

AMORES PERROS. FIGURACIONES ARTÍSTICAS
Y COMUNIDADES REALES ENTRE CANES Y HUMANOS

Amores perros. Artistics Figurations and Real
Communities between Dogs and Humans

Paula Fleisner
Universidad de Buenos Aires-CONICET
pfleisner@gmail.com

Resumen: Este artículo presenta una serie de consideraciones preliminares en torno a los perros y su relación con los animales humanos. En primer lugar, se analiza la figura del perro en dos famosos cuadros, con el objetivo de explorar su potencia simbólica más allá del mito del “mejor amigo del hombre”, cuyas características –el amor incondicional, la sumisión voluntaria y el servilismo– sirven para construir la disimetría y elevar la imagen propia de la humanidad. Y, en segundo lugar, se estudian las relaciones reales entre perros y humanos a partir de una idea del amor que no se reduzca al problema de la empatía entre “iguales” –problema que parecería implicar la necesidad de acceder, al menos imaginativamente, al “ser interior” de los animales que viven con nosotros.

Palabras clave: **perro / animal humano / dominación / amor**

Abstract: This paper presents some preliminary considerations about dogs and their relationship to human animals. First, the dog figure is examined in two famous paintings, in order to explore its symbolic power beyond the myth of “man’s best friend”, whose characteristics -unconditional love, voluntary submission and servility- are used to set up the asymmetry and heighten the humanity image. Secondly, the actual relationships between dogs and humans are studied based on an idea of ??love irreducible to the problem of empathy between “equals” –a problem that would seem to imply the need to access, at least imaginatively, to the “inner self “ of animals that live with us.

Keywords: **Dog / Human animal / Domination / Love**

Para Luna, que ni da la patita ni hace el muertito
y ha sabido conquistar el inciso g) de la enciclopedia china.
(Y para los otros animales que viven con nosotras)

Pese a todo, (re)pensar la comunidad: así podría describirse uno de los mayores desafíos que se ha propuesto la filosofía postnietzscheana a fines del siglo XX. Volver a pensar las características de una comunidad de singulares,

más allá de la “representación de los sujetos”, permitió elaborar una serie de conceptos que vislumbran nuevas formas para el “lazo social”: impropiedad (libre uso sin disponibilidad), sustituibilidad (irrepresentabilidad), pura exterioridad, ausencia de vínculo identitario o de pertenencia, etc. Aunque desde una perspectiva ontológica más amplia que la del humanismo metafísico, es cierto que esta discusión estuvo circunscripta mayormente al análisis de la vinculación entre seres humanos. Era, en efecto, la vida común entre humanos lo que se pensaba en ese nos-otros habitante de la comunidad inoperante, inconfesable o por venir de Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot y Giorgio Agamben¹.

No obstante, dentro de la misma tradición heredera de Nietzsche ha surgido la necesidad de revisar críticamente la caracterización de los animales llevada a cabo por la metafísica humanista occidental que ha permitido construir un concepto de “hombre” como ser racional y libre. Así, filósofos como Jacques Derrida o Gilles Deleuze² inauguraron en ese mismo momento líneas de investigación en torno a la cuestión de la animalidad que implican tanto una objeción a la producción de la esencia de lo “humano” a partir de su supuesta superioridad con respecto a lo “animal” cuanto una hipótesis continuista para pensar la relación entre los vivientes.

A partir de una consideración conjunta de ambas problemáticas se vuelve posible caracterizar, siempre de modo paradójico, las comunidades entre humanos y otros animales en términos de una no-relación entre seres que no tienen nada en común y que, sin embargo, experimentan en el vivir juntos una *zoemotividad* (impersonal, a-subjetiva, sensorial) que acaso sea la cifra perfecta de la celebración de la auto-iniciación de la vida, la fiesta de la absoluta y desesperada ausencia de un orden (*taxis*) esencial y secreto del viviente (*zoon*). Con esta doble referencia como marco, es posible avanzar, entonces, hacia un pensamiento del modo de ser y estar-juntos en el que se suspenda la barrera inmunitaria de la excepcionalidad humana y se piense el co-habitar de animales humanos y los animales así llamados “mascotas”, en una zona híbrida, de indistinción y mutua contaminación. Una comunidad de fantasía entre seres híbridos, artificiales y mediales, no reductibles ya

1. Cfr. J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. J. M. Garrido Wainer, Santiago, Universidad ARCIS, 2000 (es cierto que Nancy deja abierta la posibilidad de que la comunidad de singularidades no excluya a los animales, pero no se ocupa de ello, cfr. pp. 56-57 de la ed.cit.; M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena, 2002; G. Agamben, *La comunidad que viene*, Torino, Einaudi, 2001.

2. Cfr. por ejemplo, J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2008; G. Deleuze, F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, esp. “10. 1730. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”, trad. J. Vázquez, Pérez, Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 239-316.

a ninguna “naturaleza verdadera”: el “hombre”, que es sólo el umbral en el que se recortan y se mantienen unidos la posibilidad de los seres racionales y la realidad de las bestias irracionales; la “mascota”, que es el peligroso umbral de indistinción en el que el animal salvaje se encuentra con el hombre³. Ambos conviven en un hogar extraño que desbarata las certezas mismas sobre las que se construye el conocimiento y, por ello, no es bajo la forma más tradicional de una interrogación acerca de “la naturaleza de su relación y su significación” para los humanos que me aproximaré a la cuestión⁴. Pues, si como reza la sugerencia agambeniana, “el arte de vivir es la capacidad de mantenerse en armónica relación con aquello que se nos escapa”⁵, arriesgaré aquí una especie de cartografía provisoria de esa zona de no-conocimiento, de aquello que nos resulta a la vez más íntimo e inexplicable: el amor inter-especies.

De entre todos los aspectos que esta cuestión implica, me limitaré a presentar algunas consideraciones preliminares (necesariamente por siempre preliminares, pues al entrar a la estancia de este tema se hace visible de inmediato un frontispicio que, cual versión paródica del de la Academia platónica, nos dice con letras de neón en constante movimiento: “no entre aquí quien busque la captación de esencias”) en torno a los perros y su relación con los animales humanos. En primer lugar, analizaré la figura del perro en dos famosos cuadros, con el objetivo de explorar su potencia simbólica más allá del mito del “mejor amigo del hombre”, cuyas características –el amor incondicional, la sumisión voluntaria (“auto-domesticación”, le llaman los más canallas;

3. Sobre la idea de que el ser humano y el animal doméstico son figuras de fantasía, aunque desde otra perspectiva a la aquí propuesta, cfr. E. Fudge, *Pets*, trad. A. Bixio, Paidós, 2014, pp. 20-21. Fudge retoma la idea de C. Wolfe, quien sostiene que “el animal siempre ha estado especial, aterradoramente cerca, siempre echado esperando en el corazón mismo de las negaciones y las narrativas de autoconstrucción sancionadas por esa figura de fantasía llamada «el ser humano»” en *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago Illinois, University of Chicago Press, 2003, p. 6.

