

*Las razones del animal.
Algunas aportaciones de Derrida
a la ética ecológica*

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS
Universidad de La Laguna

Resumen: Pretendo mostrar en estas páginas que en los trabajos de Derrida, en los que éste analiza la cuestión de la animalidad y las relaciones entre el hombre y el animal, es posible encontrar sugerentes elementos argumentativos, que resultan de gran utilidad tanto a quienes, de una manera general, se interesan por este conjunto de problemas, como a los que, de una forma más específica, se ocupan del área de la filosofía que concentra su atención sobre cuestiones bioéticas y medioambientales.

Palabras clave: Derrida, ética ecológica, animales, crueldad.

Abstract: What I intend to show in these pages is that Derrida's work, studying the question of animality and the relationship between man and animal, can be found suggestive argumentative elements, useful both to those who in one way generally interested in this set of problems, and for that, more specifically, dealing with the area of philosophy that focuses on bioethical and environmental issues.

Key words: Derrida, environmental ethics, animal, cruelty.

Podemos pensar que ya todo está dicho a propósito de la crueldad en el trato a los animales, con respecto a la infinita crueldad, a la sádica crueldad que tantas veces se pone de manifiesto en nuestra relación con ellos. Cierto que es mucho lo que podríamos recopilar, reconstruir, recordar. Discursos basados en la razón y en la sensibilidad, contruidos con la intención de hacer frente a la indiferencia. También es verdad que quizá no todo haya sido dicho con palabras. En cualquier caso, creo que no ha de conducirnos a la inacción ese convencimiento —que, por lo demás, es sin duda prematuro y sin fundamento suficiente— acerca de la virtual imposibilidad de decir algo nuevo y algo más a propósito de este asunto.

Cuando miramos un cuadro como «Porc écorché», pintado en 1650 por Adrian van Ostade, nos damos cuenta del interés que nuestra ambigua relación con lo animal ha suscitado desde mucho tiempo atrás; desde una época, no obstante, que no puede identificarse sin más con ninguna temporalidad originaria, pues hay algo diferente que, desde la modernidad, se empieza a decir sin palabras. En este cuadro, anterior al famoso «Le boeuf écorché» de Rembrandt, vemos el cuerpo de un cerdo, abierto en canal tendido sobre una escalera, desprovisto ya de sus vísceras y convertido en materia por completo asimilable, del todo aprovechable como alimento. Entre las sombras posteriores, pueden verse dos mujeres que parecen estar lavando las tripas del animal, para hacer que también el resto, aquello que ha sido separado, que pasa a formar parte del trasfondo, resulte asimismo útil a los humanos. Hay algo turbador en esta representación del animal, en la reducción del animal a materia consumible que esta obra de arte nos narra. Al propio tiempo, el hecho mismo de la representación, así como la fuerza de lo representado, parecen querer conducirnos a un punto en el cual la condición animal quede vinculada, de otra manera, de una forma u *otra*, a la condición humana. Es en ese lugar donde estas reflexiones intentan situarse.

Concretando aún más mis objetivos, he de decir que pretendo mostrar en estas páginas cómo a partir de los trabajos de Derrida en los que éste analiza la cuestión de la animalidad, así como la relación entre el hombre y el animal, es posible proveer de sugerentes elementos argumentativos a quienes, de una manera general, se interesan por este conjunto de problemas, así como, de una forma más específica, al área de la filosofía que concentra su atención sobre cuestiones bioéticas y medioambientales. Con ello podemos contribuir a un reforzamiento teórico de la ética ecológica, tan necesario en estos turbulentos inicios del siglo XXI, en los que todas las fuerzas desplegadas parecen escasas a la hora de enfrentarnos a las tendencias devastadoras, que reducen la pervivencia de las distintas formas de vida al papel de variables irrelevantes en sus respectivas cuentas de resultados. En este sentido, por citar un texto que en su momento supuso para mí una llamada de atención, Di Bartolomeo ha saludado la posibilidad de construir un nuevo enfoque de la ética medioambiental y de los derechos de los animales, tomando como base para ello las indagaciones de Derrida. Desde tal perspectiva, la emancipación de los animales impone, ante todo, no considerarlos como simples recursos a explotar. Al mismo tiempo, ha de afirmarse que la justicia en relación a ellos ha de partir de un principio que tiene valor para todos los seres vivos; a saber, que cada individuo debe ser respetado en su singularidad¹.

¹ Di Bartolomeo, J., «The Derridean Call for the Just Treatment of 'Animals'», *Joyful Wisdom a journal postmodern ethics*, Vol. 2, Nº 1, 1995, pp. 24 y ss. Desde una perspectiva diferente, Derrida ha evocado la aportación de la Teoría Crítica a esta nueva forma de plantear la cuestión del animal. Así, en *Fichus*, elogia a Teodor W. Adorno por haber puesto

De una u otra forma, tanto en el trabajo antes citado como en otras aproximaciones a la misma cuestión en las que no nos vamos a detener en este momento, subyace la idea de considerar que el tratamiento dispensado a los animales, caracterizado por el no reconocimiento de su singularidad y por su reducción a la condición de cosa, no puede comprenderse en todas sus dimensiones si no es considerándolo consecuencia de un modelo de cultura que, recurriendo a una conocida expresión derridiana, podríamos considerar *falologocéntrico*². Es cierto que los dos aspectos a los que hace referencia este último concepto - falocracia y logocentrismo- pueden ser rastreados y puestos de relieve en el seno de las ideas dominantes en la cultura occidental a propósito de los animales.

