

LOS MÁS EXTRAÑOS DE LOS EXTRANJEROS: LOS ANIMALES

Mónica B. Cragolini¹

Resumen

En este artículo se plantea que el animal es “más otro que cualquier otro”. En ese sentido, mientras que la ética sigue pensando en términos del “semejante”, se torna necesario un pensamiento en torno al otro “no semejante”. El animal es entonces el extranjero más extraño que cualquier otro extranjero. Si la justicia es la obligación hacia el más diferente, el totalmente otro, el no-semejante, el monstruosamente otro, es entonces la obligación hacia el animal. En tal sentido, este artículo pretende analizar ese modo de ser del animal desde la idea de cripta, y se plantea la pregunta en torno al sacrificio “innecesario”.

Palabras clave: sacrificio - cripta - animalidad

Abstract

This article argues that the animal is “more other than any other”. In that sense, while ethics is still thinking in terms of “similar or fellow”, it becomes necessary thinking about the other as “non-fellow”. The animal is then most stranger than any other foreigner. If justice is the obligation to

¹ Mónica B. Cragolini: Doctora en Filosofía, Directora del Departamento de Filosofía; Directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Profesora de *Metafísica* y de *Problemas especiales de Metafísica*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. mcragnolini@gmail.com

the most dissimilar, the entirely other, the non-fellow, the monstrously other, then is the obligation to the animal.

In this sense, this paper intends to analyze the way of being of the animal from the idea of crypt, and raises the question about the “unnecessary” sacrifice

Key words: sacrifice - crypt - animality

Muchas veces, cuando se aborda la problemática de la extranjería (que somos), se piensa esta extranjería en una doble condición de apertura y de cierre. Por un lado, se intenta “abrir” la subjetividad cerrada –excluyente de la diferencia– al otro, admitiendo que la mismidad de la subjetividad puede ser una muralla inmunitaria frente a la otredad. Se “abre” la mismidad, entonces, mostrando que el otro “ya” estaba allí, o que no se puede pensar a esa subjetividad de manera constitutiva sin el otro: el otro del diálogo, de la intersubjetividad, de la contaminación. Pero a veces, en ese intento de apertura a ese extranjero que es el otro, se cierran las fronteras a ese otro que es más otro que todo otro, que es más extranjero que todo extranjero: el animal (que es y que somos).

Las murallas inmunitarias frente al otro marcan las líneas de una política de lo viviente que, pareciendo proteger la vida, al distinguir entre vidas más dignas de vivirse que otras, termina por condenar a muerte “naturalizada” a muchos “otros” vivientes. La lógica del sacrificio signa nuestra relación con los animales y también con otros hombres a quienes reducimos a modos de lo animal para asumir “sin culpas” la “necesidad” de su desaparición.

Intentaré en estas páginas caracterizar esa extrañeza que es el animal y los modos en que las políticas que quieren eliminar dicha extrañeza operan. Hay un lugar en toda ética para la matanza que no se considera criminal, como señala Derrida, y en ese ámbito es que se justifica y naturaliza la muerte del animal. Al mismo tiempo, hay una consideración “animal” de hombres cuya muerte también se justifica con demasiada naturalidad. La distinción que se establece –desde una concepción “humanista”– entre el hombre y los animales, da lugar a políticas de la naturalización del crimen de lo viviente (humano, animal). Plantearé, a

partir de estas consideraciones, la idea de hospitalidad (con el) animal resignificando la noción de cripta.

Ese animal extraño: el judío²

Hay una figura que se ha transformado en ícono de la exclusión hacia el diferente: esa figura es la del judío. En *Glas*, Derrida señala que el judío es una figura ejemplar de “cripta” excluida en el interior de la cultura occidental,³ pero en conversación con Elisabeth Weber admite que hay otras figuras en esta condición críptica: la mujer, el inmigrante, el no europeo.⁴ Y, podríamos agregar, la figura del animal.

