

Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo¹

Mónica B. Cragolini²

Resumen

Este trabajo aborda la idea de una transformación de las “humanidades” a partir del impacto de los “Estudios críticos de los animales”. En efecto, dichos estudios contribuyen a “desnaturalizar” la idea del hombre como dueño y señor de todo lo viviente, ya que cuestionan los límites tradicionalmente admitidos entre lo humano y lo animal (y que estaban en el nacimiento de las disciplinas humanísticas). Se plantea la posibilidad de pensar al animal desde la “extrañeza”, es decir, como radicalmente otro, para postular una hospitalidad (con el) animal que permita vivir en la comunidad de los vivientes sin naturalizar el sacrificio del otro.

Palabras claves: sacrificio-posthumanidades-subjetividad-comunidad

¹ Este texto representa una versión reducida de la conferencia dictada con motivo de la Celebración de los 90 años de la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, el 1 de noviembre de 2012. Dicha conferencia permanece inédita.

² Universidad de Buenos Aires - CONICET.

Quienes nos dedicamos a las así llamadas “humanidades”, nos planteamos constantemente la pregunta acerca del sentido de éstas en una época en que las formas de humanismo se encuentran en crisis, y en la que la idea de “hombre” se ha transformado en virtud de múltiples cambios sociales y tecnocientíficos. No es el mismo “hombre” el que se postulaba como objeto de estudio de las humanidades en su nacimiento en el siglo XIV, que este otro “hombre” al que nos enfrentamos hoy en día, transformado en su mismo modo de ser por las tecnologías y las ciencias biológicas que plantean un desafío a todo aquello que –se suponía– conformaba la “esencia” de lo humano. Cuando nacen los *studia humanitatis* (expresión de Salutati) en el siglo XIV, dichos estudios comprendían cinco materias: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral; y surgieron, en parte, con la pretensión de representar un tipo de saber opuesto o diferente a los estudios teológicos. Al constituirse las “humanidades” en disputa con la teología, ubicaron al hombre en el lugar central, subordinando el resto de la realidad a su dominio. De esta manera, la centralidad alcanzada por el modo de ser humano determinó una presencia entre lo viviente que fue pensada básicamente en términos de dominio y propiedad. Si analizamos cada una de estas disciplinas que conforman las “humanidades” en sus inicios, es posible observar que todas hacen referencia a modos de ser “humanos” que delimitan claramente la diferencia con el animal. Sin embargo, cada uno de esos límites ha sido cuestionado desde la aparición de los estudios etológicos, que hicieron evidente que muchas de las “atribuciones” o

“propiedades” del humano podían ser consideradas también como modos de ser del animal.

La gramática da cuenta de la posibilidad de constituir un lenguaje a partir de reglas y principios organizativos. Benveniste señalaba que “Aplicada al mundo animal, la noción de lenguaje sólo tiene curso por abuso de términos” (1971, 56) y hacía referencia a las experiencias de Karl von Frisch con las abejas, que no podían demostrar un lenguaje en éstas (Benveniste admitía la simbolización, pero no el diálogo entre dichos insectos sociales). Las experiencias de Allen y Beatrice Gardner (1979; 1989) con la mona Washoe, de David Premack (1971) y de Duane Rumbaugh (1977 a; 1977 b), y todas las que les siguieron, pusieron en crisis la atribución del lenguaje como propiedad solamente humana.³ Pero, más allá de estos intentos de comunicación con los simios a partir de la enseñanza de un lenguaje compartido, existen también múltiples trabajos que intentan decodificar el lenguaje “propio” de insectos, aves, ballenas, delfines,⁴ etc.

³ Por supuesto que todas estas experiencias generaron muchos debates en la comunidad científica. Wallman (1992) considera que ninguna de esas experiencias ha logrado acercarse a la idea de lenguaje humano. El problema de estas experiencias es que intentaron enseñar un lenguaje humano a los simios, en lugar de intentar decodificar, como han hecho otras investigaciones, el “lenguaje de los simios” (si se aceptara que éste existe).

⁴ Para citar sólo algunos ejemplos, Liz Hawkins, del *Southern Cross University Whale Research Centre* en Lismore se dedicó durante tres años al estudio de los cantos de los delfines, grabando más de 1650 “conversaciones” entre estos mamíferos. Véase <http://www.dolphinresearchaustralia.com/wp-content/uploads/2010/02/Dolphin-Echo-autumn-2010.pdf>. Asimismo, véanse los trabajos de Herman, Lou-

En lo que respecta a la retórica, y en la medida en que todo “arte del buen decir” supone una cuota de “simulación”, es necesario señalar que frente a la consideración humana de que sólo el hombre puede fingir (y fingir que finge), los estudios etológicos han mostrado desde hace tiempo esta capacidad en los animales.⁵ Algo similar ocurre con la poética, con la posibilidad de “creación” adjudicada solamente al animal humano. Derrida (2008, 164 ss.) discute este problema en términos de la diferencia entre reacción y respuesta, ya que la respuesta se abre a la “novedad” exigiendo, por lo tanto, creación, y es por ello que sólo se suele aceptar que el animal “reacciona” (como si fuera una *bête-machine*, tal como lo planteó Descartes).