Para dejar constancia de ello, empezaremos por detenernos en uno de los asuntos que nuestra cultura ha situado siempre en los aledaños de su propio núcleo. Se trata de la cuestión de la muerte o, más bien, del cuestionarse la muerte y el lugar del ser humano en el mundo a la luz - o en las tinieblas, más bien - de esa reflexión. Derrida nos dice por ese motivo que, «el concepto mismo de cultura puede parecer sinónimo de cultura de la muerte, como si en el fondo *cultura de la muerte* fuera un pleonasma o una tautología. Pero, una tal redundancia puede por sí sola ayudarnos a leer la diferencia cultural y el entramado de fronteras. Porque toda cultura significa un tratado o un tratamiento de la muerte, cada una de ellas trata el fin según una separación diferente. La separación quedaría siempre como algo puramente humano, intra-antropológico. La diferencia entre la naturaleza y la cultura, más precisamente entre el animal y el hombre, está, según se piensa a menudo siguiendo la misma doxa filosófica, en la relación con la muerte. Con la muerte *como tal*. La verdadera frontera estaría aquí»³.

Teniendo bien presente dicha línea fronteriza, el animal resultaría caracterizado, en oposición al hombre, por su ignorancia de la muerte, por su modo de vivir como si la muerte estuviera al margen del horizonte de cuanto para él constituye un acontecer. Es más, hasta ahora lo común en el discurso filosófico ha sido considerar que el comportamiento del animal queda encerrado en una factualidad desprovista de horizonte, sin posibilidad de memoria ni de proyección más allá de lo inmediato. Esta realidad factual quedaría delimitada en un espacio inmediato, cuya significación escapa a la criatura que actúa en él. Desde estos presupuestos, ¿qué significado podría tener la muerte para el animal? Ninguno, como es evidente.

de relieve que Kant, en su elogio de la autonomía y la dignidad del hombre, no deja espacio alguno para la compasión hacia el animal. De igual forma señala que Adorno ha hecho notar que «el kantiano no tiene sino odio por la animalidad del hombre». Derrida, J., *Fichus*, Paris, Galilée, 2002, pp. 55-6.

² *Ibidem*, pp. 28-9.

³ Derrida, J., *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 84.

Sin embargo, pese a todo cuanto juega en contra, Derrida ha sabido poner de relieve lo inapropiado de tal consideración. Para lograrlo se ha enfrentado al filósofo que, en el pensamiento contemporáneo, ha subrayado con más fuerza esa frontera del hombre y el animal, tomando en primer término como base para ello, la relación con la muerte.

«Contra o sin Heidegger —nos dice—, se podrían con facilidad poner en evidencia mil signos que indican que los animales *mueren* también. Con las diferencias estructurales innumerables que separan una ‘especie’ de otra y que deberían recordarnos que tenemos que estar vigilantes ante todo discurso sobre la animalidad o la bestialidad *en general*, los animales tienen una relación muy significativa con la muerte, el asesinato y la guerra (por tanto, con las fronteras), con el duelo y la hospitalidad, etc., incluso si no tienen relación con la muerte *como tal* y con el nombre de la muerte como tal.

Pero el hombre también, ¡justamente! Ni el hombre en tanto que *Dasein*, suponiendo que uno pueda alguna vez decir el hombre, y el hombre en tanto que *Dasein*, de forma muy rigurosa. ¿Quién nos asegurará que el nombre, el poder de nombrar la muerte (como lo otro, y es lo mismo) no participa tanto en el simulacro ‘como tal’ de la muerte como en su revelación, y que el lenguaje no sea justamente el origen de la no-verdad de la muerte? ¿Y del otro?»⁴.

Como vemos, Derrida no se limita a criticar la posición heideggeriana de una forma frontal sino que introduce, además, la sospecha de la no verdad que trae consigo el uso mismo del lenguaje, cada vez que se construye, con él y sobre él, un discurso a propósito de la muerte. Porque el lenguaje no puede decir la muerte y todo intento de expresar la muerte, de hacer que la muerte se exprese en el lenguaje, conlleva una mentira y, al propio tiempo, una incitación a mentir. Por otra parte, realiza una recusación explícita de la forma de pensar la muerte que encontramos en *Ser y tiempo*. Pero aún va más allá, denunciando la imposibilidad en que se encuentra el discurso heideggeriano de dar cuenta del otro, señalando que, si «de forma inversa, si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por tanto, *la posibilidad del aparecer de la imposibilidad de aparecer como tal*, el hombre o el hombre como *Dasein* no ha tenido nunca, tampoco él, relación con la muerte como tal, solamente la ha tenido con el perecer, con el deceder, con la muerte del otro que no es el otro. La muerte del otro se convierte así en primera, siempre primera, como la experiencia del duelo que instituye mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* —ni interna ni externa— que la estructura, la egotidad del *ego* tanto como toda *Jemeinigkeit*. La muerte del otro, esta muerte del otro en mí es en el fondo la única muerte nombrada en el sintagma ‘mi muerte’, con todas las consecuencias que podamos sacar de ello. Es otra dimensión del esperarse como esperarse el uno al otro; uno se espera a sí mismo en la

⁴ Derrida, J., *Apories*, Edic. Cit., pp. 132-3.

muerte, esperando el uno al otro hasta la edad más avanzada en una vida que, de todas formas, habrá sido tan corta»⁵.

Una vida que la muerte corta, que la muerte *acorta* en un instante trazando un atajo infausto hacia sí, cada vez y siempre en un momento intempestivo, por previsible que pueda llegar a ser. De ahí el carácter de acontecimiento, de algo que adviene y deja su marca ineludible, del que jamás queda desprovista la muerte. Este carácter de acontecimiento que tiene la muerte, no se deriva ni se construye a partir de la posibilidad de referirse a ella por medio del lenguaje. El lenguaje permite la construcción de discursos que anticipan la muerte, pero tales discursos no nos sirven para eludir el carácter de eventualidad y acontecimiento imprevisto, siempre antes de tiempo, que la muerte tiene. El lenguaje no añade ni suprime nada de lo que la muerte es, para el hombre, para el animal, para los seres vivos, entre los que hay distancia pero no ruptura.