El judío es la figura por excelencia de lo extranjero por su condición desapropiada (la forjación de su identidad desde el exilio, la falta de “patria”, la “residencia provisional” en su propio país, como indica Rosenzweig).⁵ Es por todas estas condiciones, sumadas a la historia de exclusión, que “ser judío” es “ser el otro”, en esa exigencia de afirmación de la verdad nómada, como indica Blanchot.⁶ Por ello el antisemitismo patentiza, más allá de la explícita referencia histórica, “la necesidad de matar al otro”.⁷

Esa figura del judío convoca, casi de manera inexorable, la figura de ese otro que es el animal. Las lenguas reservan diversas invectivas vinculadas con lo animal para el otro considerado enemigo, adversario, extranjero, o simplemente, “otro” diferente.⁸ La expresión “perro judío”,

² En mi artículo “Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo”, en Percia, M., Kaminsky, G., et al., *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, La Cebra, Buenos Aires, 2010, pp. 99-120, remito a la expresión “perro judío”, para indicar los vínculos entre los modos en que diversos intérpretes de la obra kafkiana han analizado la figura de los animales que aparecen en sus relatos, estableciendo nexos con su condición judía.

³ Derrida, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974, pp. 59-61.

⁴ Derrida, J., “Un témoignage donné...”, en Vidal-Naquet, P., Derrida, J., Thalmann, R., et al., *Questions au judaïsme, Entretiens avec E. Weber*, Desclée de Brouwer, 1996, p. 87.

⁵ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, trad. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 356 ss.

⁶ Blanchot, M., “Lo indestructible”, en *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Monte Avila, Caracas, p. 214.

⁷ Blanchot, M., *op. cit.*

⁸ Sólo para indicar algunos ejemplos en Argentina: la expresión “cabecita negra” (que remite a un ave cantora) se hizo popular en la década del 40 para referirse a los obreros peronistas. El peronismo fue

que forma parte de un juego infantil muy popular en países de lengua española,⁹ aparece constantemente en la literatura posterior a la expulsión de los judíos de tierras de España. Pero también en Shakespeare, en *El mercader de Venecia*, Shylock es denominado “cur” o “dog” (perro), así como “*the dog Jew*” (el perro judío) o “*currish Jew*” (judío perruno).¹⁰ En las tres religiones “del Libro”, y a lo largo de sus devenires históricos, judíos, cristianos y musulmanes se refirieron los unos a los otros con la invectiva “perro”, sin embargo, el judío quedó más marcado con dicha expresión.

En *Los baños de Argel*,¹¹ de Miguel de Cervantes Saavedra, en un diálogo entre el sacristán y el judío, cuando el primero le exige al segundo que lleve, en día sábado, un barril a su amo, y el judío se niega, el sacristán lo increpa como “perro judío”, y ante su redoblada negativa a cargar el barril le contesta “Vive Dios, perro, que os arranque el hígado”.¹² En *Morsamor*, de Juan Valera,¹³ se describe una escena en la que una turba (en Lisboa) grita a un anciano “perro judío” y “marrano”. Ese anciano, en diálogo con el rey, se presenta como Judas Abravanel, más conocido como León Hebreo,¹⁴ el autor de los *Diálogos de amor*. Como señala Francisco Rodríguez Marín¹⁵, “perro moro” y “perro judío” son dicterios populares

interpretado en términos animales (el “aluvión zoológico” que asciende al poder), pero a su vez se interpretó a sus adversarios en esos mismos términos (“gorilas”). Otras expresiones como “viajamos como vacas al matadero” (de uso frecuente para referirse a los modos de traslado en el transporte público, sobre todo el tren), “es un pobre gato” (alguien pobre), “es un pajarón” (en referencia a alguien poco inteligente), “es un carnero” (quien no adhiere a una huelga), “es una chanchada” (una canallada), *inter alia*, patentizan esa posibilidad de injuriar al otro desde atributos animales.

⁹ La canción de esta ronda infantil señala: “¿Cuántos panes hay en el horno?/veintiún quemáos! ¿Quién los quemó? El perro judío/Arráncate perro que allá voy yo, leso te pasa por atrevi’o, perro judío”.

¹⁰ Véase Shakespeare, W., *The Merchant of Venice*, en Craig, W. J., (ed.), *The complete Works of Shakespeare*, Oxford University Press, London, 1930, pp. 220-248, véase esp. Act I, Sc III, p. 224, cuando Sylock narra que Antonio lo ha maltratado llamándolo “perro asesino” (en rigor, “perro cortacuellos”: “cut throat dog” -112-) y también señala que lo ha escupido y echado de su puerta como a un “perro extraño” (stranger dog) y simplemente “perro” (dog- 129).

¹¹ De Cervantes Saavedra, M., *Los baños de Argel. El rufián dichoso*, ed. de F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas, Alianza, Madrid, 1998.

