, emocionantes (peor, emocionales), indignos de ser tomados en serio y, sobre todo, sin “representante estatutario”, sin representante cualificado en la Teoría, en la Cámara de los (lugares) Comunes filosóficos.

Y como luz que iluminara todas las “inadvertencias”, todos los olvidos, todas las denegaciones, una lógica sacrificial: el animal es eso que se sacrifica. Aun sin ritual, aun sin hecatombe, aun sin cordero pascual, el sacrificio animal es constituyente, traza el surco fundador de todas las delimitaciones ulteriores.¹

Descartes, he dicho, el padre, nuestro padre. No es probable que nadie hoy escriba sobre el animal-máquina (sí lo es que alguien escriba sobre la máquina-pensante), pero a despecho de ello y por muy lejos que creamos estar del padre, estamos asidos, sujetados por la ley férrea de la filiación. La filiación cartesiana nos fuerza a un planteamiento de la “cuestión animal” (y digo “cuestión animal” siendo muy consciente de sus ecos: “cuestión obrera”, “cuestión judía”, “cuestión femenina”, “cuestión social”) que hace las veces de paradigma normativo. Acerquémonos al padre. Mais moi qui suis-je ¿No nos lo seguimos preguntando? ¿Qué hacemos aquí si no? Aunque las respuestas varíen, aunque incluyamos a “primitivos” y mujeres, aunque nos reconozcamos (también) animales (nadie puede impunemente desconocer a Darwin), la pregunta sigue ahí, enhiesta, insoslayable. “Un hombre”...pero con signo de interrogación ¿Un hombre? Pero eso ¿qué es? Segunda respuesta aquejada de interrogante y, quizá, elevación de cejas: “¿Un animal racional?” Lo que sigue es muy conocido, tanto como lo que antecede. Habría que ponerse a indagar – prosigue la segunda meditación- qué es “animal”, qué es “racional”, es decir, habría que seguir convirtiendo en preguntas las respuestas. Y este ejercicio, a veces tan grato -¿por qué negarlo? los que nos dedicamos a la filosofía nos entregamos inmoderadamente a ese placer-, esta infinidad de preguntas, cada vez más difíciles, cada vez más embrolladas, no parece ser del gusto de Descartes (o del sujeto meditante que lo representa, o a quien representa): y así a partir de una sola cuestión iría a parar a muchas y muy difíciles; y no dispongo de tanto tiempo como para malgastarlo en semejantes sutilezas. Así pues, suspenso al “animal racional”, suspendamos esa definición. El je suis, decididamente, sin quebrarse en sutilezas, se agarra a la pura e incontaminada intuición, con lo que de paso arroja por la borda todo lo que huele a animal ¿Animal yo? ¡Ni racional! Esto es, el je suis es purgado, depurado, de todo lo que suene o huela a vida, a “ser animado”, a animal. En fin, la respuesta cabal a la pregunta Qu`est-ce que donc je suis? es muy conocida, de examen de Selectividad: Une chose qui pense. Punto final a la errancia (al errar, al error). Y es ahora, muy pronto, cuando “el animal”, siempre en singular, va a hacer una muy fugaz aparición, pisándole los talones a la cera, la tan famosa cera que sólo el hombre – o mejor, esa cosa que piensa- puede alcanzar en su verdad, es decir, en su ser-extensión. El animal es el que no puede desnudar la cera (Cuando distingo la cera de sus formas externas y la considero desnuda, como despojada de sus vestidos, entonces no puedo percibirla sin la mente humana), desnudarla de su olor, a miel o a habitación caldeada (quizá por el fuego ante el que se calentaba el de la bata), de su sabor, el que no puede captarla en su atributo esencial, la extensión. Para acceder al je suis

¹ No está de más recordar las palabras de Nietzsche en *Die fröhliche Wissenschaft* (3º libro, aforismo 220): *Über Opfer und Aufopferung denken die Opfertiere anders als die Zuschauer: aber man hat sie von jeher nicht zu Worte kommen lassen.* “Sobre ofrenda y sacrificio, las víctimas (literalmente, “los animales sacrificados”) piensan de otro modo que los espectadores, pero nunca se les ha dado la palabra”.