Sin embargo, el lenguaje permite pensar la muerte y con ello abre una vía, por ejemplo, para reflexionar acerca de la relación entre muerte y decadencia. Aunque haya que decir que el discurso sobre la decadencia se ha alimentado siempre de las sobras, del resto, de las migajas del discurso sobre la muerte. Es un discurso que se ha sustentado, no sólo de las tripas que las dos mujeres del cuadro de Adrian van Ostade lavan en la penumbra, sino asimismo de la materia que desechan. Tomando sin duda todo esto en consideración, Vattimo ha señalado que «el error, si podemos decirlo así, del joven Nietzsche y, más tarde, del Spengler de *La decadencia de Occidente*, fue pensar que el crepúsculo era algo negativo». Y añade: «no dudo en considerar su vitalismo como una expresión de la persistencia de eso que Heidegger ha denominado metafísica y que un filósofo como Derrida llamaría el logocentrismo o, más claramente, la ‘dominación de la presencia’, o mejor el ‘mito de la presencia’, en tanto que plenitud del ser, opuesta a recuerdo, a la esperanza del futuro (la palabra ‘crepúsculo’ significa no solamente el declinar del sol a su puesta, sino también la luz incierta que anuncia su despertar), en resumen, a toda condición más espiritualizada que pretenda ser más verdadera que la verdad que se ve, se toca, se mide»⁶.

Aún así, el planteamiento de la cuestión de la muerte no puede ser una coartada que sirva a la causa de poner en entredicho la relevancia del problema de la condición animal y su vinculación con la existencia humana. Pero no sólo eso: hay que tener presente asimismo que dicha indagación puede hacerse, de forma precisa, desde la perspectiva antimetafísica que caracteriza a la filosofía de la deconstrucción. Ambas orientaciones nos llevan a man-

⁵ Derrida, J., *Apories*, Edic. Cit., p. 133. Ver también, Llewelyn, J., *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 118 y ss.

⁶ Vattimo, G., «Vers un crépuscule des valeurs?», Bindé, J. (Dir.), *Où vont les valeurs?*, Paris, UNESCO/Albin Michel, 2004, p. 32.

tenernos y afianzarnos en una convicción, compartida y subrayada por Derrida, que nos induce a entender que «la ‘cuestión de la animalidad’ no es una cuestión más entre otras». Él ha insistido en ello, recalcando que si la ha considerado decisiva «desde hace tanto tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática en sí misma, ella representa también el límite sobre el cual se levantan y determinan todas las otras cuestiones y todos los conceptos destinados a cerner lo ‘propio del hombre’, la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los ‘derechos del hombre’, el ‘crimen contra la humanidad’, el ‘genocidio’, etc»⁷.

Pero, al igual que sucedía con la cuestión de la muerte, nos encontramos también aquí, en los planteamientos en torno a la ‘cuestión de la animalidad’, con el intento de establecer una frontera insalvable en base a la existencia del lenguaje en el hombre y su inexistencia en el animal. Baste recordar cómo, en el origen mismo del pensamiento moderno, Descartes establece en función de la ausencia de lenguaje en los animales una cesura de tal radicalidad que le conduce a reducir a los animales a la condición de máquinas semovientes⁸.

Para comprender esto en toda su profundidad, hemos de tener presente que, como ha hecho notar Julia Kristeva, «toda teoría del lenguaje es tributaria de una concepción que ella misma plantea explícitamente, que ella misma implica o que se aplica a negar», y tras enunciar estas tres posibilidades, en tantas ocasiones coexistentes, añade que ha de tenerse en cuenta además que «lejos de ser una ‘perversión epistemológica’, cierto sujeto está ahí y, desde que está ahí aparece la conciencia de una significación»⁹. Así pues, el sujeto cuya presencia explícita o latente es imposible de obviar en cualquier teoría del lenguaje, proyecta en ella una representación ideológica de su posición en el mundo. A ello habría que añadir que no hay teoría del lenguaje que no actúe, en líneas generales, como soporte básico de una interpretación del mundo. El papel de mediador del lenguaje en la relación hombre-mundo aseguraría esta función nuclear a la teoría del lenguaje. Por ello, las transformaciones y giros que se producen en la concepción del lenguaje, las «crisis de sentido, de sujeto y de estructura (...) estas crisis, lejos de ser accidentales, son inherentes a la función significativa y, por consecuencia, al hecho social»¹⁰.

⁷ Derrida, J., «Nature et fonction du concept d’animalité»; Burgat, F. (Edit.), *L’animal dans nos sociétés, Problèmes politiques et sociaux*, n° 896, Paris, La documentation française, Janvier, 2004, p. 31.

⁸ Espero no parecer demasiado irreverente si me permito recordar aquí que Descartes muere en 1650, el mismo año en que muere también, en que recibe la muerte, el animal representado en el cuadro de Adrian van Ostade. En ese momento dos líneas se cruzan, dos líneas que, desde entonces, no han hecho sino alejarse, a la manera de coordenadas cartesianas en las que la representación de lo animal se ha hecho cada vez más difícil.

⁹ Kristeva, J., *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, p. 149.

¹⁰ *Ibidem*, p. 150.

En definitiva, al lado de las funciones *ideológicas* que desempeña la teoría del lenguaje, nos encontramos con el correspondiente contrapunto que a ese proceso ofrece la interacción social, en la que el propio lenguaje juega un papel decisivo. Por ese motivo puede afirmarse que la relación significante-significado se construye y reconstruye en todo momento sobre un entramado de circunstancias sociales.