En lo que remite a las dos siguientes disciplinas de las humanidades, las cuestiones se tornan más complicadas. En cuanto a la historia, lo que está en juego es la transmisión a través de la memoria de generación en generación, algo que difícilmente el humano conceda al animal, por eso la *Historia animalium* ha sido siempre el relato humano acerca de los animales. En cuanto a la filosofía moral, la atribución de moralidad a los animales, si bien discutible, no resulta tan problemática, en la medida del reconocimiento del carácter social (o prosocial, como señalan algunos etólogos) de muchas especies, y de la necesidad de “normas” que regulen esa vida social. Noción como “altruismo”, “reciprocidad

generalizada”, “cooperación”, son términos de uso común en trabajos de etología de las últimas décadas, y obligan al replanteamiento de ese límite –que durante mucho tiempo se consideró infranqueable– de la vida moral, entre el animal humano y el animal no humano. Los estudios de Frans de Waal (1997; 2005, *i.a.*), Marc Bekoff (1996; 2001; 2007, *i.a.*) y muchos otros, dan cuenta de la posibilidad de hablar con sentido de “vida moral” en los animales.

Las humanidades, que nacieron como expresión de las cinco disciplinas mencionadas, y tuvieron desde el Renacimiento las prerrogativas de los saberes más altos, se fueron devaluando, sobre todo con el avance tecno-científico, devaluación que en parte expresó la polémica “ciencias de la naturaleza vs ciencias del espíritu”. En la medida en que la tecnociencia fue proporcionando mecanismos de mayor dominio sobre lo real, de transformación de la tierra y de sus recursos, las así llamadas “ciencias del espíritu” se tornaron más prescindibles. Pareciera que lo que hace a un determinado tipo de ciencias “prestigiosas” en ciertas épocas se vincula con la posibilidad de dominio de la realidad. Cuando nace el “humanismo”, las formas de conocimiento que, oponiéndose a la hermeneusis de los textos revelados, plantean la posibilidad del “saber como poder”, permiten que el hombre se arrogue el derecho de investigar “por sí mismo”, colocándose como punto de partida (y punto arquimédico) de todo el conocimiento. En la época actual, de la administración biopolítica de la existencia, ese poder se halla en manos de la tecnociencia, y sobre todo de las ciencias biológicas. Es por ello que las “ciencias humanas” han

is, Richards, D., Wolz, J.(1984) y en el ámbito de las aves, el de Irene Pepperberg (1995).

⁵ Derrida (2008,160 ss.) discute con Lacan que plantea que el animal puede fingir pero no “fingir que finge” o “borrar sus huellas”.

perdido su anterior lugar de privilegio en el ámbito del saber, y están constantemente sometidas al desprestigio.

Sin embargo, creo que lo que acontece en el ámbito de las ciencias humanas es que existen quiebres y fisuras en el concepto de hombre, quiebres que obligan a una reconceptualización de la idea de lo humano. Ese modo de ser de lo humano que se constituyó, ya en la filosofía moderna, en términos de subjetividad, se halla cuestionado en sus bases mismas: ya no podemos pensar al existente humano en términos de sujeto representativo, autónomo y propietario, que “objetiva” el mundo en ese espacio interior de la conciencia. Todos esos aspectos han sido puestos en crisis en la época actual, y los trabajos en torno a los animales han contribuido a esa crisis.

En ese sentido, los “Estudios críticos de los animales” obligan a una reestructuración de nuestros campos disciplinarios en las humanidades: esos claros límites que estaban presentes en las cinco disciplinas de los *studia humanitatis* hoy están, por lo menos, contaminados (si se admite la posibilidad de lenguaje, creación, memoria, transmisión, simulación y moralidad como atribuibles a los animales no humanos).

I. Los *Animal Studies*

¿Por qué la problemática de la animalidad se ha tornado pregnante en el debate contemporáneo? Considero que son muchas las razones que confluyen en esta cuestión, que hace de los *Animal Studies*, o los “Estudios críticos de los animales” un campo interdisciplinario y transdisciplinario en constante crecimiento.