¹² Véase Hasson, O., “Los baños de Argel: un análisis del tratamiento cervantino de lo hebreo y lo judío desde el punto de vista kleiniano”, pp 473-502 en Fine, R. y López Navia, S., (ed.), *Cervantes y las religiones*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid-Frankfurt, 2008.

¹³ Valera, J., *Morsamor*, Linkgua ediciones, Barcelona, 2007.

¹⁴ Valera, J., *Morsamor*, ed. cit., p. 64.

¹⁵ *Cantos populares españoles*, Ediciones Espuela del Plata, España, 2006, p. 725. En p. 407 se indica este verso, que da cuenta de ese odio: “San Francisco es más que Dios/En cuanto a las llagas digo/ que al santo se las dio Dios/ y a Dios un perro judío”.

que aparecen constantemente en el cancionero español, productos del “caudal de odio” de los siglos negros.

En este sentido, también resulta significativo que cuando se ha interpretado el lugar del animal en un escritor judío como Kafka, se han vinculado esas presencias animales en su obra con modos de referencia a su condición étnica.¹⁶ Si se ha identificado al judío (como figura paradigmática por excelencia de la historia de la exclusión) con el animal, cabe preguntarse, entonces, por la identificación inversa, la que asocia al animal con el judío, a partir de los modos en que el humano trata al animal.

La eterna Treblinka¹⁷

Fue Isaac Berlin quien con su expresión “Para los animales, Treblinka dura eternamente”, hizo evidente una asociación entre los sufrimientos del animal y el sacrificio humano que no siempre es bien recibida por los “humanistas”. Se suele señalar (y se acepta sin demasiada discusión) que el tratamiento que recibieron los seis millones de judíos asesinados bajo el Tercer Reich fue un “tratamiento de animales”, sin embargo, no se acepta con la misma facilidad que los animales son tratados –día a día, hora a hora, minuto a minuto- como lo fueron las víctimas del Holocausto.

En la novela de Coetzee, *Elizabeth Costello*, la protagonista remite a esa cercanía en una de sus conferencias:

“Fueron como ovejas al matadero”. “Murieron como animales”. “Los mataron los carniceros nazis”. La denuncia de los campos de concentración está tan impregnada del lenguaje del matadero y los corrales, que apenas me hace falta preparar el terreno para la comparación que

¹⁶ Desarrollo este tema en mi artículo “Animales kafkianos. El murmullo de lo anónimo”, en Percia, M., Kaminsky, G., et al., *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, ya citado.

¹⁷ El título de este párrafo remite al libro de Patterson, Ch., *An eternal Treblinka, Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York, 2002, quien retoma en su título la expresión de Isaac Singer.

estoy a punto de llevar a cabo. El crimen del Tercer Reich, dice la voz de la acusación, fue tratar a la gente como si fueran animales.¹⁸

Quienes vivían cerca de ese campo de exterminio que fue Treblinka, o de cualquier otro campo, señala Costello, perdieron algo de su “humanidad” para nosotros, ya que dijeron no saber lo que pasaba en el campo, o bien que, si lo sospechaban, no podían asegurarlo o bien que, aun cuando lo supieran, por su propio bien, no podían permitirse ese saber. Esa apelación a la ignorancia que soslaya que el otro (el judío) está siendo tratado como un animal, se extiende al animal que es objeto de experimentación o crianza para su usufructo, en una industria que Costello considera casi más cruel que el operar del Tercer Reich, ya que se “autorregenera”, trayendo al mundo seres vivos (conejos, vacas, aves) solo para matarlos. Y si se objetara que los temas son incomparables, ya que Treblinka fue una empresa metafísica para producir muerte, mientras que la industria de la carne sirve a la vida, la cuestión que está siempre en juego es una cuestión humana: solo se tiene en cuenta, en ese argumento, una vida que se considera “más digna”, la vida del hombre (y sus necesidades).

¿Por qué desagradan tanto los nexos que se plantean entre los sufrimientos de los judíos en el Tercer Reich y el sufrimiento de los animales que son industrializados para ser consumidos? Como señala Karen Davis,¹⁹ el establecimiento de este vínculo contradice miles de años de enseñanza acerca de la superioridad de los humanos: mientras que el Holocausto ha devenido un icono histórico de lo que “no debe hacerse”, el sufrimiento y sacrificio animal se han naturalizado. En 2003, Matt Prescott generó una gran polémica con la exposición que llevó el “Holocausto al plato” de comida.²⁰ Se consideró que se “banalizaba” lo acontecido comparando el sufrimiento de humanos con el sufrimiento

¹⁸ Coetzee, J. M., *Elizabeth Costello*, trad. J. Calvo, Mondadori, Barcelona, 2004, p. 51.