4. Cfr. E. Fudge, *Pets*, ed. cit., p. 16. Fudge sugiere que todo estudio sobre las mascotas está orientado por la pregunta acerca de la naturaleza de la relación con los hombres y su significación, aunque algunos abordan el asunto apelando a anécdotas personales y otros, entre los que ella se incluye, buscan hacerlo desde un punto de vista más teórico y general que permita revisar también la relación emocional con los animales de compañía. Si bien el libro de Fudge constituye una interesante ampliación de los “estudios perrológicos” que retomaré en diversos momentos de este escrito, buscaré aquí distanciarme tanto de su idea no revisada de conocimiento (que involucra siempre a un sujeto que busca asimilar, introyectar o fagocitar, un otro de sí en sí y que entiende la opacidad como fracaso) como de su modo de explicar la relación, que culmina en la postulación de una identidad imaginaria entre yoes que permitiría el acceso interpretativo por empatía al “ser interior” del perro.

5. G. Agamben, “L'ultimo capitolo della storia del mondo” en *Nudità*, Roma, Notetempo, 2009, p. 162.

“dominación”, los más radicales⁶) y el servilismo– sirven para construir la disimetría y elevar la imagen propia de la humanidad⁷. En segundo lugar, estudiaré las relaciones reales entre perros y humanos a partir de una idea del amor que no se reduzca al problema de la empatía entre “iguales” –problema que parecería implicar la necesidad de acceder, al menos imaginativamente, al “ser interior” de los animales que viven con nosotros⁸.

1. Figurabilidades

ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt
M. Heidegger

En su disquisición sobre de la inexistencia de los animales, al descubrir que su invento acerca de la pobreza de mundo (*Weltarmut*) característica de su mero vivir implicaría algún grado de sufrimiento y de dolor, Heidegger afirma que la biología nada puede saber al respecto: “[f]abular sobre este tipo de cosas es quizás una prerrogativa de los poetas”, sostiene⁹. Ciertamente la poesía, pero también todo arte en general, ha sabido hacer uso de la ambigüedad de esa facultad, la imaginación, capaz de construir realidades o fantasías y de decir, como las Musas, muchas mentiras con apariencia de verda-

6. Cfr. K. Z. Lorenz, *Évolution et modification du comportement: l'inné et l'acquis*, Paris, Payot, 1954; Y-F. Tuan, *Dominance and Affection: The making of Pets*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1984.

7. Un trabajo sobre el lugar simbólico habitual del perro en la tradición puede leerse en la “Introducción” de S. Zucchi, *Perros en el arte*, trad. P. Orts, 451 Editores, 2009, pp. 7-20. Sobre el “mito humanista” y su relación con la imagen del perro en la literatura, cfr. E. Fudge, *Pets*, ed. cit., Cap. 2: “Vivir con animales domésticos”, esp. pp. 39-49. Resultaría por demás interesante, aunque excede ampliamente los limitados objetivos de este artículo, comparar este lugar común de la cultura acerca de la docilidad perruna con otro modo de considerar a los perros que atraviesa la historia de la filosofía occidental a través del paradigma existencial de los cínicos: la sagacidad, la búsqueda incansable, la propensión a la inconformidad del pensamiento, la rebelión contra las convenciones, la provocación, la autarquía, etc. Esta perspectiva es analizada por G. Pulina en *Animali e filosofi*, Cap. I. “*Imago animalis*”, “Cinofilosofía”, Milano, Firenze, Giunti, 2008, pp. 25-28.

8. Permítaseme una confesión antes de continuar: mi interés por los perros se debe a la perra mestiza que vive en casa desde hace exactamente un año y que duerme ahora mismo a mis pies, acalorada por culpa del chalequito blanco que le obligaron a usar hasta que se cicatrice la herida a través de la cual le extirparon sus ovarios. Desde que está aquí me he visto obligada a repasar cada una de mis decisiones teóricas y prácticas acerca de lo que significa simplemente vivir, vivir con otros, amar a otros y tener la vida de otros en nuestras manos. Resulta indispensable en términos teóricos esta aclaración, pues, como bien señala Fudge, sabemos que una “filosofía que reflexiona con los gatos podría ser diferente de una que piense con los perros” (E. Fudge, *Pets*, ed. cit., p. 99).

9. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, § 63, p. 326.

des pero también verdades en forma de mito¹⁰. Anfibia, ni pasiva ni activa, auxiliar fundamental del conocimiento y protagonista del goce estético, la imaginación ha colaborado con el arte desde sus comienzos para acercarnos a las zonas de no-conocimiento en las que se producen encuentros inter-especies de lo más variados.

Sin embargo, quisiera alejarme de la prioridad otorgada al discurso figurativo poético o literario que fue cómplice de la transformación de los animales en figuras ideales de una subjetividad desestabilizada¹¹ y tomar en consideración dos obras pictóricas que, por su solo carácter de imágenes visibles alertan necesariamente sobre una extraña relación entre “lo que vemos y lo que nos mira”. Superando la oposición entre lo visible y lo legible, estas obras exponen, hacen vivir, una figurabilidad que no se agota en la figuración cerrada de un perro¹². Dos cuadros, de épocas, países y estilos diversos, elegidos, he de reconocerlo, sin ningún otro criterio que el de la inquietud que ambos siempre han despertado en mí¹³.

Entre las objeciones que Derrida presenta al discurso carno-falo-logo-céntrico en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, hay dos que servirán de guías para el relato de mi experiencia de visualización: el hecho de que los filósofos no han experimentado el verse visto por el animal, es decir, la denegación de la mirada del animal (el ser mirados por el animal que observan y del que hablan) y el problema de la supuesta incapacidad de respuesta que se le adjudica al animal desde Descartes a Lacan: los animales pueden reaccionar, emitir señales, en función de una programación biológica predeterminada, pero no son capaces de responder¹⁴.