Paola Cavalieri (1999) señala tres ámbitos de pensamiento que dieron lugar a una mayor atención concedida a las cuestiones animales. Esos tres ámbitos son: las temáticas de la igualdad, las problemáticas bioéticas del aborto y la eutanasia, y las ciencias cognitivas. Cavalieri considera que uno de los problemas claves de la filosofía política contemporánea es el que atañe a la pregunta acerca del modo de fundar la igualdad humana. Si bien la problemática de la igualdad de todos los hombres siempre tuvo un tratamiento “abstracto” en diversas filosofías políticas, las discriminaciones en torno a la raza o al sexo (en vinculación con prácticas concretas) obligaron a repensar la cuestión. De hecho, las mujeres y ciertas razas, durante una larga etapa de la historia, fueron consideradas “inferiores”.

La afirmación de la igualdad humana, basada en el reconocimiento de la necesidad de satisfacción de determinados intereses comunes, como vivir una vida digna (lo que hace a los hombres objeto de consideraciones morales) permite dejar de lado caracteres descriptivos de los diferentes grupos humanos y acordar en que todos los hombres, desde esta perspectiva, merecen ser tratados en igualdad de condiciones. Esta noción de igualdad es de carácter prescriptivo y no descriptivo, indica “cómo deberían ser tratados” los hombres y no cómo son. Dicha idea de igualdad permite la apertura al concepto de igualdad de todo lo viviente, ya que no se basa en caracteres distintivos como la racionalidad, o la capacidad moral, sino que indica aspectos como la posibilidad de experimentar dolor y placer, gozar de la propia vida, etc. (Cavalieri 1999, 12-16) Con esto, se está presuponien-

do que la problemática de la igualdad no atañe solamente a esa especie de lo vivo que es el *Homo sapiens*. En este punto, es necesario considerar que más de una vez se han proclamado los derechos del animal en virtud de sus cercanías al humano, y esa es una de las razones por las cuales se ha insistido, por ejemplo, en los derechos de los simios (en el Proyecto Gran Simio).⁶ Creo que aquí está presente el prejuicio del mayor valor moral concedido a los animales más cercanos al humano cuando, tal vez, la cuestión de los derechos del animal debería plantearse desde la consideración del carácter de extraño del animal, el más extraño de los extraños para el hombre (Cragolini 2012). En segundo lugar, ciertas temáticas bioéticas como el aborto y la eutanasia pusieron sobre la escena de debate ético la cuestión de la vida, y su valor. La referencia a la cuestión de la “sacralidad” de la vida, que se pensó durante mucho tiempo casi exclusivamente en referencia a las vidas humanas, abrió la puerta a la cuestión del “valor” de la vida animal (Cavaliere 1999, 16 ss.). En lo que respecta a las ciencias cognitivas, éstas generan crisis tanto en el ámbito de lo humano (poniendo en duda la idea acerca de la posibilidad de expresión conciente de todo pensamiento) como en el modo de pensar al animal (indicando que hay proce-

⁶ Como señala la organización Proyecto Gran Simio en su página web (<http://www.proyectogransimio.org/>) no se trata de considerar a chimpancés, gorilas, orangutanes y bonobos como humanos, sino como homínidos, por ello se insiste en la idea de igualdad que de esto se deriva. Como reza la Declaración del Proyecto Gran Simio; “Debe protegerse la vida de los miembros de la comunidad de los iguales. No puede darse muerte a los miembros de la comunidad de los iguales, excepto en circunstancias que se definan muy estrictamente, por ejemplo en defensa propia”. Véase también Cavaliere-Singer (1993).

sos de pensamiento en éste). Entre las cuestiones en estudio, la reflexión, la conciencia y el lenguaje ocupan un lugar central a la hora de determinar las diferencias hombre-animal. Muchas veces se considera que la reflexión sería la clave del pensamiento, es decir, la posibilidad de “reflejo interno”. Ahora bien, ello supone equiparar el pensamiento a la representación y al modelo representativo, lo cual, en pleno siglo XXI ya resulta sumamente cuestionable. La crisis de la noción de representación con sus presupuestos (sujeto, objeto, mundo interno, conciencia) ya fue claramente indicada por Nietzsche, al señalar, de manera provocativa, que “ello piensa” (Cragolini 2005). En esta expresión se está indicando que existen formas de pensar que no se reducen al operar de un sujeto representativo que dirige el proceso de la acción de representarse el mundo. Por otro lado, ese “ello” del que habla Nietzsche es en *Así habló Zaratustra* el *Selbst* que se vincula con el *Leib*, con el cuerpo viviente, mientras que el supuesto lugar de la conciencia (el *Ich*) es para Nietzsche solamente un “instrumento” al servicio del *Selbst* (Nietzsche 1980, KSA 4 39-40). En estas consideraciones, podríamos señalar que “el animal piensa”, es decir, aquel mundo de lo viviente que tradicionalmente ha sido colocado en el lugar de oposición al espíritu, y que es la corporalidad en el hombre (la misma que debe ser sacrificada para posibilitar la cultura). Los “Estudios críticos de los animales” remiten al modo en que diversas disciplinas (que no abarcan sólo las humanidades, sino también la biología, entre otras “ciencias naturales”, y varias de las así llamadas “ciencias sociales”), se entrecruzan para