humano, nunca animal, hay que ser capaz de desnudar la cera. Nuestro padre no niega (tampoco lo hacen sus muy diversos hijos) los parecidos entre “el animal” y el hombre. Como escribe en una carta de febrero de 1638², Descartes, el varón prudente, no pone en duda esos parecidos tantas veces señalados, especialmente por los “amigos de los animales”. Lo que censura es inducir del parecido exterior una analogía interior: eso sería entregarse a un “prejuicio infantil”. Y del mundo infantil a la fábula. Imaginemos, dice Descartes (con ello, vuelve a tomar los argumentos empleados en la quinta parte del Discurso del Método³), un hombre que fuera capaz de fabricar maravillosos autómatas (¡ah, la seducción del autómata!) que mimaran a la perfección tanto a hombres como a animales. Estos últimos son caballos, perros, pájaros, autómatas que comen, ¡respiran! y, por supuesto, chillan cuando se les golpea (¿por qué el animal cartesiano siempre recibe una patada?) ¿Cómo discernir entre el caballo “verdadero” y el caballo autómata? No hay nada que discernir, pues ambos son autómatas. Pero sí cabe la distinción entre el muñeco humano, el autómata que imita al hombre, y el hombre provisto de sustancia pensante. Este es el único personaje de la fábula que responde cuando es cuestionado, el único capaz de responder a la pregunta. Pero hay más, la quinta parte del Discurso concluye con la afirmación de que, después del error de los que niegan a Dios, no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra. Lo que está en juego es nada menos que la inmortalidad del alma: al paso que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él.

Der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, escribe Kant en, justamente, La Antropología desde un punto de vista pragmático. “Kann”, digo, sin T, “kann” de “können”, poder. Sólo el ser humano puede, en su representación, tener un Yo, lo que lo eleva (erhebt) unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen; infinita elevación y sobre todos los seres que viven sobre la tierra. Es cierto que ese yo, ese Ich, en 1781 ya ha dejado de ser sustancia. Si bien sigue siendo el yo del “yo pienso”, ha tenido que conformarse con ser el acompañante fiel de toda representación, garante de la unidad de la conciencia, unidad originaria de la apercepción trascendental. (La representación “yo”) es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto⁴ Ahora bien, los animales, sin yo, sin ni siquiera ese yo desvaído de la Crítica, son sencillamente cosas en tanto privados de razón (Vernunftslose) y, por tanto, pueden ser legítimamente usados nach Belieben, como se quiera. No estamos lejos del Génesis, nunca estamos lejos del Génesis. Los animales – siempre comprimidos en “el animal”- poseen auto-afección, auto-moción, hasta una cierta auto-relación, pero son impotentes, carecen-de, no pueden, señalarse a sí mismos, incapaces de autodeíctico. “Aquí estoy/soy (¡benditos sea el juego ser/estar del castellano!) Yo”. Pero ¿qué animal? ¿El chimpancé o la estrella de mar? ¿El perro o la lamprea? No se trata tanto – volveré sobre ello una y otra vez- de borrar la frontera cuanto de multiplicarla; y más precisamente en este caso, de cuestionarlas, literalmente de preguntar, de multiplicar las preguntas. ¿No hay acaso una automarcación, un autodeíctico en la expresión génica, cuando las proteínas de membrana – su “carnet de identidad”- identifican a la célula frente al medio? ¿No se autopresentan también ciertos animales, los llamados “superiores”, en la parada sexual, en la lucha, en esos despliegues de exhibición...narcisista? Y del otro lado, del que vamos a convenir en llamar “nuestro lado”, ¿no estamos empezando a aprender, más bien a encajar – como quien encaja un golpe- que no hay tal pureza e inmediatez del yo, que en la más narcisista afirmación deíctica del yo está desde siempre ya el otro?