10. Cfr. Hesíodo, *Teogonía* 28-29, en *Teogonía, Trabajos y días, Escudo*, trad. intro. y notas de A. Pérez Jiménez, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1995, p. 71.

11. Por ejemplo, los animales que han servido de metáforas de las heridas del sujeto moderno, cfr. al respecto A. M. Lippit, *Electric Animal, Toward a Rethoric of Wildlife*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2000, esp. “Introduction: Remembering Animals”, pp. 1-26. O, más específicamente en relación con el tema aquí propuesto, aquellas novelas sobre perros perdidos, muchas de las cuales analiza Fudge, que también resultan deudoras de la pregunta humanista por la situación del hombre en el mundo. Cfr. E. Fudge, *Pets*, ed. cit., Cap. 2 “Vivir con animales domésticos”, pp. 50-57.

12. Cfr. G. Didi-Huberman, *Lo que vemos, lo que nos mira*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 2006, p. 14. Sobre la idea de “figurabilidad”, cfr. p. 77.

13. Dice Didi-Huberman: “Dar a ver es siempre inquietar el ver, en su acto, en su sujeto”, en *Lo que vemos, lo que nos mira*, ed. cit., p. 47.

14. Cfr. J. Derrida, *El animal que luego...*, ed. cit., Caps. II y III, respectivamente (pp. 69-141).

El perro y el enano

Echado, en primer plano hacia la derecha por donde entra la luz, un gran perro de pelo brillante y orejas plegadas frunce el ceño y aprieta los párpados. No vemos sus ojos, que aún tiene cerrados. Su cabeza está levantada, no está dormido ni descansa plácidamente, pero tampoco parece asustado o en estado de alerta. La expresión de su rostro construida con detalle en un juego de luces y sombras es, sin embargo, un enigma. Un enano, cuyo cuerpo no alcanzamos a ver completamente, pisa su lomo con un pie finamente envuelto en un vistoso zapatito con moño. Su gesto nos ha sido negado (como tantas cosas en este cuadro, se me dirá) por un hábil pintor que, además de interrumpir por la mitad su menudo cuerpo, apenas ha esbozado su rostro con unas manchas borrosas que hacen las veces de ojos y boca. Sus manos, no obstante, están ligeramente alzadas, acompañando un movimiento ascendente, al igual que su cabello, largo e inclinado hacia adelante como el de alguien que toma envión: un medio enano está a punto de saltar encima del “espléndido ejemplar de mastín español”¹⁵. El pequeño paje patea/pisa al manso animal de grandes proporciones frente a la impávida mirada del rey reflejado en el espejo del fondo y a la indiferencia del resto de los personajes que componen la escena.

Foucault ha sabido explicar las implicancias del cuadro: un juego de miradas dentro y fuera de *Las meninas* abre una compleja red de visibilidades esquivas que vuelve inestable todo enunciado, incluso el más primario y tranquilizador otorgamiento de un nombre propio a cada animal humano allí representado (el propio Velázquez, la infanta Margarita, las dueñas, los enanos) que buscara fijar lo visible en dirección de una narratividad clausurante. Lo que se dice no agota lo que se ve, una incompatibilidad entre el lenguaje y lo visible se cierne sobre esa representación: como en toda representación en la que se manifiesta una esencia, una “invisibilidad profunda de lo que se ve es solidaria de la invisibilidad de quien ve”, dice Foucault¹⁶. Intercambio de miradas en torno a una relación de poder, apunta Deleuze¹⁷, la del pintor y el rey, pero también la del pintor que nos mira desde el cuadro y nosotros, los que lo miramos.

Sin embargo, la escena entre el enano y el perro parece como sustraída de ese umbral de visibilidades entre el pintor, su cuadro y nosotros, ligeramente corrida del juego de complejas miradas que muestran y esconden la escena. El enano, uno de los tres seres humanos que no mira hacia adelante,

15. S. Zuffi, *Perros en el arte*, ed. cit., p. 192.

16. Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. E. Frost, Barcelona, Siglo XXI, 1984, p. 24.

17. G. Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault*, trad. P. Ires y S. Puente, Buenos Aires, 2013, p. 97.

centra su mirada en el perro. El perro, por el contrario, niega su mirada al enano y a nosotros, al rey y al pintor fuera del cuadro artífice de la compleja declaración que es el cuadro. Él no ve pero la ceguera es nuestra, un resto invisible se pierde en esos ojos que no vemos: la jerarquía de los seres impuesta por el humanismo metafísico es a la vez representada (el enano violenta al perro y nadie se inmuta) y puesta en duda (esos ojos que no vemos abren un nuevo umbral, una ventana por la que acaso pueda filtrarse la luz de nuevas visibilidades). Lo que se escurre de las redes de poder de las miradas, lo que resiste, es la mirada del perro, negada. No creo que sea exceso de fidelidad, docilidad extrema, lo que mantiene al perro en esa posición¹⁸, él es en el cuadro el “presagio de la catástrofe irreversible del sujeto”¹⁹, el mensajero intempestivo de una comunidad en el padecer (pero también en el gozar). ¿Qué pasa cuando en vez de vernos vistos por un animal vemos cómo nos niega su mirada? Como un Bartleby canino que ya no necesitara fórmula alguna, el perro prefiere no mirarnos y desbarata con ese gesto toda la lógica del poder que funciona en el cuadro. Los ojos cerrados del perro violentado, retratando para siempre mis incapacidades, me interpelan como la mirada indiscreta de la gata al filósofo desnudo en el baño²⁰.

Adivinamos en esa mirada perruna que no mira pero acecha desde unos párpados que se niegan a abrirse el “fondo revuelto, indiferente, sin rostro y como indiferente de las diferencias” sobre el que se ha definido “el gran tablero de las identidades claras y distintas”²¹. El gesto del perro que asume y soporta la patada metafísica quizás sea la cifra de la resistencia a la prepotencia del animal humano o, quizás, de otros modos de vínculo inter-especies. La escritura en clave de un mensaje que no necesita desciframiento alguno, pues es sólo la comunicación de la comunicabilidad que pone en evidencia nuestro irreparable estar juntos²².

18. Como muestra de extrema fidelidad explica Zuffi la actitud del perro hacia el enano. Cfr. S. Zuffi, *Perros en el arte*, ed. cit., p. 159.