estudiar a los animales, su modo de ser en el mundo, sus vínculos con el resto de la realidad, sus “derechos”, etc. Este ámbito de estudios, que en parte se halla impulsado por los movimientos de “Liberación animal” de los años ‘70, permite un replanteamiento de la idea de hombre, ya que obliga a cuestionar “lo propio” de lo humano. Esto propio de lo humano se basó durante mucho tiempo en la idea de que el hombre es el único “animal racional que puede hablar”, y que, en virtud de esto, puede considerarse el dueño del resto de lo viviente. Los estudios de etología resquebrajaron esa supuesta y pretendida superioridad: como indiqué más arriba, la idea de las posibilidades de lenguaje, simulación, creación, transmisión, moralidad y otras, en los animales, socavaron el suelo firme de la subjetividad instaurada como *arkhé* del modo de ser humano. En ese proceso histórico de erosión de los límites entre lo humano y lo animal, lo que hay que recordar es que desde esa limitofía, como la denomina Derrida, se ha justificado la idea de cultura como cultura sacrificial, y la posibilidad de ejercicio de la crueldad hacia el animal (en tanto utilizable, consumible y desechable).

Más allá de los tres puntos indicados por Cavalieri, considero que otra de las razones de la relevancia de la problemática animal en la época actual se vincula con su “visibilización”. En la época de las TICS y del ciberespacio todo se visibiliza, y se difuminan las fronteras entre lo público y lo privado. Que todo pueda ser mostrado, para muchos analistas de la contemporaneidad, tiene un matiz obsceno. Sin embargo, creo que esa omnivisibilidad ha beneficiado a la temática

del animal. Como lo ha mostrado Carol Adams (2010) existe una política sexual de la carne que al asociar a mujeres y animales como objetos a ser exhibidos oculta ese otro aspecto de la carne que se considera obsceno. En efecto, y aunque parezca ridículo, se exhibe en forma degradante a mujeres y animales para diversión de los espectadores, y se considera obsceno mostrar un sufrimiento que se cataloga como insuprimible.⁷ En estos últimos años Internet ha permitido una casi completa visibilidad de lo que acontece con los animales: tenemos videos disponibles de los sufrimientos de los animales en los laboratorios, en las granjas, en los mataderos, en los circos (así como los tenemos también de cuestiones humanas, como las torturas en Guantánamo, y otros lugares del mundo). Este poder “ver todo” patentiza lo que indica el cuento de Edgar Allan Poe, *La carta robada*: lo que menos se desea ver es lo que ya está allí, a la vista. Carol Adams hace referencia a esto con la expresión “estructura de referente ausente”: detrás de cada plato de carne hay una muerte del animal, que toma el lugar de la carne (2010, 13, 30 ss., 66 ss.). Esta estructura mantiene nuestra carne separada de la que está en el plato, la que adopta otra figura que ya no remite al animal muerto. Como experimentamos día a día, se construyen defensas acerca del consumo de carne (se dice: “es natural, los animales se comen entre sí”) que expresan la incomodidad ante

⁷ De alguna manera, la protagonista de *Elizabeth Costello* de Coetzee intenta visibilizar, con sus conferencias, eso que permanece oculto. Jean-Claude Bourdin (2010) sostiene que la novela de Coetzee escenifica la imposibilidad de los discursos sobre el animal para lograr ser convincentes o razonables.

la ingesta que implica –aunque se intente ocultarlo– sufrimiento animal.⁸

II. Por qué el problema del animal pone en crisis al humanismo: la novela de Defoe

La novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* permite pensar varios aspectos de ese humanismo en base al cual se constituyeron las humanidades, y el modo en que el hombre se ha colocado en ese lugar central con respecto a todo lo viviente, ubicando al animal en condición de disponibilidad para sus necesidades. Cuando Robinson llega como náufrago a la isla, toda esa naturaleza que se le opone como lo desconocido y carente de sentido, es rápidamente “domesticada” en términos de establecimiento de límites. Robinson construye cercas para salvaguardar su casa, cercas para mantener a salvo a los animales que domestica, cercas para sus plantaciones. Su modo de ubicarse en el mundo extraño consiste en establecer límites: por ello tendrá, como dueño y señor de la isla, su casa habitual y su casa “para el verano”. Su vínculo con el otro implica siempre un acercamiento de la diferencia a su propio modo de ser por domesticación, y es interesante que antes de la llegada de Viernes, Robinson tiene un sueño que lo preanuncia. Casi como si el Viernes real no fuera más que el resultado de su pensamiento, la concreción de aquello generado en el ámbito de su conciencia. Y su vínculo con Viernes es de asimilación de la diferencia a su propio modo de ser: le enseña su lengua,