² Carta al padre Vatier de 22 de febrero de 1638, citada por J. Derrida en *L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006

³ René Descartes, *Discurso del método*, 5ª parte, Alianza Editorial., Madrid 1979, pp. 112-115

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura, Libro segundo de la dialéctica trascendental, cap I: Los paralogismos de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1983, pp. 330-334

“Una lógica sacrificial”, decía hace un momento, aun sin sangre, sin ritual. El animal (también ese “animal-que-hay-en-el-hombre”, ya sean los “bajos instintos”, el “cerebro reptiliano” o los “desordenados apetitos”) es un simple medio que hay que sacrificar a los fines. Y si el animal es medio, instrumento, cosa, eventualmente mercancia con su precio de mercado, es a todas luces evidente que no tiene dignidad.

Después, tanto Lacan como Adorno señalarán la crueldad virtual de la razón pura práctica kantiana. “Kant avec Sade”, titulará Lacan su escrito de 1963⁵. Adorno, por su parte⁶, irá mucho más lejos al sospechar que la noción kantiana de dignidad- por supuesto, humana- esconde, más allá del consabido dominio sobre la naturaleza, otorgado por Dios o intrínseco a la esencia humana, un verdadero acto de guerra, un grito “¡Muerte a!”, muerte al animal, incluyendo y no precisamente en último término, al animal más despreciable, al animal que yo soy. Sólo que ese tan digno y hasta angélico sujeto moral de la razón práctica, acaba siendo un “animal”, una “bestia agresiva” que explota y persigue a los otros animales hasta la muerte. Adorno, en una especie de genealogía de la moral kantiana, llega hasta a establecer una analogía cuando menos osada: para todo idealismo, también el transcendental, el materialismo, el animal, el-animal-en-el-hombre juegan virtualmente el mismo papel que los judíos para los nazis. “Lo animal” sería el judío de los idealistas, convertidos así en fascistas virtuales. Y ello porque el idealismo auténtico (das echter Idealismus) insulta al animal en el hombre; o insulta al hombre tratándolo de animal (lo que de paso nos recuerda que “animal” es un insulto).

A algún buscador de esencias puede parecerle fútil, pero estoy convencida de que con lo que tenemos que pelear es, en primer lugar, con las palabras. Para empezar ¡qué palabra ésta, “animal”! Ilusos, pretendemos agarrar con ella ¿la idea?, ¿la esencia?, más modestamente ¿el significado? de la entidad, o del significante, “animal”. Pero es sólo eso, una palabra; más precisamente, un nombre que ciertos animales, los humanos, se han dado el derecho y la autoridad de dar a ese otro – esos otros- viviente(s). Derrida, al que muy evidentemente sigo, precisa: “lo que llaman un animal”, ellos, no yo. Lo que “ellos” llaman, sí, yo también me excluyo, yo también me hurto a esa identidad propinada, otorgada, asestada, identificación mediante. ¿Y si habláramos del “animal”, esto es, de la palabra, del nombre? ¿De dónde, por qué el singular? Ese presunto inocente, el artículo determinado singular (el), al escribirse, al pronunciarse, instituye un zoológico simbólico, un territorio de safaris turísticos, un parque temático, un matadero también, en el que son encerrados todos los que no reconocemos (reconocen) como semejantes, próximos, hermanos. El precio (a pagar) es el desprecio de las enormes diferencias entre la lagartija y el delfín, entre la planaria y la aplisia (babosa de mar), entre la avutarda y el orangután, entre el tigre y el gusano elegante (el nematodo *Caenorhabditis elegans*, cuyo genoma, por cierto, fue uno de los primeros en ser descifrado). Pues bien, ninguno de los grandes filósofos (...o los pequeños filósofos, los que abordan –o abordamos- la llamada “cuestión animal” o, lo que viene a ser lo mismo –pues siempre se acaba ahí- la cuestión de la frontera, de la diferencia antropológica), ninguno ha protestado por ello, por el artículo determinado singular. Y no es asunto baladí, no es un olvido, no es una simple imprecisión, una leve falta de rigor, pues este singular de

⁵ Jacques Lacan, *Kant con Sade*, artículo aparecido en el n° 191 de la revista *Critique* de abril de 1963 y posteriormente incluido en *Escritos 2*, Siglo XXI, México 1975, pp. 337-362