19. Así describe G. Agamben la figura de Bartleby en un breve artículo llamado “Bartleby non scrive più”, en *Il manifesto*, 3 marzo 1988, p. III. Se analiza aquí la *Stimmung* fundamental del “hombre” como una archi-pasividad que, sobre todo a partir de la lectura derrideana de Bentham, podría extenderse a los demás animales.

20. Me refiero, por supuesto, al comienzo de *El animal que luego...* donde Derrida anuda toda su reflexión en torno a la pregunta: “¿quién soy?” a la relación con los animales y narra su experiencia con una gata real, su gata (“[n]o una *figura* del gato”) que lo sorprende mirándolo en el baño cuando se prepara, desnudo, para bañarse, cfr. J. Derrida, *El animal que luego...*, ed. cit., pp. 17-26.

21. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ed. cit., p. 9.

22. Remito aquí al concepto agambeniano de “gesto” y a la idea benjaminiana que también recupera Agamben de “comunicación de una comunicabilidad”. Cfr. al respecto, por ejemplo, G. Agamben, “Note sul gesto”, *Mezzi senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 51 y “Lessere speciale” en *Profanazioni*, Roma, Notetempo, 2005, p. 65.

El perro y lo sublime

La inmensidad de una brumosa mañana en la playa es apenas interrumpida por la pequeña figura de un perro sentado que mira hacia arriba ladrando. El color de la arena es como el del cielo, una mezcla de intensidad diversa entre tonos amarillos y marrones. El mar azul profundo con oleaje suave divide el cielo de la tierra. El perro, ubicado hacia la izquierda del centro del cuadro, tiene una actitud expectante e interrumpe la totalidad silenciosa y la ausencia de límites con su ladrido mudo.

El alba después del naufragio de Joseph M. W. Turner podría, en principio, ser incluida entre las emblemáticas pinturas sublimes del romanticismo: una criatura singular e indefensa se enfrenta a la totalidad de un paisaje ilimitado. Turner ha sido, en efecto, uno de los mejores exponentes de ese tipo de pintura que busca el contraste entre el espectáculo lejano de la naturaleza apenas esbozada, representada como todopoderosa, y un personaje perdido en ella que parece, simultáneamente, experimentar su potencial indefensión física y descubrir, desde una precaria situación de seguridad, algo en él que podría resistir su fuerza irresistible. Por ejemplo, en *La estrella de la tarde* vemos un pescador que, al igual que el canónico *Monje a la orilla del mar* de Caspar D. Friedrich, es una metáfora del ínfimo poder del hombre ante la grandeza inconmensurable del cosmos.

La observación de un naufragio desde la costa ha sido, ciertamente, uno de los ejemplos privilegiados para explicar la especificidad conceptual que Kant le otorga a esta categoría estética²³. Presente en la reflexión filosófica desde la Antigüedad como expresión de una necesidad de medirse con las fuerzas enormes concretas y oscuras que se nos escapan, lo sublime ha funcionado como un principio de destrucción del yo y de encuentro con lo incomprendible. Pero es en la filosofía trascendental kantiana donde adquiere el valor de principio hominizador que separa al animal humano del resto de los seres al permitirle experimentar en la contemplación de la naturaleza la imposibilidad de que ella exprese las ideas de la razón: de la posibilidad de desarticular al sujeto pasamos a su reforzamiento a través de la exhibición de la inadecuación entre la presentación sensible del espectáculo natural y su representación conceptual. La irresistible fuerza de la naturaleza no puede expulsarnos del reino de los fines y sirve al propósito de permitirnos

23. Cfr. F. Schiller, "De lo sublime" en *De lo sublime/Sobre lo patético*, trad. A. Dornheim, Mendoza, Instituto de Estudios Germánicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1947, p. 63. Aquí, reformulando la teoría kantiana, Schiller explicita la importancia moral de la experimentación del sentimiento de lo sublime y establece nuevas divisiones para dar cuenta de lo que llama "lo sublime patético" como la "representación de un sufrimiento ajeno, unida al afecto y a la conciencia de nuestra libertad moral interior", ed. cit., p. 61.

entrever, en determinadas condiciones físicas garantizadas, nuestra naturaleza suprasensible que permanece, no obstante, incognoscible²⁴.

Sin embargo, en nuestro cuadro es un perro y no un animal humano el ser solitario arrojado a la grandeza del mar. Además, aquí nada remite al naufragio que tuvo lugar (del que tenemos noticias únicamente por el título de la pintura): sólo vemos un perro abandonado con su mirada hacia lo alto en un paisaje en absoluta calma, ningún resto del desastre naval producido en la tormenta nocturna²⁵. El perro, casi la totalidad de la tradición filosófica nos los ha hecho saber, no habita los dos reinos, tiene el acceso negado al reino de la libertad y vive encerrado en el de las inclinaciones. Incluso aunque fuera “el último kantiano de la Alemania nazi”, como Bobby (el perro que Lévinas encontrara en un campo de prisioneros de guerra durante la segunda guerra mundial), lo único que podría experimentar es la humanidad del hombre, la dignidad que en este caso unos hombres (nazis) niegan a otros (judíos). “Incapaz de universalizar las máximas de sus pulsiones” por no tener cerebro para ello, Bobby reconoce el reino de los fines pero queda excluido de él. “No puede dar testimonio de nosotros más que para nosotros”, señala Derrida en su deconstrucción de la tradición cartesiana del animal en la que Kant y el propio Lévinas quedan implicados²⁶.

El sentimiento mismo de lo sublime es, en la economía ideológica del sujeto trascendental kantiano, un modo humano de hacer frente con astucia odisea la peligrosidad de sabernos parte de la unicidad de lo viviente (como la complacencia desinteresada que experimentamos excepcionalmente los animales razonables ante la belleza que nos diferencia de los animales irracionales sólo capaces de agrado y de los seres racionales espirituales capaces de juzgar sólo lo bueno)²⁷. Afrontar la apertura a la naturaleza atados al mástil de la embarcación que asegure la vuelta a casa: sólo así podemos considerarla como “fuerza que no tiene ningún poder sobre nosotros” y elevarnos, resistentes, hacia la soledad de la cima de nuestra autodeterminación moral. Si, como Derrida lee en la crítica adorniana, la moral kantiana está erigida *contra* el animal, en una suerte de “pasión alérgica” o “zoofobia” que garantice el dominio humano, podríamos sugerir que el sentimiento dual de lo sublime (un dolor sensible transmutado en un placer suprasensible) es la apuesta más acabada por la eliminación de toda compasión de los animales huma-

24. Cfr. I. Kant, *Crítica del Juicio*, §§23-29, trad. M. García Morente, México, Porrúa, 1991. Tengo en cuenta aquí la historia del concepto tal como la desarrolla B. Saint Giron, en *Lo sublime*, trad. J. A. Méndez, Madrid, Visor, 2008, esp. pp. 161-166.