⁸ Sintomático de esto es la continua necesidad de muchos carnívoros de justificar sus conductas alimentarias ante los vegetarianos o los veganos (algo que no acontece tan habitualmente en otros ámbitos de elección humana).

la inglesa, le explica su religión y le inculca sus costumbres (sobre todo, cuando intenta convertirlo del canibalismo). Viernes debe “convertirse” en varios sentidos al modo de ser de Robinson, como la naturaleza toda se “transforma” gracias al trabajo robinsoniano.

En el tomo II del *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida remite a varias y diversas interpretaciones de la expresión “robinsonada”, que aluden a las formas políticas, sociales, históricas y ontológicas del modo de ser sujeto y de la constitución de la idea de “hombre” en torno a la subjetividad. Es Deleuze, en *La lógica del sentido*, quien expresa el aspecto ontológico de “la ficción Robinson”: ésta remite a un mundo sin otro, y como tal es una perversión, ya que “toda perversión es un otricidio” (Derrida, 2010, 54-55). El carácter de otricidio de la perversión da cuenta del asesinato de los posibles. De alguna manera, Robinson intenta continuamente reducir las posibilidades acotándolas en límites, lugares cercados, y figuras de lo que considera humano (hablar inglés, ser cristiano, etc.).

Por su parte, James Joyce patentiza, con su interpretación, la cuestión política: para él, Robinson es expresión del espíritu colonizador de Inglaterra, siempre a la búsqueda de territorios nuevos, y Viernes es la figura paradigmática de las etnias sometidas (Derrida, 2010, 40 ss.). El espíritu colonialista británico se expresa a través de la “robinsonada” y por ello Defoe logra (a diferencia de Shakespeare, Chaucer y Milton) reflejar el modo de ser inglés.

Marx es quien interpreta “las pequeñas y grandes robinsonadas” en el sentido socio-histórico-político: en la *Introducción gene-*

ral a la crítica de la economía política, de 1857, indica que en la sociedad burguesa el individuo utiliza las formas del conjunto social como medios para la persecución de sus objetivos particulares. Como destaca Derrida (2010, 51-52), para Marx no puede existir la producción individual así como no existe lenguaje privado. Robinson es imagen del hombre soberano y dueño de la realidad, que piensa al otro como objeto a colonizar (la naturaleza y el territorio), como medio para sus propias metas o bien como elemento anulable en su carácter de posibilidad. Estas tres perspectivas interpretativas de la novela de Defoe (Deleuze, Joyce, Marx) evidencian ese ejercicio del yo mayestático que se impone a la realidad anulándola en su modo de ser posible al reducirla de acuerdo a los mecanismos de la colonización, la utilización o la aniquilación. En la novela, es sintomático que los animales son siempre figuras claves de esa otredad que debe ser domesticada, o aniquilada cuando se excede –como el caso de la “plaga de gatos” que Robinson decide eliminar (Defoe, 2010, 156).

Pero frente a este Robinson devorador de la otredad, Derrida (2010,132) destaca el constante temor de Robinson a ser devorado: ya sea por la tierra, en su miedo a ser “enterrado vivo” (por ejemplo, en un terremoto), ya sea por el mar, en la posibilidad de morir ahogado, ya sea por los caníbales o por animales salvajes. Como señala Derrida, existe aquí, en sus diversos modos, un miedo a perderse en lo ilimitado del otro. El miedo a ser enterrado vivo o engullido por un caníbal muestran que la vida y la muerte no son tan separables, y que la supuesta soberanía del sujeto mayestático se derrum-

ba ante la muerte cuando, no pudiendo ya disponer de su cuerpo, otro lo hará por él. Por ello, es la muerte la que deconstruye la supuesta soberanía de la subjetividad, y es la muerte la que nos acomuna con el resto de los vivientes, entre ellos, los animales. El denodado esfuerzo de Heidegger por mostrar que “el animal no muere” tal vez debe ser pensado también en ese sentido, en el de seguir conservando para el existente humano un cierto privilegio “separador” con respecto al resto de los vivientes. Porque ser sujeto es, precisamente, estar separado, “inmune a”, “exento de” (Esposito 2002).