Ningún sujeto, ni individual ni colectivo —si es lícito hablar así—, puede controlar el proceso de atribución de significado. La asimetría del mismo no significa, en ningún caso, que dicho proceso permanezca bajo el control de una de las partes que en cada momento intervienen en él. A este respecto, y por introducir una nueva inflexión y ampliar algo más el sesgo de estas reflexiones, puede resultar relevante recordar que el inconsciente es, para Lacan, el lugar de constitución de los significantes. Además de, dicho sea entre paréntesis, esta referencia al afamado psicoanalista francés no ha de considerarse accesoria o anecdótica, ya que Lacan es uno de los autores con los que Derrida mantiene una discusión fecunda y constante a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Así, pues, recordemos que, en la interpretación de este maestro del psicoanálisis, tan polémico como ineludible, toda atribución posterior y consciente de significado, cuando hablamos de los significados esenciales, aquellos que marcan la relación del sujeto consigo mismo y con los otros, ha de remitirse al inconsciente. Ha de añadirse, a propósito de esto último, que es muy significativo que, como ejemplo que le permita caracterizar el proceso mismo de constitución de significantes y atribución de significados, Lacan se refiera al «falo»¹¹.

En todo caso, desde una perspectiva teórica general, es necesario, según él, «promover como necesaria a toda articulación del fenómeno analítico la noción de significante, en tanto que ella se opone a la de significado en el análisis lingüístico moderno»¹². Esto servirá para orientar de manera precisa el proceso de esclarecimiento de las funciones que éste desempeña.

A este respecto, Lacan habla en concreto de la «pasión del significante» y sostiene que ésta «desde ese momento deviene una dimensión nueva de la condición humana en tanto que no es solamente el hombre el que habla, sino que en el hombre y por el hombre eso habla, que su naturaleza resulta tejida por efectos en los que se reencuentran la estructura del lenguaje de la cual él deviene la materia, y por esto resuena en él, más allá de todo lo que ha podido concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra»¹³.

Hay algo que habla, que sostiene, que desde el trasfondo otro de la conciencia sugiere el valor que ha de darse al significante y que nos hace, en consecuencia, vincularlo con un significado. Por otra parte, «eso habla en el

¹¹ Lacan, J., «La signification du phallus»; Lacan, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 685.

¹² *Ibíd.*, p. 688.

¹³ *Ibíd.*, pp. 688-9.

Otro, decimos nosotros, designando por el Otro el lugar mismo que evoca el recurso a la palabra en toda relación en la que él interviene. Si eso habla en el Otro, que el sujeto lo escuche o no con su propio oído, significa que está ahí, que el sujeto, por una anterioridad lógica a todo despertar del significado, encuentra su lugar significante. El descubrimiento de esto que él articula en este lugar, es decir, en el inconsciente, nos permite escoger a qué precio la división será así constituida». Abundando en el análisis de las funciones del significante, y utilizando como recurso la apelación al ejemplo que él privilegia en su análisis, nos dice Lacan que «*la*¹⁴ falo aquí esclarece su función. El falo en la doctrina freudiana no es un fantasma, si debemos entender por tal un efecto imaginario. No es tampoco, como tal, un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc...) por más que este término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Es, menos aún el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Y no carece de motivación que Freud haya tenido en cuenta la referencia al simulacro que éste entrañaba para los antiguos.

Porque el falo es un significante, cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis levanta, tal vez, el velo de lo que permanecía envuelto en el misterio. Ya que es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos, de significado, en tanto que el significante los condiciona por su presencia de significante»¹⁵. En consecuencia, toda identificación entre el falo y su concreción (pene, clítoris), conlleva una traslación de de sentido, un desplazamiento cuyo objetivo último es ofrecer una coartada a una estrategia de dominación del otro. En última instancia, comunicación y posesión revelan su íntimo vínculo a través del análisis lacaniano de las funciones del significante.

En este punto podríamos evocar las ideas de quien merece ser considerado como el más sutil espíritu científico del mundo antiguo. En efecto, tributario de una *lógica* cuyo trasfondo hasta la aparición del psicoanálisis pocos habían intentado esclarecer, Aristóteles sostiene que, «en relación a su tamaño, el hombre emite más cantidad de esperma. En los animales con pelo, es viscoso, mientras que en los demás animales carece de viscosidad. Pero en todos es blanco. Heródoto se equivoca cuando escribe que el esperma emitido por los etíopes es negro. El esperma sale blanco y espeso cuando es sano, pero una vez en el interior se vuelve ligero y negro. Expuesto a los rigores del frío, no se cuaja, sino que se hace del todo fluido y parecido al agua por el color y la consistencia; en cambio, bajo la influencia del calor se cuaja y espesa. Y cuando sale después de haber permanecido algún tiempo en el útero, es más espeso y a veces seco y apelonado. El apropiado para la procreación, si se introduce en agua va al fondo, pero el que no sirve para la procreación se disuelve en aquel líquido»¹⁶.

¹⁴ *En femenino en la edición original.*

¹⁵ *Ibíd.*, pp. 689-690.

¹⁶ Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992. Libro III, 523a

Todo ello, como vemos, es construido y expresado siguiendo los primeros trazos de una línea en la que la esencia de lo humano es definida a partir de lo masculino y lo masculino queda caracterizado por el semen, elemento primordial emitido por el falo-pene y proyección de su potencia generadora, que en el texto antes citado se expresa a través del campo semántico definido por los conceptos de condensación y densidad. Nos encontramos aquí, por tanto, en los orígenes de esa línea de pensamiento falocéntrica, que Derrida ha puesto tanto empeño en explicitar. Pero, al mismo tiempo, no lo olvidemos, hallamos en Aristóteles la afirmación de la continuidad existente entre hombres y animales. Para él, en efecto, tanto en unos como en otros, pese a las diferencias, el semen tiene un rasgo común: es blanco. La relevancia de este reconocimiento de la continuidad que hace el genio griego entre hombres y animales, allí donde otros establecían ya diferencias de una honda significación entre los propios hombres, merece ser destacada.