25. Cfr. S. Zuffi, *El perro en el arte*, ed. cit., p. 263.

26. J. Derrida, *El animal que luego ...*, ed. cit., p. 140. Derrida refiere aquí el célebre texto lévinasiano “Nombre de un perro o el derecho natural” de 1975.

27. Cfr. I. Kant, *Crítica del juicio*, § 5, ed. cit., p. 214.

nos hacia los otros animales: el acercamiento sensible (que permanece vedado al conocimiento) a lo suprasensible en el hombre es a la vez el descubrimiento de su excepcionalidad con respecto a otros seres²⁸. Ante un naufragio podemos experimentar la compasión en lo que Schiller llama “sublime patético”, pues nos representamos vivamente el sufrimiento (humano, demasiado humano) y la resistencia moral contra ese sufrimiento²⁹; pero ante la explotación, el sacrificio, la tortura o el abandono de un animal (atrapado para siempre en el ámbito del mero ser, de la mera vida) nada se produce parecido a la conciencia de nuestra libertad moral que eleva el alma humana por encima de su cárcel física. Y por ello, tampoco nada parecido a la responsabilidad lévinasiana ante la llamada del otro.

¿Qué pasa entonces en este cuadro de Turner en el que un perro ocupa el lugar que la pintura sublime tradicionalmente había dejado al hombre? Tal vez éste sea la invitación a la experimentación con el exacto reverso de la sublimidad: no la superioridad moral del sujeto frente al todopoder aparente de la naturaleza, no la humanidad que permanece sin rebajarse, no la escisión hombre/animal en el interior del animal humano; sino el fluir de la vida más allá o más acá de la conciencia, la comunidad en el desamparo y en la expectación incalculada e irrestricta del otro, la continuidad en el padecer de los seres. No importa aquí si el perro es capaz de respuesta, sino cómo respondemos a su llamada, cómo asumimos la “primera llamada a la justicia”, la apertura a una desconocida política animal, que se abre con ese tercero (otro-animal, lo llama Derrida) ya no reducible al intercambio ético de miradas entre semejantes³⁰.

El perro ladra su llamado de auxilio que es, otra vez, no un mensaje determinado sino la transmisión de la transmisibilidad entre las especies de lo viviente. Y ese ladrido (silencioso) nos despierta del sueño dogmático que

28. Cfr. *Idem*, pp. 120-124. Derrida refiere aquí el *Beethoven* adorniano, donde leemos: “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 [...] Negar la posibilidad de salvación de los animales incondicionalmente y a todo trance es la barrera infranqueable de su metafísica”, en T.W. Adorno, *Beethoven. Filosofía de la música*, trad. A. Gómez Schneekloth y A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003, p. 78.

29. Schiller, cabe recordarlo, evoca la desdicha que puede producirnos el hundimiento de un buque mercante muy cargado en la ferocidad de la tormenta pues, podemos ponernos en la “situación del comerciante cuya riqueza entera es devorada por el agua”, F. Schiller, “De lo sublime”, ed. cit., p. 63.

30. Cfr. J. Derrida, *El animal que luego ...*, ed. cit., pp. 133-134. En este sentido resulta muy interesante la “tergiversación” de Haraway de la pregunta derridiana “¿y si el animal respondiese”, por la de “¿y si que el filósofo respondiese”. Cfr. D. Haraway, *When Species Meet*, Minnesota/London, Minneapolis University Press, 2008, p. 19.

nos había expropiado la común indiferenciación de los seres con su fingida “facultad de resistencia distinta”.

Pero ¿son los perros sólo “fetiches residuales de una comunión arcaica”³¹ perdida para siempre? ¿Han perdido ya toda referencia concreta en el mundo? No, los perros no son meras proyecciones simbólicas. “Son perros”³², esto es, una especie compañera entre otras, que vive entre otras, con otras, incluidos los animales humanos.

2. La comunidad que luego estoy si(gui)endo

*El humano me cae bien; sabe compartir la comida
y está lleno de olores apasionantes. Lástima esa manía que tiene
de hacer música con esa cajita que lleva siempre en el bolsillo.*

G. Montes

La zoología del siglo XX parece haber perdido el interés por los animales domésticos, pues se trata de meras construcciones artificiales para la satisfacción de distintas necesidades humanas. Es decir, como han sido fijados de una cierta manera por la zootecnia en la búsqueda de su adaptación a los requerimientos del mundo de los hombres, no requieren mayores investigaciones³³. Tal vez por ello, muchos de los estudios filosóficos contemporáneos sobre la animalidad, aunque críticos de la discursividad humanista, continúan el prejuicio zoológico de la superioridad del “animal salvaje” por sobre los animales domésticos en general y las “mascotas” filosóficamente insulsas en particular: baste recordar, a modo de ejemplo, el desprecio de Deleuze y Guattari por los “animales individuados, familiares domésticos, sentimentales, animales edípicos, personales, «mi» gato, «mi» perro”³⁴. La filosofía, ocupada en el peor de los casos con las grandes taxonomías que jerarquizan lo

31. J. Hilman, *Animali del sogno*, Cortina, Milano, 1982, p. VII.

32. D. Haraway, *Companion Species Manifesto*, Chicago, Illinois, Prickly Paradigm Press, 2003, p. 12.

33. Cfr. J.-P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990, Cap. 1, pp. 32-36.

34. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mil Mesetas*, ed. cit., pp. 246-247. Una crítica de esta postura puede leerse en el libro de D. Haraway en el que reflexiona sobre la relación con su perra Cayenne, pronunciándose en favor de un pensamiento de la vida de las especies de compañía que supere la significación simbólica del animal y que asuma una auténtica curiosidad acerca de los animales reales. Según apunta Haraway ni Derrida ni Deleuze/Guattari, en distintas medidas, parecen desarrollar una curiosidad por los animales reales: Derrida, por priorizar la vergüenza de su desnudez antes que la pregunta acerca del posible sentido de la actividad de la gata que lo mira; Deleuze/Guattari, más profundamente, por alimentar acríticamente la dicotomía primaria entre lo salvaje y lo doméstico y no tomar en serio más que animales abstractos. Cfr. D. Haraway, *When Species Meet*, ed. cit., esp. “Introductions”, pp. 3- 44.

viviente y en el mejor con una revisión conceptual de las implicancias de haber establecido dichas jerarquías, tiene aún que disputarle a Cesar Millán y sus secuaces mundiales (el ejército ideológico de la mega industria de las mascotas) las consideraciones en torno a las cuestiones de la eugenesia, el entrenamiento y del amor de los perros³⁵.