Los animales son parte de esa otredad que es anulada como tal y, por tanto, como posibilidad de ser. Es por ello que, en la anulación de ese modo de ser posible del animal, la tradición humanista ha insistido en el carácter regular, instintivo, pautado de los animales. Lo regulado no genera riesgos, es por ello que se puede aniquilar sin demasiadas culpas. Por otra parte, recuerdo en este punto que para Heidegger sólo el *Dasein* puede ser posibilidad, y por eso puede asumir su carácter de finitud en su ser para la muerte –por eso, para Heidegger el animal no muere, sino que fenece o expira (Heidegger 2001,246-247).

La soledad es un tema de la filosofía moderna, porque “el *cogito ergo sum* es una robinsonada hiperbólica”, como indica Virginia Woolf (Derrida 2010, 60). Por ello la figura del soberano se yergue mayestática por encima de toda la realidad, dando cuenta de la posibilidad de disponer de todo y todos. De este modo, la figura de Robinson resulta paradigmática del modo de ser soberano en que el sujeto se ha constituido en la época moderna desde la idea de separación

por superioridad con respecto al resto de lo viviente, idea sobre la que se funda la naturalización del sacrificio del animal (Cragno lini 2012c).

III. La “propiedad” del hombre y el lugar del animal

Las humanidades se vincularon en su nacimiento con la idea de que había algo “propio” del hombre que debía ser cultivado, preservado, estudiado. Las supuestas “propiedades” del hombre hoy están siendo deconstruidas, y los viejos límites hombre-animal, se erosionan y entran en crisis, así como también entran en crisis los límites de lo orgánico-inorgánico con las nuevas tecnologías. ¿Será necesario seguir preservando una “propiedad” de lo humano, o las humanidades deberán afrontar este nuevo desafío de pensar en un hombre “desapropiado”, con confines difusos, no claros, no fácilmente identificables? Tal vez, la aceptación de esos confines menos claros, permita “otro modo de ser humano” en otro vínculo con la comunidad de lo viviente. Si “ser hombre” ha significado “ser dueño, señor y propietario” de todo lo demás (lo no-humano, pero también otros humanos) tal vez sea el tiempo en que, por la deconstrucción del concepto de hombre y de humanidades, podemos pensar otros modos de ser-en-el-mundo.

Copérnico, Darwin y Freud infligieron al hombre las tres heridas narcisistas que lo obligaron a poner en cuestión su lugar: ya no centro del universo, ya no creación especial sino parte de una cadena evolutiva, ya no sujeto de plena autoconciencia. Los *Animal Studies* le están produciendo otras

heridas, cuestionadoras de los límites. Dichos estudios deberían brindar la posibilidad, no de humanizar al animal, ni tampoco de animalizar al humano, sino de considerar la posibilidad de percibir al viviente animal como “alteridad” que debe ser respetada como tal. Asimismo, los “Estudios críticos de los animales” nos obligan a pensar en la comunidad de los vivientes que somos, en tanto existentes, y el modo en que la muerte nos acomuna (porque es ante la muerte que el yo es despojado de todo poder).

IV. El extraño animal y la desnaturalización del sacrificio

En otro lugar, he analizado el tema del animal como “cripta” de la cultura occidental, (Cragno lini 2012, 145 ss.) para evidenciar esa extrañeza que es el animal y el modo de operar de las políticas que, al naturalizar el sacrificio de lo viviente, eliminan dicha extrañeza. Lo extraño del animal se ha neutralizado a través de su inclusión en el reino de la regularidad: todo aquello que harían los animales sería previsible en virtud de los así llamados instintos, a diferencia del modo de ser humano que, en función de su “libertad”, escaparía a la cadena de la regularidad. Como indica Derrida, toda ética reserva un lugar para la matanza que no se considera criminal: de ese modo se naturaliza la muerte del animal. Por otro lado, podríamos agregar que existe una consideración “animal” de hombres cuya muerte también se justifica con demasiada naturalidad. La división del mundo de lo humano-cultural frente al mundo de lo animal-natural es la que permite las políticas de la naturaliza-

ción del crimen de lo viviente (humano, animal). Es por ello que considero que el animal debería ser pensado como “extraño”, y más extraño que cualquier otro extraño humano, para evitar de este modo la asimilación rápida de su modo de ser al ámbito de lo disponible para el existente humano.