Huelga decirlo, pero hemos de poner asimismo de relieve que es la línea que subraya las diferencias entre hombres y animales, así como entre los propios seres humanos, la que acabará imponiéndose en nuestra cultura. Siguiendo el trazado de dicha línea, puede establecerse la constancia de cierto discurso, falologocéntrico y excluyente, en el pensamiento occidental¹⁷. Un punto de inflexión decisivo en los factores de continuidad de la misma lo encontramos cuando, asumiendo las consecuencias de la *muerte de Dios*, que Nietzsche había decretado, «Freud escribe *El malestar en la cultura*, para decirnos que el gozo está más allá del principio del placer, que el amor al prójimo es un mandato inhumano, ya que el prójimo es lo que nos resulta más cercano, o sea el placer maligno que se encuentra en el fondo de mi ser». A través de esta aproximación, el psicoanálisis construye un discurso que «tiene, para hablar de la maldad humana, acentos sadianos». Esto es algo que podemos apreciar de forma muy clara en los escritos lacanianos. Como sabemos, «Sade, mejor que Kant, nos dice Lacan, pone en escena la destrucción que entra en la historización de la pulsión, en la relación del sujeto con el significante. La pulsión de muerte, es la potencia del significante mismo, una creación ex-nihilo (que no tiene necesidad de ningún posible creador), el asesinato de la Cosa. La naturaleza es para Sade el campo de la Cosa, el Ser supremo-en-maldad, la atrocidad, la guerra, el deseo de la madre a la vez fundador y criminal, el límite donde se sitúa el eros, el deseo radical, el deseo que encarna Antígona»¹⁸. Pues ésta, nacida de las relaciones entre Edipo y Yocasta, fruto por tanto del incesto, no sólo encarna el deseo que trasgrede toda norma, sino que ella misma hace de su vida transgresión continua

¹⁷ Lacan, J., *Kant avec Sade*; Lacan, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 770 y ss.

¹⁸ Josselin, F., «L'athéisme selon Lacan»; VV.AA., 2001, *Lacan dans le siècle*, Paris, Éditions du Champ Lacanien, 2002, p. 148. Ver, Lacan, J., *Kant avec Sade*; Lacan, J., *Écrits*, edic. cit., p. 782.

de las normas. Primero, acompañando a su padre al exilio, lo que equivale a no dar la espalda a quien ha transgredido las supremas interdicciones, en el momento en que éste ha de sufrir el castigo que, según el mismo Edipo asume, dioses y hombres le imponen por su conducta. Luego, en segundo término, desobedeciendo las órdenes de Creonte y dando sepultura a Polinices, afirmando así la muerte por encima de la vida. Ya que, a través de la muerte de su hermano y de la suya propia, pues sabe de antemano que su determinación de proporcionar honras fúnebres a Polinices será sancionada con el suplicio, Antígona hace de la muerte el lugar en el que asoma el sentido de la vida. Antígona representa, por tanto, la afirmación agónica de la individualidad por medio de la transgresión sobre los máximos tabúes, que son los que afectan al sexo y a la muerte.

Esa afirmación de la individualidad a través de la transgresión puede orientarse de formas muy diferentes, que van desde el intento de sustituir la moral establecida por otra moral cuya fuerza proviene de la propia naturaleza y no de la costumbre o acuerdo, hasta la negación de toda moralidad posible. Esto último es lo que encontramos en Sade. Para él, «lo que viene de la Naturaleza es la segunda muerte, la muerte imaginaria, la anonadación del más allá de la muerte real (la tradición de los infiernos). Los crímenes y los vicios son necesarios para limpiar la Tierra-llena de lo Otro, para generar nuevas creaciones, un nuevo nacimiento, para liberar el sujeto sadiano del sufrimiento eterno de no haber nacido»¹⁹. La Naturaleza, único lugar posible de afirmación de la vida, se transforma de este modo en espacio en el que impera la muerte.

Lo sospechemos o no —y ya es hora de hacernos eco de ello—, somos herederos de un mundo que puede considerarse como lugar de la materialización de este espíritu *sadiano*. Un mundo en el que la definición del bien se imbrica en la realización del mal, en el que lo diabólico no se hace brotar a partir de una *caída*, sino que puede comprenderse más bien siguiendo el ascenso en la escala de poder que adviene como premio por la eficiencia en los servicios prestados. Este es el espacio sadiano, cuyos secretos Lacan nos ayuda a descubrir. En él se produce la perversión, en su misma raíz, de toda concepción posible del bien. «Este mundo del bien general, del bien de la comunidad, de la ética tradicional, nos conduce a todos a perdersnos. Lacan, como ejemplo del poder de los bienes, cita a Hitler llegando a París: ‘Vengo a liberaros’»²⁰. Es decir: soy el portador del mayor de los *bienes* que deseáis poseer, el conoedor y el artífice de la realización de vuestro deseo secreto, y he venido hasta aquí para ofreceros como obsequio la materialización de vuestros sueños.

Sin duda, esa forma de liberación, a la que bien sabemos que Hitler no ha sido el último en convocarnos, consiste en realidad en instar a la entrega gozosa del sujeto a aquello que lo aniquila, pues nos lleva a someternos de

¹⁹ *Ibidem*, p. 148.

²⁰ *Ibidem*, p. 148.

forma voluntaria y aún entusiasta a un poder que nos 'libera' de nuestra responsabilidad y, en última instancia, de la capacidad de decidir.