Ciertamente, no sólo hay que pensar y replantear todo lo relativo a la “zoopolítica”, el capital viviente, el control y el cálculo económico absoluto de estos animales (desde la manipulación genética de las razas que garantiza las especificidades buscadas por los consumidores en un cada vez más sofisticado sistema de crianza, hasta el “sacrificio” en nombre de una muerte sin dolor); los nuevos mercados relacionados con el consumo propiamente perril y gatuno (alimentos, medicación, recreación, pedagogía, etc.)³⁶; o el papel emocional, bien tipificado, que cumplen en la vida de los animales humanos. También resulta interesante para la reflexión filosófica el estatus ontológico de las “mascotas”³⁷, que desestabiliza las certezas de lo específicamente humano, y las modalidades íntimas que pueden adquirir, en los márgenes incalculables del dispositivo zoopolítico, nuestra vida de conjunto.

La idea nietzscheana de una amistad estelar; las consideraciones post-nietzscheanas acerca de una política comunitaria que renuncia a la prerrogativa identitaria; las críticas derrideanas a la insoslayable posición de dominio que descansa en la tesis del “yo pienso” fóbico de la animalidad dentro y fuera del humano del que parte la tradición filosófica; todas ellas pueden servir para reinterpretar la vida de relación, mutua colaboración y amor sin condiciones a la que estamos expuestos cuando vivimos con perros.

Domesticación y dominación: ontología inestable de una máquina viva

Digámoslo una vez más: como los centauros y los sátiros, los serafines y los arcángeles, la histérica y el edipo, los “hombres” y las “mascotas” son figuras imaginadas en momentos específicos y con propósitos particulares. Figuras de umbral, el hombre y el animal, se construyen a través de lo que Agamben ha llamado una inclusión-exclusiva de uno en el otro, como límite a la vez interno y externo el uno del otro³⁸. Pero las “mascotas”, además, no son el

35. La “revolucionaria” teoría del encantador de perros consiste en indicar –en favor de la “felicidad” del perro (pues él se postula como un portavoz de las necesidades perrunas, no de las nocivas demandas de amor incondicional de sus dueños)– un entrenamiento militar basado en el ejercicio y la disciplina y donde el afecto puede venir, y no necesariamente, en último lugar. Cfr. C. Millán & M. J. Peltier, *El encantador de perros*, Buenos Aires, Punto de Lectura, 2006.

36. Cfr. D. Haraway, *When Species Meet*, ed. cit., p. 48-49.

37. Como señala E. Fudge, en *Pets*, ed. cit., p. 16.

“verdadero animal”, exótico, salvaje y autosuficiente, sino meras degradaciones construidas en serie, dóciles y dependientes. Ubicada en una rara zona medial entre los humanos y los animales salvajes, la “mascota” es una categoría ambigua que, como todos los animales “domésticos”, comparte el hábitat con los animales humanos, pero a diferencia de aquellos no trabaja en el mantenimiento del hogar sino que trabaja de “querida”. Reza la elocuente definición de la expresión inglesa *pet*: “animal (usualmente domesticado o domado) mantenido por placer o por compañía”³⁹.

Los especialistas suelen referir un doble movimiento contradictorio en el sistema domesticatorio occidental a partir del siglo XIX: por un lado, un progresivo alejamiento de los animales de granja, a los que se somete a una situación concentracionaria, y, por el otro, la idolatría de ciertas especies elegidas para compartir la intimidad de los hogares, a las que se ama precisamente por su absoluta disponibilidad e inutilidad⁴⁰. Surgidas acaso con el objetivo de garantizar a los animales humanos una seguridad afectiva difícilmente conseguible en el mundo industrial urbano, las “mascotas” hacen, sin embargo, temblar la seguridad ontológica de la identidad de lo humano: muestran la hibridez de la que estamos hechos, la fragilidad de las fronteras establecidas para aislar la especie “humana”⁴¹. No importa cuánto intentemos disimular su animalidad, cuánto las humanicemos, interpretemos, adiestremos y convirtamos en apósitos para suturar las heridas que nos autoinfligimos, ellas siguen siendo otros inalcanzables y opacos, que probablemente padezcan nuestro afecto, como la puta el de su cliente (lo sabemos bien: el amor es tan inevitable como inexigible), y que nos recuerdan cotidianamente nuestra vocación por la dominación⁴².

38. Cfr. G. Agamben, *Laperto: l'uomo e l'animale*, § 9 “Macchina antropologica”, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 38-43.

39. Citado en E. Fudge, *Pets*, ed. cit., p. 114. Fudge analiza con detalle la historia y las implicancias degradantes del término “pet”, que, en parte, podemos extender al “mascota” castellano, derivado del “mascotte” francés, que significa: “fetiche para la buena suerte”. De allí, la interesante expresión de J.-P. Digard para explicar el fenómeno de proliferación de animales de compañía: “*petichismo* moderno”. Cfr. J.-P. Digard, “La compagnie de l'animale” en B. Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1037.

40. Cfr. J.-P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques*, ed. cit., esp. Cap. IX: “Un cas parmi d'autres: le système domesticatoire occidental”, pp. 231-248. Cfr. también el artículo “Crisis de la «vaca loca» y decadencia de la razón sacrificial”, de M. Kilani, traducido por M. B. Cragolini, en este mismo número.

41. Me refiero, por supuesto a las mascotas “modernas” cuya función parece ser exclusivamente la de depositarios de nuestras demostraciones de afecto. Cfr. Y.-F. Tuan, *Dominance and Affection...*, ed. cit., p. 112. Sigo aquí en parte, la argumentación de E. Fudge, *Pets*, ed. cit., pp.32-39. Cfr. también J.-P. Digard, “La compagnie de l'animale”, ed. cit., pp. 1040-1045.