Derrida se pregunta “¿Hay una venida del animal?” (1992,292). En la idea de “venida” está presente la noción del arribante, del otro, del que llega imprevistamente y, por tanto, no puede ser sometido a la calculabilidad de la previsión económica y doméstica. Por ello indicaba que el animal puede ser pensado al modo de la cripta, término con el que Nicolas Abraham y Marie Torok remiten a la hipótesis de un inconciente artificial en un yo exfoliado (Derrida 1987, 157-8). En “Fors”, Derrida (1976, 9 ss.) caracteriza a la cripta en términos de una inclusión parasitaria, que resiste a la asimilación del otro. El animal permanece excluido-incluido en el modo humanista de la cultura occidental: excluido en tanto parte del así llamado “mundo natural”, está, sin embargo, incluido en la cultura porque funda el límite que hace posible pensarla. El modo de ser humano se ha “espiritualizado” frente a la naturalidad de lo animal, y en este sentido la espiritualización no puede ser pensada sin la condición sacrificial que implica. Pensar al animal desde la noción de cripta permite pensar el modo de ser del viviente animal que resiste al sacrificio, una suerte de “resistencia” a la sacrificialidad.

⁹ “Resistencia” es el término que utiliza Derrida para referirse a las resistencias “que restan”, y por tanto no pueden ser “desanudadas” ni levantadas (Derrida1996).

En el párrafo 220 de *La ciencia jovial* Nietzsche señala que “Acerca del sacrificio y del autosacrificio, las víctimas piensan de diferente manera que los espectadores, pero a ellas nunca se les ha concedido la palabra” (1980, KSA 3 ,509). Wittgenstein indicaba que “si un león pudiera hablar, no podríamos entenderlo”. Tal vez, ya estamos en la época en la que sí estamos dispuestos a escuchar y entender a lo viviente animal, o bien, a aceptar que no necesitamos “entender lenguajes” para captar el sufrimiento del otro.

Elisabeth de Fontenay (1998, 209) llama la atención acerca del uso de dos términos, utilizados para caracterizar cuestiones animales, y que son vinculados en el siglo XX a dos terribles situaciones humanas: esos son los términos “hecatombe” y “holocausto”. En efecto, la palabra “hecatombe”, que fue aplicada a la Primera Guerra Mundial, remite al sacrificio de cien reses vacunas, u otros animales, dedicado a los dioses. Por su parte, el término “holocausto”, aplicado a las víctimas del genocidio del III Reich, refiere al sacrificio, preferentemente animal, por incineración y que no deja restos. En ambos casos, se produce un desplazamiento de significación de las figuras que “naturalmente” se han pensado como víctimas propiciatorias (los animales) a los humanos, y en ese desplazamiento se quiere aludir a una “animalización” de la humanidad. Sin embargo, tal vez lo que habría que pensar es por qué razón se considera “natural” que ciertos miembros de la comunidad de lo viviente “naturalmente” deban ser sacrificados. Creo que existe allí un proceso que se vincula con la “espiritualización” de la humanidad y que amerita ser deconstruido.



Si “ser hombre” se ha fundado en un desconocimiento y negación de la animalidad (en uno mismo y en todo lo otro) tal vez la apuesta de pensamiento para las “humanidades” del siglo XXI se vincule con la apertura a otros modos de pensar la comunidad que somos con lo viviente, apertura propiciada por la problemática de la animalidad. En la época de constitución de las “humanidades” en el Renacimiento y en los albores de la época moderna, éstas se abocaron a la tarea de preservación de lo “propiamente humano”, entendido como lo espiritual y los valores de la cultura. Si la cultura ha sido pensada siempre en tensión y límite con la naturaleza, “ser hombre” ha implicado superar la animalidad, con la correspondiente aceptación del “sacrificio natural” de lo vital (Cragolini 2012b). Ese sacrificio supone el disciplinamiento del cuerpo (entendido como lo vital, lo animal) en uno mismo y en los demás, y la idea de que la vida del animal está plenamente disponible para el humano, su dueño y señor. Los “Estudios críticos de los animales” nos ayudan a “desnaturalizar” este tipo de conceptos, permitiéndonos pensar y generar unas nuevas “humanidades”, o “poshumanidades” que partan del respeto a todo lo viviente y de la necesidad de evitar el sufrimiento del otro. Cuando el modo de “ser hombre” ya no sea entendido como “aquel que puede sacrificar impunemente a todo lo otro no humano”, la comunidad de lo viviente será el ámbito en el que se haga posible pensar la hospitalidad (con el) animal.¹⁰

¹⁰ Con “hospitalidad (con el) animal” remito al modo de apertura al otro animal como extraño, arribante, incalculable (Cragolini 2011), posible de ser pensando en la comunidad de los vivientes (que somos).

Mónica B. Cragolini

Es Doctora de la Universidad de Buenos Aires (área Filosofía), en cuya Facultad de Filosofía y Letras se desempeña como profesora de Metafísica y Problemas especiales de Metafísica, y como Directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora de *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur* Buenos Aires, 1993, *Nietzsche: camino y demora*, Bs As. 1998,2003, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Bs. As. , 2006, México DF, 2009, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, 2007). Ha compilado *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (2009), *Por amor a Derrida* (2008), *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano* (2005), *Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida* (2013). Dirige la revista *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* (ex Perspectivas Nietzscheanas).