⁶ *Ad Beethoven- Lo que en la ética kantiana me es tan sospechoso es la dignidad que en nombre de la autonomía le atribuye al hombre. Al hombre se le atribuye como ventaja absoluta –como beneficio moral- la capacidad de autodeterminación moral, y encubiertamente se hace de ella la legitimación del poder –el poder sobre la naturaleza-. Este es el lado real de la exigencia transcendental de que el hombre dicta las leyes de la naturaleza. En Kant la dignidad ética es una determinación de la diferencia. Se dirige contra los animales. Tiende a excluir al hombre de la creación y con ello su humanidad amenaza sin cesar con convertirse en inhumanidad. No deja ningún margen a la compasión. Nada odia más el kantiano que el recuerdo de la animalidad del hombre. Este tabú se activa cada vez que el idealista reprende al materialista. En el sistema idealista los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos en el fascista. Llamar al hombre animal –esto es idealismo genuino. Negar la posibilidad de salvación de los animales incondicionalmente y a todo trance es la barrera infranqueable de su metafísica.- Los rasgos oscuros de Beethoven guardan relación precisamente con esto.* Theodor W. Adorno, *Beethoven. Filosofía de la música*, Akal Música, Madrid 2003, p. 78

“el animal” es constitutivo de la filosofía misma. Claro está, podemos discutir, discutimos hasta el cansancio (o hasta la cerveza que sigue a la sesión- lo haremos dentro de un instante) sobre el criterio para trazar el límite, nos sumergiremos en los tan fecundos disensos, pero planeando por encima, o sirviendo de zócalo o fundamento, o en un antes de todo tiempo, como dato indiscutido, como supuesto inamovible, como lo impensado de todo pensamiento, como consenso previo y espontáneo, la frontera es siempre una y compacta. A un lado, EL ANIMAL, en singular, en general, esto es, todos los animales (de la araña al erizo, del caracol al moho del lodo) menos *Homo sapiens*; al otro, El Hombre, también determinado-masculino-singular. Al fin y al cabo, es cosa de “sentido común”, que aquí coincide felizmente (no siempre es así) con el sentido filosófico ¡Curiosa coincidencia! Para intentar salir de tamaña animalada (les recuerdo que sólo los humanos hacen animaladas, burradas, cochinas), Derrida ha propuesto un nuevo término, L’ANIMOT. Una quimera, ciertamente, un atentado a la lengua francesa y, para nosotros que aquí nos entendemos –o procuramos entendernos- en castellano, además intraducible. L’animot es una palabra de guerra contra esa incuestionada “esencia de la animalidad del animal” (*Das Wesen der Tierheit des Tieres*), para decirlo con Heidegger⁷. ¿Por qué L’animot?

1. L’animot nos hacer oír (digo bien: oír, no ver) el plural (mot suena igual que *maux*, plural de animal), y con ello nos hace una llamada de atención acerca de la multiplicidad diversa de las estructuras vivientes. Para empezar, hay pues animal-ES.

2. –Mot, palabra, recordatorio de que vivimos en y por la palabra. En este caso, de y por la palabra que es nombre, que nombra. De nuevo el Génesis, de nuevo el Hombre nombrando, dando nombre a sus subordinados.

Acaso, llegados a este punto, se permitan ustedes una sonrisa de suficiencia y un tanto hastiada: “¡Ah, on connait la chanson! Una reivindicación más, un intento de darles a los animales, a ciertos animales, “la palabra”. No, profecía fallida, pues se trata tan sólo de la invitación a pensar de otra manera esa ausencia de palabra o de nominación, en términos que no sean los de privación, pobreza o impotencia.