¹⁹ K. Davis, “A Tale of Two Holocaust”, en *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, Vol. II, Issue 2, 2004, pp. 1-20, especialmente p. 2. El artículo de K. Davis reivindica la comparación entre los “dos holocaustos”, como un modo de acceso a un mayor conocimiento de los elementos destructivos en la naturaleza humana.

²⁰ Me refiero a la exposición “Holocaust on your plate”, realizada por PETA, en julio de 2003, en la que se exhibieron, yuxtaponiéndolas, imágenes de animales criados para la alimentación y de víctimas de los campos de exterminio del Tercer Reich.

animal. Los argumentos que se esgrimieron en ese momento para rechazar la comparación entre la matanza de humanos y de animales rondaban en torno a la idea de que los judíos fueron masacrados por razones ideológicas (eran “odiados”), mientras que los hombres no matan a los animales por cuestiones de ese tipo.²¹ En la novela de Coetzee, es el poeta Abraham Stern el que se opone a la comparación realizada por Costello, señalando que la inversión del argumento (considerar que el hecho de que a los judíos se los tratara como ganado permite afirmar que al ganado se lo trata como a judíos) es “un insulto al recuerdo de los muertos”.²² De alguna manera, la novela de Coetzee también remite al repudio que provocan este tipo de argumentos: Elizabeth es acusada de antisemita, ya que no se soporta que le dé “la misma importancia moral” a los animales que a los judíos asesinados en los campos de exterminio.

La pregunta que hay que hacerse, entonces, es por qué se considera “natural” que los hombres maten a los animales (la consabida respuesta de las “necesidades de alimentación”), y, además, por qué los someten “naturalmente” a condiciones de sufrimiento constante “antes” de matarlos.²³ Estamos en un momento político-social en el que se patentiza la deconstrucción de categorías “naturalizadas” con respecto a los sexos, los géneros, la organización de la vida familiar, y tantas otras. La administración biopolítica de la existencia nos coloca de frente a una organización de la vida de las poblaciones humanas y animales que significa, entre otros aspectos, la consideración de esas vidas como “capital”.²⁴ Tal vez, las conquistas del derecho reciente que permiten reconocer y respetar las diferencias, abran el camino para la pregunta en torno a las “políticas de la animalidad”²⁵, es decir, en torno al planteamiento acerca de si hombres y animales son “capital”

²¹ La campaña generó una gran polémica y fue prohibida en Alemania.

²² Coetzee, J. M., *Elizabeth Costello*, trad. cit., p.75.

²³ Sobre estas condiciones hay mucho material escrito, véase, *inter alia*, P. Singer, *Animal Liberation, A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York, New York Review/Random House, New York, 1975; y el ya citado libro de Patterson, Ch., *An eternal Treblinka, Our Treatment of Animals and the Holocaust*.

²⁴ Para el análisis del animal como “capital”, véase Shukin, N., *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis -London, 2009 .

²⁵ Remito para este tema Cragnolini, M. B., “Políticas de la animalidad”, en *Pensamiento de los confines*, número 27, verano-otoño 2011, Guadalquivir, Buenos Aires, pp. 109-116.

(y por lo tanto, mero recurso fungible), o si no deben ser considerados, en tanto otros, con otra dignidad. Hay muchos humanos que siguen siendo reducidos a una condición animal (es decir, al modo de vida que al animal humano depara para los animales no humanos), y la trata de personas (tan, pero tan cercana al “tratamiento” que reciben los animales considerados “capital”) es una clara muestra de ello. Por eso, se torna necesario un replanteamiento de los conceptos que signan ese “tratamiento” en términos sacrificiales, lo que siempre comporta sufrimiento innecesario.

El sufrimiento innecesario

Ahora bien: ¿se puede distinguir entre sufrimiento necesario e innecesario? Lévinas señala que el sufrimiento es “un puro padecer”²⁶, y que en su aspecto fenoménico el sufrimiento es “para nada”. Emerge en esta cuestión el “no” del mal, que “es negativo hasta el sinsentido”, pasividad, impotencia inasumible que, sin embargo, en su absurdo, es demanda ética: ese otro que sufre se expone ante mí, y lo hace con un ruego, un grito, una petición o una mirada que exigen mi auxilio, mi cura, mi sanación. Preguntándose por la radicalidad del mal expresada en Auschwitz, Lévinas señala que “La justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad”.²⁷ Por ello, plantea la necesidad de contemplar el sufrimiento en una perspectiva “interhumana”: el dolor tiene sentido en mí (es “útil” que sufra por el sufrimiento del otro, pero el sufrimiento del otro es inútil), en la medida en que supone mi responsabilidad ante el otro (responsabilidad sin simetría, sin reciprocidad y sin reconocimiento).