Bibliografía

Adams, Carol, *The sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, The Continuum International Publishing Group, 2010.

Bekoff, Marc, "Cognitive ethology, vigilance, information gathering and representation: Who might know what and why?", en *Behavioural Processes*, 35, 1996, pp. 225-237.

Bekoff, Marc, "Social Play Behaviour. Cooperation, Fairness, Trust, and the Evolution of Morality", en *Journal of Consciousness Studies*, 8, Nº. 2, 2001, pp. 81-90.

Bekoff, Marc, *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy - and Why They Matter* , Canada, New World Library, 2007.

Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general*, Coyoacán, México-Buenos Aires, Siglo XXI , 1971.

Bourdin, Jean-Claude, "La cause des anim'aux est-elle raisonnable?", en Jean-Luc Guichet, *De l'animal-machine à l'âme des machines*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 185-199.

Cavaliere, Paola, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

Cavaliere, Paola-Singer, Peter, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, St Martin's Press, New York, 1993.

Cragolini, Mónica B., "Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo", en J. C. Cosentino-C. Escars (comp.), *El problema económico. Yo-el-lo-super yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2005.

Cragolini, Mónica B., "Hospitalidad (con el) animal", en *Escritura e imagen, Vol. extra: Herencias de Derrida* Universidad Complutense de Madrid (2011), pp. 313-324.

Cragolini, Mónica B., "Los más extraños de los extranjeros: los animales", en *Actual Marx- Intervenciones*, Chile, Nº 12, 2012, pp. 135-149.

Cragolini, Mónica B., "Las humanidades en la época del posthumanismo", en *Espacios de crítica y producción*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Nro 48, junio de 2012 , pp. 10-14 (2012 b).

Cragolini, Mónica B., "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente", *Revista Científica de UCES*, Universidad de Ciencias empresariales y sociales, Buenos Aires, Vol. 16, nº 1, 2012, pp. 45-51 (2012 c).

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, The Electronic Classics Series, Jim Manis (Editor), Hazleton, Pennsylvania State University, 2000, Disponible en <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/defoe/crusoe.pdf>

Derrida, Jacques, "Fors", en Abraham, N.-Torok, M., *Cryptonomie. Le verbier de l'homme aux loups*, Aubier-Flammarion, Paris, 1976, pp. 9-73.

Derrida, Jacques, "Moi- la psychanalyse", en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, París, 1987.

Derrida, Jacques, *Points de suspension. Entretien*, Galilée, Paris, 1992.

Derrida, Jacques., *Résistances – de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996.

Derrida, Jacques, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Edition établie par M. Lisse, M-L Mallet et G. Michaud, Paris, Galilée, 2008.

Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, Edition établie para M. Lisse, M-L Mallet et G. Michaud, Paris, Galilée, 2010.

Esposito, Roberto, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.

Fontenay, Elisabeth de, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

Gardner, R.A. and Gardner, B.T. "Teaching Sign Language to a Chimpanzee," n . R.L. Schiefelbusch and J.H. Hollis (eds.), *Language Intervention from Ape to Child*, Baltimore, University Park Press, 1979, pp. 171 - 195.

Gardner, R.A. and Gardner, B.T. "A Cross-Fostering Laboratory," en R.A. Gardner, B.T. Gardner and T.E. Van Cantfort (eds.), *Teaching Sign Language to Chimpanzees*, Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 1-28.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001(18^a ed.).

Herman, Louis, Richards, D., Wolz, J., "Comprehension of sentences by bottlenosed dolphins", en *Cognition*, 16 (1984) 129-219

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. G. Colli-M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag, 1980 (se cita como KSA, seguido del número de volumen y página).

Pepperberg, Irene, "Studies to determinate the intelligence in african grey parrots", en *Proceedings of The International Aviculturists Society*, January 11 - 15, 1995.

Premack, David, "Language in Chimpanzee?", en *Science*, 172, 1971. pp. 808-822.

Rumbaugh, D.M. "The Emergence and State of Ape Language Research," en G.H. Bourne (ed.), *Progress in Ape Research*, New York, Academic Press, 1977a, pp. 75-83.

Rumbaugh, D.M. "Preface," en D.M. Rumbaugh (ed.), *Language Learning by a Chimpanzee: The Lana Project*, New York, Academic Press, 1977b, pp. xix-xxii.

Waal, Frans B. M. de, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, trad. I. Ferrer, Barcelona, Herder, 1997.

Waal, Frans B. M. de, “How Animals Do Business”, en *Scientific American*, 292,4, 2005, pp. 73-79.

Wallman, J., *Aping Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.