42. Dominación expresada tanto en la necesidad femenina de maternizar como en la masculina de ser autoridad, afirma J.-P. Digard en “La compagnie de l'animale”, ed. cit., p. 1044.

El afecto, dice Tuan, es “la dominación con un rostro humano”, la domesticación es dominación combinada con afecto y su producto más perfecto es la mascota⁴³. La domesticación es una acción sobre el animal, una producción artificial del animal que los humanos persiguen por sí misma (no para satisfacer ciertas necesidades vitales de alimentación o comodidad), pues ella es la expresión perfecta del poder del “hombre” sobre lo viviente⁴⁴. Por ello, si de desarmar el discurso humanista se trata, no podemos quedarnos con una conceptualización abstracta de la animalidad salvaje, pura e incontaminada que sirva de opuesto perfecto de la figura del “hombre”, es la patada metafísica del enano al perro, mezcla de confianza mutua absoluta y crueldad naturalizada, lo que deberemos entender, su condición de posibilidad, su alcance y sus implicancias.

Entre los animales de compañía más frecuentes, son los perros los que más nos obligan a pensar esta incómoda relación entre dominación y afecto, el problema de la esclavitud del amor. Pues los gatos han sabido ofrecer una resistencia de otro tipo a nuestros avances: insubordinados e indóciles por excelencia, se han negado por siglos a dar la patita, a traer las pantuflas o incluso a venir cuando se pronuncia sus nombres. Por algo se los ha llamado “antimascotas”⁴⁵. El amor de gato es siempre un amor libre. Su opacidad es, si se me permite el oxímoron, más claramente opaca. El amor del perro, en cambio, no lo entendemos. El perro es, según el manifiesto de Haraway: “una especie en una relación obligatoria, constitutiva, histórica y proteica con los seres humanos”⁴⁶. Y esa obligatoriedad es la que tenemos que comprender. Los perros son obligados a (educados para) querernos y disfrutar de nuestra compañía, y, por eso, son a los otros animales que trabajan para nosotros, lo que las putas a las demás mujeres: el eslabón más débil de una cadena de dominio al que se le exige lo imposible: el amor incondicional al amo, la satisfacción de su necesidad de amar.

Es el gesto perruno, ese asumir y soportar que no es ni un actuar ni un obrar, lo que se nos escapa⁴⁷. Y es esa ignorancia, la nuestra, aquello con lo

43. Y-F Tuan, *Dominance and Affection...*, ed cit., p. 1. (Citado en E. Fudge, *Pets*, ed.cit., p. 37).

44. Sobre esta idea de domesticación, cfr. J.-P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques*, ed. cit., esp. Part III: “Consommer et produire de la domestication”, pp. 183-215.

45. Cfr. E. Fudge, *Pets*, ed.cit., p. 105. Allí cita a K. Kete, *The Beast in the Boudior: Petkeeping in Nineteenth Century Paris*, Berkeley, California, University of California Press, 1994.

46. D. Haraway, *Companion Species Manifesto*, Chicago, Illinois, Prickly Pradigm Press, 2003, p. 13.

47. Dice Heidegger “la conducta del animal no es un obrar y actuar como el comportamiento del hombre, sino un hacer, con lo cual estamos indicando que, en cierto modo, todo hacer del animal caracteriza el ser impulsado por lo impulsivo”. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de metafísica*, ed.cit., §58, p. 290. Sobre el concepto agambeniano de “gesto”, cfr. nota 22.

que debemos tener una relación justa para aprender a vivir con los perros. Deberemos, entonces, entender como nuestra incapacidad y no como *su* pobreza, la sentencia heideggeriana acerca de los perros que viven con nosotros sin que nosotros vivamos con ellos. Deshacernos del “en cuanto tal” pobre y esencial que domina incluso todo intento de devolver al animal el habla, la respuesta, el amor entendido como comunicación de iguales, y arriesgar una animalada nietzscheana: la defensa de un perspectivismo animal en la experiencia de desobjetivación involucrada en el amor del perro⁴⁸.

Amor clandestino: conversaciones con la perra

Let's be alone together
L. Cohen

Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para acercarlo, para hacerlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, más bien: inaparente -tan inaparente que su nombre lo contenga todo. E, incluso en el sufrimiento, día tras día no ser otro que el lugar siempre abierto, la luz constante en la que aquel uno, aquella cosa, resta siempre expuesta y amurallada⁴⁹.

No sabemos qué experiencia amorosa inspiró a Agamben para formular esta bella idea. Ensayemos pensarla en el amor de/a un perro. Un amor por un otro inasimilable y des-igual que se presenta bajo la forma de una ignorancia. Un ser, el amado, cuyo nombre, que no eligió pero que lo vuelve irremplazable y mortal (pues, “su nombre le sobrevive ya”⁵⁰), es lo único que sabemos de él, en su total inapariencia. Íntima extrañeza con una “cosa” de la que somos sólo el umbral en el que yace a la vez abierta y cerrada, como un misterio que muestra la ausencia de todo misterio. Hospitalidad en un espacio vacío que no es el lugar propio de una mismidad personal resguardada que se abre ante otra mismidad similar, sino, bien por el contrario, la apertura incondicionada a la opacidad inapropiable de un otro que bien podría ser la perra negra que duerme a mis pies.

48. Sigo aquí la interpretación crítica de las últimas páginas de *El animal que luego...*, ed. cit., pp. 188-189.

49. G. Agamben, “Idea del amore” en *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002, p. 41 (la traducción es mía).

50. J. Derrida, *El animal que luego...*, ed. cit., p. 25.

Porque, como afirma Galiazo, la tentativa de amar a los animales es siempre monstruosa: exige siempre un salirse de la seguridad de la distancia impuesta entre las especies para inventar modos múltiples de estar juntos⁵¹. Porque, como nos enseña Cragolini, el encuentro entre el animal que soy y el animal que descansa aquí debajo se da siempre en el tránsito, es un “entre”: los animales son siempre ese otro en nos-otros que nos previene contra toda hipótesis separatista y nos entrega a la pluralidad que somos⁵².