Como habrán notado, actúo aquí como ¿representante? de J. Derrida. “El animal”, lo que llaman el animal, siempre estuvo presente (o mejor, entretejido) en sus textos. En primer lugar, y como él mismo confiesa, por una no-indiferencia hacia el sufrimiento de los animales. Pero más allá de ello está la cuestión mayor: la tradicional oposición Hombre/Animal (jese sólida barra que me recuerda aquí, en el teclado del ordenador, la solidez de tantas barreras!) y la tradicional definición del segundo en términos negativos. El animal como privado de lo que es “propio” del hombre: lenguaje, razón, duelo, cultura, técnica, risa, respeto, responsabilidad, llanto, mentira, experiencia de la muerte...Se explicita o no, todo logocentrismo, todo antropocentrismo (¿toda antropología?), es una tesis sobre el animal, el desprovisto de logos. A riesgo de repetirme, una vez más, la violencia empieza con el singular, con ese pseudoconcepto de sentido común, “el animal”. Habrá que prestar suma atención en este terreno movedizo de la frontera o el límite, pues en este juego de espejos, en este juego de positivo/negativo (el Hombre es –afirmación- lo que no es el Animal; éste es –afirmación- lo que no es el Hombre), en este merodear en torno a la barra separadora, no se trata

- ni de otorgar graciosamente, benévolamente, al “animal” lo hasta ahora no otorgado,

- ni de desvanecer la oposición clásica en la siempre cómoda indiferenciación.

Nada de escapar a la necesidad – que exige de continuo estar alerta- de la conceptualización mediante el recurso, también clásico, a la corriente de la vida, a la neblinosa región de lo Mismo donde todos los gatos, no es que sean grises, es que dejan de ser gatos. Además ¿cómo podríamos cortar camino por esa indiferenciación en la que se borran todos los caminos, si estamos en el terreno, más bien accidental, de la *différence*? Esta cuestión, la del ser vivo animal, siempre fue para Derrida La Cuestión, la más decisiva, transparente en todas sus lecturas en voz alta. Los

⁷ Martin Heidegger, *op. cit.*

animales –no el Animal- corren, o se arrastran, por sus obras, esas “figuras animales” nunca alegóricas, jamás personajes de fábulas. Desde el erizo, que no sólo muere en nuestras carreteras, sino al que el autor le planteó la cuestión “¿Qué es la poesía?”⁸, al famoso caballo maltratado por un cochero borracho a cuyo cuello –dicen- se lanzó Nietzsche en Turín poco antes de abismarse en la locura y testimonio de tanto sufrimiento, sin olvidar la gata; la gata de Montaigne, claro está (Quand je jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle?⁹), también y sobre todo la del propio Derrida, esa que lo mira desnudo, que no es una alegoría, que no tiene nada que ver con los gatos de Baudelaire o de Rilke, más cercana a los gatos de Roma que al gatito de Alicia, la del país de las maravillas, esa Alicia que, muy cartesianamente, concluye que el gato nunca responde o, si lo hace, responde siempre lo mismo, que es igual que no responder.

Cuando Alicia regresa del sueño, de la fantasía, del espejo, y se da cuenta de que el gatito ha estado con ella durante todo el tiempo, Carroll escribe: Los gatitos tienen la costumbre, muy inconveniente (había dicho Alicia en alguna ocasión) de ponerse siempre a ronronear les digas lo que les digas. Si tan sólo ronronearan cuando dicen “sí” y maullaran cuando dicen “no”, o cualquier otra regla por el estilo –había dicho-lo que sea para poder conversar. ¡Pero no! ¿Cómo puede una hablar con una persona que se empeña en decir siempre la misma cosa?¹⁰ ¡Ingenua y cartesiana Alicia! (aunque Descartes habría dicho “¿Cómo puede uno hablar con un autómeta?”) ¿Es tan fácil discernir el sí del no en los animales humanos? ¿Es que los humanos no dicen –decimos- siempre lo mismo? La gata de Derrida, que le sorprende viendo que él ve que ella lo ve desnudo, no lleva sobre el lomo la pesada carga simbólica que soportan los felinos, gatos con botas, gatos Félix. Es ¿simplemente? una gata ¿real? Admitámoslo, pero en un instante fuera del tiempo y previo a la nominación, es ese ser vivo irremplazable que está ahí (ist da), que se escapa a la clasificación y que ¡ay! es mortal, pues si tiene un nombre –y lo tiene, y se lo otorgo-, su nombre la sobrevivirá, su nombre señala su destino de muerte, su nombre firma su desaparición.