La cuestión del sufrimiento no solamente debe ser planteada en relación al otro hombre, sino también en relación a ese otro que es más otro que cualquier hombre (porque no es ni semejante ni prójimo): el

²⁶ Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 116.

²⁷ Lévinas, E., *op. cit.*, p. 123.

animal. Derrida se pregunta si una ética que solamente plantea deberes ante el otro hombre no duerme un sueño dogmático y narcisista.²⁸ Y es, en parte, la crítica que dirige a Lévinas, que pensó de manera tan profunda la problemática del otro y, sin embargo, no tuvo en cuenta la cuestión del otro animal. En este sentido, a pesar que de Lévinas plantea la no reciprocidad, la simetría y el no reconocimiento como parte de esa “perspectiva interhumana” para considerar el sufrimiento, el “sufrir por el otro” parece dirigido solo al otro humano.

En la sesión novena del Seminario *La bestia y el soberano*, el merodeo en torno al poema de Lawrence, “Snake”, permite pensar una cercanía entre el animal y el extranjero, que hace del animal un otro “más otro que cualquier radicalmente otro”. Derrida recuerda que ante la pregunta de si el animal tiene rostro, Lévinas había devuelto la pregunta, cuestionando si “la serpiente tiene rostro”, y por ello la referencia a este poema, en el que una serpiente está en un abrevadero “antes” que el narrador de la escena. La serpiente es “el primer llegado”,²⁹ lo que habilita a Derrida a referirse a la importancia del “después de usted” en la ética levinasiana: el otro que está antes de todo “yo”.

Y el narrador del poema señala que su educación “le manda” matarla, porque están en Sicilia, y ella es una serpiente dorada, y se sabe que esas serpientes son venenosas. Y entonces se plantea aquí de lleno la cuestión de la hospitalidad con el extranjero “peligroso”, con el enemigo, con el *hostis* presente en todo *hospes*. Sin embargo, dice el poema de Lawrence, “Qué feliz me hacía que hubiese venido así como un huésped apacible, a beber a mi abrevadero”.³⁰ El narrador se siente feliz porque la serpiente está allí, antes que él, tomando agua, y entonces señala: “Es verdad, tenía miedo, tenía mucho miedo, / Pero todavía me sentía más honrado / De que hubiese solicitado mi hospitalidad”. Sin embargo, las voces de su educación que le mandan matar al animal son más fuertes, y le arroja un leño, sin llegar a advertir si ha matado o no a la serpiente.

²⁸ Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris, 2008, pp. 154-155, se cita por Derrida, J., *Seminario La bestia y el soberano, Vol I*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 139.

²⁹ Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, ed. cit., p. 319, trad. cit., p. 282.

³⁰ Derrida, J., *op. cit.*, p. 322, trad. cit., p. 285.

La escena de la serpiente transcurre junto al agua, el agua de tantas otras escenas hospitalarias (en la escritura de diferentes libros sagrados, en la literatura: tantos extranjeros, peregrinos, exiliados, que solicitan agua). En la escena, como indica Derrida³¹, todo transcurre en ese clima de la *Unheimlichkeit* del no estar en casa, de buscar hospitalidad, de solicitar con qué calmar la sed. La escena que se repite día a día con tantos refugiados, exiliados, migrantes, aquí magnifica el carácter de otredad y de *Unheimlichkeit* en la medida en que ese otro, que “solicita” hospitalidad con su sola irrupción en el abrevadero, es un animal. Y un animal que habitualmente se considera “enemigo” del hombre, no domesticable, no disponible para la asimilación a los modos humanos de vida. ¿Qué otro más “otro” que el animal?

Un otro, una serpiente que solicita (sin pedirlo, por el mero hecho de estar allí) hospitalidad. Sabemos que para Lévinas la ética es “interhumana”, ya que el animal no tiene rostro, y es justamente en torno a una serpiente (“¿tiene la serpiente rostro?”) que reafirma ese carácter “humano” de la ética.