No se trata tanto de un mundo sin Dios cuanto de una realidad cuya definición sublimada proviene de una deidad sujeta a una profunda transformación, a un perverso retruque final al que ha conducido el proceso de transmutación de todos los valores en sentido inverso al nietzscheano. De esta forma, hemos asistido a la resurrección de Dios, convertido ahora en agente de cambio, transformado en supremo *broker*. Dicho esto, sin lugar a dudas viene al caso recordar que ni Hitler ni Sade eran ateos. En concreto, es conocido que el sanguinario dictador alemán, «a pesar de sus inconmensurables esfuerzos y al precio de crisis demenciales, no consiguió eliminar la presencia, aquí real, del Todo-Poderoso, la presencia de este ojo universal, la presencia de esta voz susurrante que él estaba condenado a encarnar»²¹.

Ciertamente hay, como ya he sugerido, una radical ambigüedad en la naturaleza de ese dios transmutado, que premia y condena siguiendo con el índice lo escrito por quien ha suplantado su lugar, el sitio de aquel otro, el otro del otro, tan sólo avistado por algunos visionarios, al que toda forma de crueldad le era extraña. Así, siguiendo con esos dos *egregios* ejemplos que ya hemos utilizado, recordemos que «Hitler, como Sade, hace la apología del crimen, del derecho al gozar del cuerpo del otro»²². Tendencia que, no hace falta insistir en ello, hemos llevado al extremo en relación a nuestro comportamiento con los animales. En este caso, se afirma de manera sádica y sin cortapisa alguna nuestro derecho a gozar del cuerpo del otro, a disponer de lo que el otro es a nuestra conveniencia y antojo²³.

Pero adentrémonos aún algo más en el análisis de ese segundo elemento al que hacíamos alusión al inicio de este texto: el logocentrismo. Para hablar de él hemos de remitirnos de forma aún más directa al papel atribuido al lenguaje a la hora de determinar la posición del hombre en el mundo y, más aún, de establecer la posibilidad de construir un mundo. No en vano, la limitación esencial y la pobreza que Heidegger atribuye a los animales y al entorno específico en que viven está inextricablemente vinculada a su respuesta a la cuestión del lenguaje. Para él, el lenguaje desempeña una función esencial como formador de *mundo*²⁴. Derrida ha dedicado a esto comen-

²¹ *Ibidem*, p. 149.

²² *Ibidem*, p. 149.

²³ Por lo demás, como evoca igualmente Josselin, «la experiencia sadiana da testimonio de que, en ausencia del significante como mediador, es el sujeto el que hace de médium (se ha subrayado a menudo el carácter de médium de Hitler), que debe encarnar la pareja infernal, indivisible, cuando es simétrica, de Eros, el significante, y Tanathos, la sustancia gozosa. La misma lengua envenena (...) y Hitler, en sus crisis, veía la alucinación de su doble, el hombre negro, el judío, el Diabolo». Josselin, F., *Op. cit.*, p. 150.

²⁴ Lippit, A. M., «L'animal magnétique»; Mallet, M. L. (Dir.), *L'animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, pp. 183-4.

tarios que pueden calificarse de definitivos, en particular en *De l'esprit* y en *Aprories*.

A propósito de ello, una vez más, no está en absoluto desprovista de interés la relectura de la posición de Aristóteles. Para éste último, «el lenguaje es la articulación de la voz por la lengua. Ahora bien, la voz, con la ayuda de la lengua, emite sonidos vocálicos, y la lengua, con los labios, las consonantes, y ambos constituyen el lenguaje. Por eso, todos los animales desprovistos de lengua, o cuya lengua no es suelta, no hablan. Pero es posible emitir sonidos con otros órganos»²⁵. Con ello acaba centrando, sobre la morfología de los órganos fonadores, la posibilidad o imposibilidad de estar dotados de lenguaje que tienen los distintos seres vivos. Tomando en consideración dicho enfoque, no ha de resultar extraño que, en cuanto a los aspectos *psicológicos*, Aristóteles establezca una gradación entre las facultades humanas y las de los animales. Buena prueba de ello es la afirmación siguiente:

«Parece que los atributos más importantes de los animales, tanto si son comunes como si son específicos, son comunes al alma y al cuerpo, como por ejemplo: sensación, memoria, pasión, deseo y, en general, apetito, a más de placer y dolor; éstos, en efecto, se dan en casi todos los animales»²⁶.

Gradación que, en lo que respecta a otras facultades, no sólo sirve para establecer diferencias entre los seres humanos y los animales, sino que alcanza igualmente a la separación entre distintas categorías de humanos, según el grado de destreza del que dan prueba en el manejo de ciertas facultades. Apuntando en esa dirección, afirma el sabio griego que «no son las mismas personas las que tienen buena memoria, que las que tienen facilidad para recordar. Se diferencia la reminiscencia de la memoria no sólo en relación al tiempo, sino, porque muchos de los demás animales participan de la facultad de recordar, pero, por así decirlo, de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos, fuera del hombre. La causa es que la reminiscencia es como una especie de inferencia. Pues, de forma semejante, el que practica la reminiscencia razona lo que antes vio u oyó o experimentó, y es como una especie de indagación. Por naturaleza eso sólo les sucede a aquellos en los que también se da la deliberación, pues también la deliberación es una forma de inferencia»²⁷.

La capacidad de memorizar y recuperar lo memorizado, reconstruyéndolo de manera inferencial en cierto modo, hace posible, entre otras muchas cosas, esa característica propia de la cultura humana que se hace patente en la construcción de su propia historia. Frente a ello, el animal, como señala Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*, estaría dotado de una pecu-

²⁵ Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Edic. Cit., Libro IV, 535b.

²⁶ Aristóteles, *Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, 1987. 436a.