Así pues, el gato de Alicia no responde, o responde siempre lo mismo, como la máquina cartesiana, también como la escritura en el Fedro, al que tantas veces volvió Derrida. Y sin embargo, Descartes sabía muy bien que el animal (o el animot?) ¿responde? ¡no! reacciona (a un ruido, una llamada, una palabra-estímulo, una patada también), pero no responde “de acuerdo a lo que se le pregunta”, no responde a la interrogación. En verdad, tampoco responde el rostro (humano, pues sólo hay rostro humano) del muerto. Para Lévinas la muerte es eso, ese instante en el que el otro ya no responde. Pero esta no-respuesta del rostro, del cadáver como rostro silenciado por la muerte, nada tiene que ver con la no-respuesta del animal. El otro muerto ya no responde. Lo decisivo está en esas dos letras, en ese “ya”, pues antes sí respondió muchas veces, o hubiera respondido caso de seguir vivo: sencilla conjugación del verbo “responder”. Con eso que llaman animal, este verbo no se puede conjugar, excepto precedido de un “no”, un “nunca”, un “jamás” (nunca ha respondido, jamás responderá, nunca jamás habrá o hubiera respondido): siempre la privación. El rostro de este perro que acaba de morir ¿es irresponsable doblemen-

⁸ Jacques Derrida, *Che cos è la poesia?*, publicado por primera vez en la revista italiana *Poesia* en 1988, incluido posteriormente en *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, París 1992, pp. 303-308

⁹ Cuando juego con mi gata ¿quién sabe si no me utiliza ella para pasar el rato más que yo a ella?, Michel de Montaigne, *Ensayos*, tomo II, Cátedra Letras Universales, Madrid 1980, p. 150. En el párrafo anterior a la pregunta citada, Montaigne escribía: *Es la presunción nuestra enfermedad natural y original. El hombre es la criatura más calamitosa y frágil de todas y, al mismo tiempo, la más orgullosa. Se siente y se ve colocada aquí, entre el lodo y el excremento del mundo, ligada y clavada a la parte peor, más muerta y vil del universo, en el nivel más bajo de la morada y el más alejado de la bóveda celeste, con los animales de la peor condición de los tres; y se coloca con la imaginación por encima del círculo de la luna poniendo el cielo a sus pies. Es por la vanidad de esa mismo imaginación por lo que se iguala a Dios, se atribuye cualidades divinas, se elige a sí mismo y se separa de la multitud de las demás criaturas, divide las raciones para los animales sus congéneres y compañeros y les reparte la porción de facultades y de fuerzas que a él le parece. ¿Cómo conoce, mediante el esfuerzo de su inteligencia, los movimientos internos y secretos de los animales? ¿De qué comparación entre ellos y nosotros deduce la necesidad que les atribuye? (...Y en el párrafo siguiente aparece la gata)*

¹⁰ Lewis Carroll, *Alicia a través del espejo*, capítulo 12, Alianza Editorial, Madrid 1978, p. 181

te, por muerto y por animal? No, respondería Lèvinas, pues si la muerte es dejar de responder, este perro no ha muerto porque nunca respondió, porque nunca habría respondido, porque nunca fue capaz de respuesta. La férrea frontera, la sólida barra trazada entre “hombre” y “animal” aquí separa respuesta y reacción.