Y si el sufrimiento del otro es innecesario, la serpiente del poema de Lawrence ratifica que el sufrimiento del animal no solo está naturalizado, sino también “indicado” al hombre. Porque en la “educación” del humano, el tránsito a la “humanidad” supone la reducción de la animalidad en uno mismo en aras de la “espiritualización” que hace brillar las “virtudes humanas”. Si el “animal en el hombre” es sometido y reducido: ¿por qué no iba a serlo el “animal fuera del hombre”, el otro animal? Sin embargo, la serpiente agudiza aún más el carácter de otredad del animal, en su “no disponibilidad” para el dominio y la “domesticación” (familiarización por la mismidad) humana.

³¹ Derrida, J., *op. cit.*, p. 328, trad. cit., p. 291.

Hospitalidad con ese extranjero que es el animal: la cripta de la exclusión

Tal vez, el sentido de la hospitalidad se hace más patente desde esa condición de extranjería y extrañeza que el animal es, extrañeza que no puede ser reducida a ninguna “semejanza”. La hospitalidad, como ya lo indicaba Nietzsche, supone siempre la extrañeza,³² aquello que está presente en los términos *hostis-hospes* que la caracterizan en las lenguas indoeuropeas. La distancia que marca la extrañeza del otro impide que la hospitalidad se transforme en la “familiaridad” que reduce al otro a la seguridad que da la idea de “semejanza”. El “animal doméstico” se transforma en “propiedad” de la casa y de sus dueños, pero cabe hacerse la siguiente pregunta:

¿Hay una venida del animal? ¿La voz del amigo puede ser la de un animal? ¿Existe amistad posible hacia el animal, entre animales?³³

Si hay “venida” del animal, el animal es el arribante, el otro, el que no puede ser calculado ni previsto, el que rompe la seguridad de la previsión familiar que lo quiere “domesticar”. Al principio recordaba la idea de cripta excluida en el interior de la cultura occidental que Derrida menciona para pensar al otro. ¿Qué supone la idea de cripta? “Cripta”³⁴ es un concepto de Nicolas Abraham y Marie Torok, que remite a la hipótesis de un inconsciente artificial en un yo exfoliado.³⁵ En “Fors”³⁶ Derrida caracteriza a la cripta como un lugar particular,

³² Véase Nietzsche, F., *Morgenröte*, § 319, en *KSA* 3, p. 226 (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher TaschenbuchVerlag-de Gruyter, Berlin, 1980): *La hospitalidad*.-El sentido de la costumbre de la hospitalidad es el de paralizar la hostilidad de lo extraño. Desde el momento en que lo extraño deja de sentirse como un enemigo, disminuye la hospitalidad; ésta florece mientras florece su malvado presupuesto”. Desarrollo estas ideas en “Nietzsche hospitalario y comunitario, una extraña apuesta”, en Cragnolini, M. B., (comp.) *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2005, pp. 11-27.

³³ Derrida, J., *Points de suspension. Entretien*, Galilée, París, 1992, p. 292.

³⁴ Para los vínculos entre las nociones de “cripta”, “secreto” y “literatura” en Derrida, véase Hillis Miller, J., *Topographies*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995, pp. 304 ss.

³⁵ Derrida, J., “Moi- la psychanalyse” en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París, 1987, pp. 157-158.

³⁶ Derrida, J., “Fors”, en Abraham, N.-Torok, M., *Cryptonomie. Le verbier de l'homme aux loups*, Aubier-Flammarion, París, 1976, pp. 9-73.

un fuerte circunscripto, un “foro” en el yo, una inclusión parasitaria.³⁷ La incorporación críptica indica un efecto de duelo imposible, ya que, “resistiendo a la introyección, impide la asimilación amante y apropiante del otro, mantiene en apariencia al otro en tanto otro (extranjero)”.³⁸ Es por eso que la cripta se vincula con el secreto, pero no con el secreto a desvelar, sino con el secreto que “no es secreto” (y que, por lo tanto, no puede ser sometido a procesos de descubrimiento y de apropiación).

La idea de cripta supone, entonces, una relación “melancólica” con el otro³⁹, en la medida en que, como señala Derrida en *Béliers*, portamos al otro (muerto) en nosotros como se porta la melancolía o el duelo imposible.⁴⁰ En este sentido, la melancolía, desde esta inspiración derridiana, supone un respetar al otro en tanto radicalmente otro, ya que “suspende” la posibilidad de “reciclar” la energía libidinal ante la pérdida del otro. Así como el amigo muerto no puede ser homologado en el recuerdo (esto supondría asimilarlo o interiorizarlo en mecanismos que lo anulan en tanto otro), tampoco es “introyectado”. Permanece (no permaneciendo, es decir, en esa inclusión exclusiva) en el modo de la cripta, secreto no develable ni traducible, duelo imposible.