²⁷ Aristóteles, *Ibidem*, 453a.

liar *sinceridad*, derivada de su atenuamiento a los hechos. De ahí que tenga sentido atribuir al enfoque nietzscheano algo, en principio tan chocante, como lo que nos afirma Lippit cuando nos dice que «el animal, para Nietzsche es ‘sincero’, porque el vive de manera ‘no histórica’»²⁸.

Nosotros, por el contrario, hemos de vivir en la historia, en el interior de discursos que intentan proporcionar sentido a la temporalidad. Por su parte, la deconstrucción intenta mostrarnos los mecanismos que están a la base de la elaboración de dichos discursos. En este sentido, a juicio de Derrida, «la manera en la que la filosofía, en su conjunto, y en particular desde Descartes, ha tratado la denominada cuestión de ‘la animalidad’, es un signo mayor de logocentrismo y de una limitación deconstructible de la filosofía»²⁹. La tarea de deconstrucción es aquí, sin duda, una labor con hondas implicaciones éticas y políticas, pues viene a cuestionar la validez de un discurso que legitima la reducción del animal a la condición de cosa y, con ello, el establecimiento de una frontera insalvable entre el hombre y el animal. Esa frontera ha servido asimismo para justificar la exclusión, el maltrato, el aniquilamiento. Derrida hace notar, en este sentido, que «desde siempre una gran violencia se ha ejercido sobre los animales —puede encontrarse ya la huella de ella en los textos bíblicos que he estudiado desde este punto de vista—, trato de mostrar la especificidad moderna de esta violencia, y el axioma —o el síntoma— ‘filosófico’ del discurso que la sostiene e intenta legitimarla. Esta violencia industrial, científica, técnica, no podría ser todavía soportada por mucho tiempo, de hecho o en derecho. Se encontrará cada vez más desacreditada. Las relaciones entre los hombres y los animales deberán cambiar. Deberán, en el doble sentido del término, en el sentido de la necesidad ‘ontológica’ y del deber ‘ético’. Mantengo estos términos entre comillas, porque este cambio deberá afectar al sentido y valor mismos de estos conceptos (la ontología y la ética)»³⁰.

Cambiar la base de esas relaciones exige, ante todo, una deconstrucción del concepto de hombre. Además de ello, impone asimismo hacer otro tanto por lo que respecta al concepto de animal. Aunque ese trabajo, realizado ya en buena medida por el propio Derrida, no ha de considerarse sino como un punto de partida, ya que tendríamos de igual manera que esforzarnos en encuadrar la cuestión de la animalidad en el contexto de la biopolítica contemporánea. Atendiendo a ello, ha de tenerse en cuenta que, desde la segunda mitad del siglo XX, se han producido transformaciones decisivas en el ámbi-

²⁸ Lippit, A. M., *Op. cit.*, p. 187.

²⁹ Derrida, J., «Nature et fonction du concept d’animalité», Edic. cit., p. 31.

³⁰ *Ibidem*, p. 31. El calado de este cambio puede apreciarse comparando el cuadro de Rembrandt, «Le boeuf ecorché», de 1655, con el de Bernard Buffet que lleva idéntico título, realizado en 1950. En esta época la industria de la muerte se ha instalado de manera definitiva entre nosotros. Así, la geometría del cuerpo del animal representado en este segundo cuadro se asemeja a la de cualquier otro producto industrial.

to biotecnológico. Éstas vienen a aquilatar una tendencia de raíces más antiguas, según la cual, «mientras que en el campo de la soberanía el ‘derecho’ a la vida se expresaba en el ‘privilegio’ de una ‘apropiación violenta visible masivamente en la supresión de la vida misma»³¹, el ejercicio del poder se orientará hacia la gestión de la vida.

Como es sabido, en la última etapa de su vida, le preocupó a Foucault sobre todo el estudio de las formas de acción de «un poder que tiende a ‘optimizar un modo de vida’ y a garantizar la seguridad de un conjunto social, conectado con la emergencia de problemas políticos y económicos generados por fenómenos inéditos y masivos como la expansión demográfica del siglo XVIII y la industrialización»³².

Por su parte, siguiendo un impulso similar que le ha llevado a hacerse cargo de los problemas relacionados con la biopolítica, Derrida ha hecho notar que las grandes cuestiones, a propósito de la condición animal y de nuestra relación con los animales, siguen en pie en nuestros días y que resulta esencial llegar a construir una posición adecuada para situarse de forma positiva en ellas.

Por ello, de la manera más contundente y directa, se pregunta: «El animal en general, ¿qué es eso? ¿Qué es lo que se quiere decir con ello? ¿Qué es? ¿‘Eso’ a qué corresponde? ¿A quién? Quien responde al nombre común, general y singular de lo que llaman así, tranquilamente, el ‘animal’? ¿Quién responde? La referencia de lo que me mira en el nombre del animal, he aquí lo que se trataría de exponer al desnudo, en la desnudez o desnudamiento de quien dice, abriendo la página de una autobiografía, ‘he aquí lo que soy’. ‘Pero yo, ¿quién soy?’»³³.

Porque hemos aprendido a ver lo otro en el animal, a reconocer al animal como la alteridad frente a la que lo humano puede afirmarse, el elemento opuesto que permite establecer los dos términos de una contradicción que jamás podrá ser resuelta. Sin embargo, también hemos sabido encontrar a veces, más en el arte que en la filosofía, la forma de establecer un desplazamiento del significante en una dirección diferente. Desde esta perspectiva, podríamos hacer valer aquí un ejemplo procedente de la creación literaria, en

³¹ Primi, P., «Il modo letale. Note su bio-potere e sovranità»; Amato, P. (Edit.), *La biopolítica. Il potere sulla vita e la costituzione della soggettività*, Milano, Mimesis, 2004, p. 46.