Lo que deberíamos empezar a hacer es problematizar –cuestionar, interrogar, justamente- la pureza de la línea divisoria. Y va siendo hora. Pues desde hace dos siglos, a un ritmo cada vez más rápido, estamos asistiendo a una transformación sin precedentes. Se podría objetar que los precedentes abundan, desde los sacrificios hebreos y griegos hasta la caza, la pesca, la domesticación o la explotación de la energía animal en el transporte, la agricultura o la guerra (perros de Épiro, tibetanos, galos, lidios, hyrcanios alabados por Plinio, espartanos, todos ellos perros de guerra; “perros de sangre” lanzados por Pizarro contra los indios; perros rastreadores de esclavos fugitivos en el Sur de Escarlata O’Hara, azuzados por los ingleses contra los aborígenes de Australia, por el general Leclerc contra los independentistas negros de Haití¹¹. Caballos de batalla, también, esos caballos reducidos hoy a pasar una y otra vez delante de la casa natal de Picasso o exponer el vientre a la otra víctima, el toro). Es cierto, pero también es historia. Lo que no tiene precedentes es la experimentación genética, la industrialización de la producción cárnica, la inseminación artificial en masa, la manipulación del genoma, la hiperactivación de la producción y reproducción (hormonas, cruzamientos, clonación) de animales, carne, carroña, cadáveres-máquinas. ¿Quién puede fingir ignorancia ante tal escalada, a pesar de la producción paralela y también a gran escala de fórmulas de disimulo, des-conocimiento, denegación, olvido? Es fácil caer en el patetismo, producir un efecto “patético”, en el doble sentido que tiene hoy el término, con ese toque de irrisorio, de lamentable. Además, las escenas terroríficas de la violencia industrial, química, hormonal o genética pueden, al igual que tantas otras escenas terroríficas, producir un doble y hasta triple goce: el goce ante la violencia, denegado, se dobla con el goce del escalofrío y las lagrimitas, resolviéndose por fin en la risita nerviosa que arroja al ridículo a los “amigos de los animales”. Las voces que se elevan en contra, además de arrostrar el riesgo de representar involuntariamente a todas las ridiculizadas sociedades protectoras de animales, además de ser minoritarias y débiles, buscan a tientas su derecho a la palabra y se agarran, inseguras, desesperadamente al lenguaje, a la palabra, al registro del Derecho. Es sabido que desde 1978 existe una Declaración Universal de los Derechos del Animal, emanada de la UNESCO y reformulada unos años después, pero como tantas otras declaraciones o recomendaciones, aunque aureolada de buenísimas intenciones, carece de fuerza de aplicación. No obstante y sin proponérselo, este texto pone sobre el tapete conceptos tales como “el animal” en general, “respeto a los animales” (considerándolo, por cierto, inseparable del respeto mutuo entre los hombres), “libertad”, “naturalidad”, “vida”, “personalidad jurídica del animal”...conceptos que se suponen tales, que se consideran suficientemente clarificados. Pero ¿es así? ¿Está clarificado el concepto de sujeto, el de sujeto de derecho? ¿Tan claro que sólo cabría aplicarlo o no a ciertos animales, o discutir su grado de aplicabilidad a distintas especies? No podemos echar en saco roto que toda una tradición, la nuestra, ha erigido un muy determinado concepto de sujeto- y de sujeto de derecho- precisamente sobre la exclusión del “animal”; lo que hace muy problemática, cuando no imposible, cualquier declaración de derechos que no sean humanos. Se puede sentir simpatía por tales declaraciones (estoy dispuesta a firmarlas todas a ojos cerrados), pero ello no impide afirmar que los conceptos necesarios y efectivos no son los jurídicos. Quiero decir que hay que pensar de otra manera nuestras relaciones con el “animal”, los animales, l’animot, sin esperar mucho del Derecho, pues no cabría sorprenderse de encontrar en él o en su concepto de sujeto lo que previamente hemos metido, la exclusión de los no-humanos.

Como siempre, ¿qué hacer? Ante este animal dormido, podemos preguntarnos “¿sueña?”, pregunta análoga a tantas otras: ¿piensa? ¿tiene un yo? ¿muere? ¿llora? ¿canta? ¿intercambia? Más que apresurarnos a responder, mejor que redactar una

¹¹ Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Éditions du Seuil, París 1984, pp. 461-463

declaración más de derechos, se trataría humildemente de cambiar la clave, poner un bemol, cambiar de tonalidad, cambiar de música. En vez de erigirse en emancipador o libertador (Cave liberatorem!), empezar a hacer una música in-humana, a-humana, encontrar otro lenguaje, extranjero a todas las lógicas antropo-teo-mórficas, todas ellas máquinas de guerra humanas ¡ay, demasiado humanas!

M^a Victoria Parrilla Rubio
Departamento de Filosofía.
Facultad de Filosofía
Universidad de Málaga
mvparrilla@uma.es