El animal es lo excluido en la cultura humanista, pero debe permanecer, al mismo tiempo, incluido en esa cultura, porque es la diferencia con el animal la que funda la misma. La “humanidad” cree inmunizarse contra el “contagio” animal espiritualizándose y, al mismo tiempo, “sacrificando” aquello que resiste a la espiritualización, la animalidad. Es por ello que el sacrificio animal está “naturalizado” en la gran aventura humanista de conquista del mundo y formación de la cultura, sacrificio que implica también al otro hombre al que se considera “animal” para los efectos sacrificiales. Por ello, considerar al

³⁷ Es necesario tener en cuenta aquí la distinción entre introyección (que supone identificación) e incorporación. La cripta se vincula con el proceso de incorporación, que es fantasmático y imaginal. Si la introyección permite el duelo (posible), desprendiendo la energía libidinal del objeto perdido, la incorporación se vincula con el duelo imposible, con ese “portar al muerto vivo” en mí.

³⁸ Derrida, J., “Fors”, en Abraham, N.-Torok, M., *op.cit.*, p. 16.

³⁹ Remito, para este tema a Cragnolini, M. B., “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, en *Estudios Nietzsche*, 1 (2001), Universidad de Málaga, España, pp. 61-76.

⁴⁰ Derrida, J., *Béliers, Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Éditions Galilée, Paris, 2003.

animal como “cripta” de la cultura occidental deja libre un ámbito de restancia y resistencia a la sacrificialidad, una “resistencia”⁴¹ del modo de ser del viviente animal que resiste al sacrificio.

Deconstruir la naturalidad del sacrificio

La pregunta en torno a si es posible “sacrificar el sacrificio” no tiene una respuesta simple. En primer lugar, si ser sujeto implica “sacrificar” (en la medida de la calculabilidad del sujeto),⁴² “intentar sacrificar” el sacrificio supone un “acto de calculabilidad” sacrificial; una cuestión circular y paradójica, cuando menos. Es cierto, además, que para hacer esto (“sacrificar el sacrificio”) deberíamos plantearlo como perspectiva ética en el ámbito del derecho, que es un ámbito “sacrificial” en la medida en que la universalidad de la ley implica “sacrificar” al otro en tanto otro, en tanto radicalmente otro, para pensarlo en el modo de la universalidad. Sin embargo (y también, paradójicamente) no sería posible plantear nada en torno a la posibilidad de sacrificar el sacrificio si no comenzáramos por plantear la cuestión en el ámbito del derecho. En el caso de ese extranjero, más extranjero que todos los extranjeros que es el animal, unas leyes de hospitalidad condicionada se tornan necesarias, para poder pensar en la promesa de una política por-venir no sacrificial hacia el viviente animal.

En este sentido, creo que un primer punto atañe a la “desnaturalización” del sacrificio animal. Esta desnaturalización supone también la del sacrificio humano, porque la desnaturalización se inicia desde la deconstrucción del *autós* mayestático y soberano del sujeto, que desea imponerse sobre todo lo demás en un avance “devorador” de todo lo otro. Refiriéndose al “sacrificio” que Abraham está dispuesto a llevar a cabo, elevando el cuchillo sobre su hijo Isaac, Derrida señala que la

⁴¹ “Resistencia” es el término que utiliza Derrida para referirse a las resistencias “que restan”, y por tanto no pueden ser “desanudadas” ni levantadas, véase Derrida, J., *Résistances - de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996.

⁴² Para este tema, es inevitable la lectura de Derrida, J.-Nancy, J.-L., “Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”, en *Cahiers Confrontation*, Numéro 20, Hiver 1989, Aubier, Paris, pp. 91-114.

misma sociedad “civilizada” que se horroriza ante esa escena bíblica es la que no solo permite, sino que también organiza, el sacrificio diario de millones de niños a los que “deja morir” de hambre o por enfermedades.⁴³ Es que la estructura del mundo del mercado exige sacrificar al otro, para no sacrificarse uno mismo. Por ello, la deconstrucción de la soberanía mayestática del sujeto es necesaria para advertir de qué manera se impone el *autós* de la subjetividad sobre el otro, y sobre todo, sobre ese otro que es el viviente animal, porque la violencia sobre el existente humano también se justifica en términos de su “condición animal”.