³² Ibídem, p. 46. Ver Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Vol. I, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 173. Señala allí Foucault lo siguiente: «Habría que hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa a ellas sin cesar».

³³ Derrida, J., «L’animal que donc je suis (À suivre)»; Mallet, M. L. (Dir.), *L’animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 301.

concreto de la narración fantástica, del cuento. En efecto, «es en los cuentos donde podemos ver una ilustración extrema (en el registro de lo maravilloso, es cierto) de la imbricación de los animales en los destinos humanos, de esta idea de co-ligazón. Por otra parte, la metáfora que celebra la circulación antropozoológica de las almas nos remite a debates filosóficos antiguos muy importantes, que permiten pensar de otra forma a como lo hace la modernidad a propósito de los animales. Esta cuestión es claramente central en las prohibiciones de dar muerte a los animales defendidas por el pitagorismo y el orfismo, así como en la escatología platónica.

Filosóficamente, las metamorfosis constituyen una transgresión que hace la clasificación imposible entre lo humano y lo animal, la vida y la muerte, y contradice sobre todo el principio de individuación»³⁴.

A este respecto, piensa Burgat, resulta pertinente evocar el planteamiento de Deleuze que se plasma en su idea de la posibilidad de *convertirse en animal*. Con acierto ha dicho sobre ella el autor citado que nos predispone «a entrar en un mundo común a los humanos y a los animales, y a entender de otra manera estas confusiones antropozoológicas»³⁵. A través de este espacio común se pone en cuestión la existencia de una separación infranqueable entre lo humano y lo animal. Como hemos dicho, la expresión literaria de esa disolución de las fronteras la encontramos sobre todo en el cuento. Con facilidad se comprende, por las razones hasta aquí desgranadas, que no resulte accidental que esta forma de creación literaria y de relación con el lenguaje haya sido y siga siendo considerada como un género menor.

Por lo demás, anota este mismo ensayista que los dos elementos que tienen predominancia en el contenido de «los cuentos maravillosos son el *qui pro quo*, de una parte (...), y el hecho de que toda relación esté mediatizada, por otra parte: el héroe no consigue cumplir la tarea que le permite obtener el objeto deseado (el príncipe o la princesa) si no es gracias a la intervención de un tercero (un animal la mayor parte de las veces). Este tercero desempeña el papel principal, aún estando en segundo plano. Pertenece a un orden de realidad diferente al de los humanos, aunque intervenga a su favor en el mundo, con una perfección que le es propia y a través de una infalible presciencia»³⁶. En base a ello, el cuento expresa, de una manera peculiar, el lenguaje de la reconciliación y el lenguaje del perdón. Perdón difícil de demandar y acordar, cuando hablamos de la relación del hombre con el animal. Esta forma de literatura ilustra con suma claridad, a mi entender, la presen-

³⁴ Burgat, F., «Les animaux et le conte»; Lechavier, B. - Poulouing, G. - Sybertz, H. (Dir.), *Les contes et la psychanalyse*, Paris, In Press Éditions, 2001, pp. 57 y ss. Hay que hacer notar que Derrida parte de un análisis de la fábula de La Fontaine, «El lobo y el cordero» en su seminario, «La bête et le souverain». Ver, Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain*, vol. 1 (2001-02), Paris, Galilée, 2008.

³⁵ *Ibidem*, p. 60.

³⁶ *Ibidem*, p. 65.

cia de dificultades insalvables en el ámbito de la realidad establecida, que se sortean en ese mundo de la fantasía en el que los animales están provistos de racionalidad y de lenguaje, en el que pueden por ellos mismos expresar sus *razones*. Sin embargo, en un mundo no horadado aún de forma suficiente por la fantasía, tres cuestiones se presentan aún marcadas por la imposibilidad de encontrarles una adecuada respuesta: ¿Podemos pedir perdón a los animales? ¿Es posible perdonar a quien no puede expresar verbalmente su demanda de perdón? ¿Puede perdonar quien no puede transmitir con palabras su avenirse a conceder el perdón? Derrida se plantea este tipo de problemas, poniendo en evidencia toda la complejidad que esconden cuando, a través de ellos, indagamos sobre el lugar y condición del animal. «¿El perdón —se pregunta a su vez— es propio del hombre o propio de Dios? Esta cuestión parece excluir al animal, a lo que se denomina con este confuso término general de ‘animal’ o incluso a la animalidad de la bestia o del hombre. Pero sabemos que sería muy imprudente negar a toda animalidad el acceso a formas de sociabilidad en las que están implicadas de manera muy diferenciada la culpabilidad y, como consecuencia, los procedimientos de reparación, virtualmente de gracia pedida o concedida»³⁷.

Por su parte, él considera que existe un inmenso territorio común entre el hombre y el animal. En ese territorio encontramos la falta, el arrepentimiento, la demanda de perdón, la vergüenza, la guerra y la paz, etc. En suma, una gran cantidad de procesos de los que enajenamos al animal de forma cotidiana. Enfrentándose a los resultados de esa actividad excluyente, concluye señalando que «ciertos animales hacen la guerra y hacen la paz. No todos, no siempre, pero tampoco los hombres lo hacen. Entonces, sin mezclarlo todo y sin borrar toda suerte de rupturas que sobrevienen con la articulación de un lenguaje verbal, no podemos negar esta posibilidad, quizá esta necesidad de perdón extra-verbal, por así decir, *an-humano*»³⁸. Esforcémonos en merecer ese perdón, que no puede ser dicho en el lenguaje, pero que es imprescindible para construir un futuro común de animales y humanos.

³⁷ Derrida, J., «Pardoner: l'impardonable et l'imprescriptible». Séminaire à Cracovia, décembre 1997. Archivo Derrida. IMEC-ARCHIVES. DRR 166 – 170.

³⁸ *Ibidem*.