No hay un compañero (humano o perro) que preexista a la relación: “[s]i tengo un perro, mi perro tiene una humana”, dice Haraway⁵³. Es desde este punto de partida, alejado no sólo del mito de la supremacía de lo humano sino también del mito del “verdadero animal salvaje”, que tal vez sea posible iniciar el viaje de reinterpretación radical de la comunidad inter-especies en favor de un perspectivismo que evite todo esencialismo, como la que augura Derrida. Si nada somos (el “yo soy” nada es) antes o fuera de la red de relaciones e interacciones que son nuestros cuerpos en el encuentro de otros cuerpos, nada más allá de las especies compañeras que constituimos⁵⁴, no es necesario forzar una ética de la empatía en el juego de identidades del yo-tú. No se trata de acortar la distancia abismal argumentando científicamente que tienen lenguaje, que sufren o que sueñan (a estas alturas, esas parecen sentencias de Perogrullo) sino de asumir la amistad en el abismo de los diversos y en la común vulnerabilidad. Una *filía* que ya no es filial, de hermanos iguales, sino un amor de los extraños, que es una invitación a estar solos, juntos.

De esta manera, podemos conjeturar una comunidad sin soberanía, sin referencia a una mismidad que opere como centro de irradiación de la compasión hacia el otro al que proyecto (introyecto) como otra mismidad. No es necesaria la reproducción de la lógica del sujeto conciente y de la similitud entre yo y otro: el amor de/a los perros no es una recíproca capacidad de inter-

51. Cfr. E. Galiazo, “Bodas de sangre. Una monstruosa tentativa de amar a los animales pensada desde el concepto nietzscheano de subjetividad”, en Cragolini, M. B. (comp.), *Modos de lo extraño, Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, pp. 51-65.

52. Cfr. M. B. Cragolini, “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana” en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año X, N° 8, 2010, pp. 13-30.

53. Cfr. D. Haraway, *Companion Species Manifesto*, ed. cit., p. 12.

54. *Idem*, p. 15.

55. Como lo propone E. Fudge, en *Pets*, ed. cit., p. 87. Esta perspectiva ética y, en algún sentido esencialista, parece ser compartida entre varios especialistas, cfr. por ejemplo, los artículos de A. Contini “Sull rapporto uomo-animale. Per un’etica dell’incontro” y E. Borgna “Linguaggi umani el linguaggio animali: quali corrispondenze?”, en A. Dentone (comp.), *La vita della vita. Uomo, natura, animali*, Genova, Le Mani, 2010, pp. 99-105 y 115-126, respectivamente.

cambiar, de dar y recibir. No es la comprensión de una vida interior lo que debemos buscar a través de un proceso de traducción a nuestro idioma⁵⁵. Para amar a un perro, para poder ser amados por él, deberemos tal vez abandonarnos a un proceso de desobjetivación y de desconocimiento, al movimiento de derrumbe de las fronteras que implica un más acá y un más allá del propio cuerpo, un salir dentro y fuera de sí, hacer tambalear los adentros y los afueras desde un umbral sensorial/emocional/racional nuevo. Quizás de esta manera sea posible desandar, lentamente, los siglos de dominación y afecto que fueron incrustados en la eugenesia perruna y devolver el carácter potencialmente disruptivo, “cínico” y rebelde de su actual presencia en los hogares humanos urbanos. Quizás si nos entregamos al encuentro de *casiperros del hambre*⁵⁶ como los que abundan en nuestras ciudades del cono sur, perros perdidos, abandonados (muchas veces violentados al extremo antes del abandono final), de linajes desconocidos y sin vocación genética determinable (“cazadores”, “guardianes”, “hogareños” o “nadadores”), comprendamos su ser otros, irreductibles e incalculables. Y, quizás, podamos amarlos en el desborde de nuestra propia economía emocional y racional, sin necesitar convertirlos en sustitutos no humanos de vínculos todavía demasiado humanos (hijos, hermanos, etc.), en bienes de consumo, o en habitantes de un reino de los fines que los convierta en sujetos morales, cuya “identidad” deba ser conocida, o imaginada, como la nuestra. Vivir con perros, dejarse vivir por un perro, podríamos decir distorsionando al Borges preocupado por su efímera identidad personal⁵⁷, implica vivir una vida de intensas fugas e incertezas.

Cercana y lejana, como las estrellas de Nietzsche⁵⁸, la perra celebra conmigo algunas fiestas para perderse luego en su vida perruna, en ese resto incalculable de olores, sueños y juegos misteriosos; en acompañada soledad vivimos nuestra vida íntima y clandestina. Una vida privada separada e insepara-

56. Me refiero a la novela infantil de Graciela Montes, *Aventuras y desventuras de Casiperro del Hambre* (Buenos Aires, Colihue, 2009) que relata en primera persona la difícil y divertida vida de un perro de la calle y sus relaciones con humanos que describe como sucesivos “empleos”: mascota, perro de circo, prototipo en una fábrica de juguetes, animal de prueba en un laboratorio de cosmética; hasta quedarse junto con sus amigos con un humano vagabundo que comparte con ellos su comida.

57. “...yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica [...] Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro”. Cfr. J. L. Borges, “Borges y yo”, en *El hacedor, Obras Completas II*, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 186.

58. Cfr. F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, §279, trad. J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1989, p. 161-162. Esta idea de una amistad de estrellas cuya ley es la de volverse extraños en una serie de encuentros y desencuentros producidos a mar abierto ha sido retomada por los filósofos postnietzscheanos para pensar la cuestión de la comunidad, por ejemplo, M. Cacciari, *El archipiélago*, trad. M. B. Cragolini, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

ble (separada de mi vida humana, pública, diseñada e intervenida hasta el último e irreductible lugar común; e inseparable de mi vida animal, corporal y de relación, que mantengo oculta en la cotidianidad banal de mi casa)⁵⁹. Con ella comparto género, lo que nos hace igualmente depositarias de violencias variadas (la violencia, real o simbólica, contra las perras es moneda corriente, recordemos los epítetos que recibimos las hembras humanas). Con ella, finalmente, hablo sin tener nada que decir un idioma que siempre hablé y que aprendí a disimular y traducir al idioma que hablo con los animales humanos (especialmente los especímenes adultos). Nuestro amor no es el acceso a una interioridad, no hay un conocimiento mutuo, sino el mantenernos en la superficie impersonal de cierta *Urstimmung* que nos precede a ambas: nadie sabe lo que podemos ella y yo, juntas, ni siquiera nosotras.

59. Sobre la idea de vida clandestina, cfr.: G. Agamben, *Luso dei corpi, Homo sacer*, IV, 2, “Prólogo”, Vicenza, Neri Pozza, 2014, pp. 11-18.