Más arriba me preguntaba por el sufrimiento innecesario. En la organización del “sacrificio animal” hay mucho de este sufrimiento (si partiéramos de la premisa de que “es necesario comer”, y por lo tanto, sacrificar al animal, premisa que no entraré a discutir en este punto).⁴⁴ Ese sacrificio innecesario se organiza en torno al “paladar” humano, que por degustar carnes más tiernas no se siente apabullado por reducir tanto la cronología de vida del otro animal, como la posibilidad de movimientos del mismo. Ese sacrificio innecesario se postula también en nombre de la “necesidad” de investigar el carácter alergénico de los productos cosméticos sobre el cuerpo sufriente de los animales. Ese sacrificio innecesario se produce día a día, en todo momento, en las condiciones de “vida” a que sometemos a los animales utilizables para usufructo, alimentación, experimentación o recreación humanas. Cabe entonces, en unas leyes condicionadas de hospitalidad (con el) animal, reafirmar la necesidad de limitar –y anular– ese sacrificio innecesario.

Cuando Derrida plantea la noción de la democracia por-venir, la misma supone un “vivir juntos”, que no implica el “estar juntos” de sujetos.⁴⁵ Este “vivir juntos” es la comunidad-que-somos, con todo otro radicalmente otro, con todo extraño extranjero, viviente

⁴³ Derrida, J., *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 84-85.

⁴⁴ Más allá de los múltiples argumentos para indicar que “no es necesario comer al animal”, quisiera en este punto destacar solamente el aspecto que hace a unas “leyes hospitalarias condicionadas” con el animal. La hospitalidad incondicional (que remite a todo otro, viviente animal, viviente humano, y se vincula con la justicia) “presiona” sobre el ámbito del derecho, posibilitando esas transformaciones.

⁴⁵ Véase Derrida, J., “Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”, en Borradori, G., *Philosophy in a Time of Terror, Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago University Press, Chicago, 2003.

humano y viviente animal. La deconstrucción de la lógica sacrificial, la desnaturalización del sacrificio del viviente (humano, animal), la desarticulación de la idea de capital (animal, humano),⁴⁶ forman parte, entonces, del tránsito hacia la democracia por-venir. Si para que haya por-venir es necesario un “*ne plus voir venir*”⁴⁷ en esa espera sin espera, sin horizonte de expectativa, esto “ya” está aconteciendo.⁴⁸

Es por ello que si la justicia es la obligación hacia el otro en tanto tal, hacia el extranjero en tanto extranjero, sin pedirle marcas ni señas de identidad, la justicia se vincula con la hospitalidad incondicional y el ámbito de la política imposible. Y, como indicaba al inicio: ¿quién (o mejor dicho, qué) más otro que el animal?⁴⁹ Entonces, en ese tránsito hacia la “imposible” justicia, el derecho (desde las leyes de una hospitalidad posible) nos coloca frente al deber de pensar modos de ser hospitalarios con esos extranjeros más extranjeros que todos los extranjeros: los animales.

⁴⁶ Como señala Derrida, J., en *El otro cabo*, trad. F. Duque, ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 64, no se trata ni del dogmatismo totalitario que destruye la democracia con el pretexto de poner fin al capital, ni del dogmatismo de la religión del capital, sino de retomar la tradición crítica (que también debe ser “criticada”) para poder discutir estas cuestiones. Creo que lo que hay que tener en cuenta en esta problemática es el ejercicio de violencia que supone considerar al otro como “capital”, atendiendo a que podemos pensar la violencia en ese sentido: no permitir que el otro sea otro.

⁴⁷ Derrida, J-Ferraris, M., *El gusto del secreto*, trad. L. Padilla López, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 146.

⁴⁸ No quiero parecer “demasiado” esperanzada al señalar esto, justamente desde una idea de espera sin espera, pero considero que las transformaciones que se están produciendo a nivel del derecho, significan la posibilidad de un tránsito hacia estas cuestiones que atañen a la disminución del sufrimiento animal.

⁴⁹ Derrida ha señalado que buena parte de su trabajo ha transitado por esa pregunta: la que indica el pasaje del quién al qué. Véase para este tema Cragolini, M.B., “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, en *Actas de las Jornadas de Ética 2011, Ética y autoridad*, UCES, Buenos Aires, 2011 (edición en CD-ROM).