



## Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y  
Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

### La cuestión del animal en los pensamientos de Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida

Sebastián Chun (UBA-CONICET)

El presente trabajo nació a partir del encuentro de dos reflexiones sobre el modo de abordar la historia de la filosofía. La primera se encuentra en el texto de Derrida *El animal que luego estoy si(gui)endo*, según la cual “no se comprende a un filósofo más que si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal.”<sup>1</sup> Esta cita, por su parte, tuvo la suerte de encontrarse con la emisión televisiva de una entrevista realizada a Deleuze conocida como “Abecedario”, en la cual éste afirma que la filosofía está siempre conformada por conceptos y los problemas al que estos remiten. Por lo tanto, para hacer historia de la filosofía sin quedar atrapados en un yermo nivel de abstracción resulta necesario rastrear los problemas a los que responde un filósofo gracias a los conceptos que inventa, volviéndose así estos últimos concretos.<sup>2</sup>

De este modo, del encuentro de ambas cuestiones surgió, por un lado, la inquietud por comprender y analizar el lugar fundamental que tiene la cuestión del animal en los pensamientos de Lévinas y Derrida, para así enriquecer la perspectiva sobre los acercamientos y las diferencias entre ambos autores. Por el otro lado, consideramos indispensable para escapar al encanto de las modas intentar rastrear el problema al que ambas reflexiones sobre el animal responden. Desde ya que aquí nuestro abordaje no pretenderá ser exhaustivo sino que recorrerá posibles líneas de análisis a partir de algunos textos fundamentales de ambos autores.

### Lévinas

Si queremos rastrear la frontera que separa al hombre del animal en la filosofía de Lévinas debemos comenzar analizando su texto de 1951 “¿Es fundamental la ontología?”<sup>3</sup>, donde este autor explicita por primera vez su crítica a la ontología de Heidegger al afirmar que en la misma la comprensión del ser de los entes particulares queda reducida a la previa comprensión del ser en general, sin tomar en cuenta la existencia de un ente que escapa al alcance de esta comprensión: el otro. En mi relación con el otro, dice Lévinas, entro en contacto gracias al lenguaje con un ente en cuanto tal, un individuo puro, sin reducirlo a la determinación de un universal. Y este vínculo con un otro, al que Lévinas llama *religión*, no es reductible a la comprensión y a la apropiación que la misma conlleva. En otras palabras, para Lévinas la comprensión otorga un significado al ente a partir del ser, ejerciendo así cierta violencia o

<sup>1</sup> DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 127.

<sup>2</sup> Entre los años 1988 y 1989 Claire Parnet realiza una entrevista televisiva a Deleuze en la cual se presentan palabras disparadoras siguiendo el orden alfabético.

<sup>3</sup> LÉVINAS, E., “¿Es fundamental la ontología?”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 13-23.

negación sobre la singularidad absoluta de ese ente que, si bien no ha desaparecido, se encuentra ahora en mi poder. Sin embargo, la relación con un otro consiste en el hecho de que nunca lo poseo absolutamente, ya que siempre hay algo suyo que escapa a la comprensión. Si bien me relaciono con un otro a partir del ser en general, y de este modo lo comprendo negándolo parcialmente, nunca puedo abarcar la totalidad de ese otro en tanto otro.

Luego de criticar el primado de la ontología, Lévinas señala que el otro es a su vez el único ente al que puedo querer negar totalmente, es decir, asesinarlo, pero es precisamente este poder todo lo contrario al poder, ya que en el mismo momento de su consumación el otro se escapa definitivamente en la noche del silencio, sentenciando el límite infranqueable del "no matarás".

Y es aquí donde Lévinas introduce la cuestión del animal, al señalar que sí es posible matar a un otro al igual que se caza, se tala un árbol o se abate un animal, pero en ese caso existe una relación con un otro en tanto ente a la mano, a mi disposición, pero no en tanto otro. Si me relaciono con un otro mirándolo a la cara, situándome ante la presencia de un rostro en su significar por sí mismo, se impone la imposibilidad de ejercer un poder absoluto sobre él. El rostro es así tentación y barrera con relación a la posibilidad de asesinar, ya que es a un otro al único ente que puedo querer asesinar pero a la vez ese poder es impotente ante ese mismo rostro. A un animal en tanto ente dentro del horizonte del ser no lo asesino sino que lo cazo o lo abato, quedando así excluido radicalmente del área de influencia del "no matarás". Y Lévinas distingue estos verbos, ya que el primero parece remitirnos a cierta persecución, la cual siempre implica un esfuerzo en la búsqueda y la carrera detrás de nuestra presa, y el segundo abarcaría los golpes asestados sobre los animales para derribarlos sin implicar esto un ir detrás de la presa (pensemos en la ganadería por ejemplo). En ambos casos estamos ante una relación asimétrica, en la cual siempre es un hombre el que persigue a un animal para abatirlo o el que meramente asesta un golpe exacto para terminar con su vida. Por lo tanto, incluso si logro efectivizar mi voluntad de aniquilar a un otro lo hago no en tanto otro sino en tanto animal, con lo cual se frustra mi iniciativa por un cambio radical en el ser del ente ante el que me sitúo como un poder absoluto. Al otro lo puedo asesinar, pero este poder muestra toda su impotencia ya que al asesinarlo no sólo huye definitivamente de mi alcance sino que en el instante previo mismo a efectivizar mi dominio absoluto sobre él ya deja de ser un otro para convertirse en un animal, ente a la mano y disponible para su utilización.

A pesar de lo dicho hasta aquí, en este texto Lévinas abre la pregunta sobre la posibilidad de imprimir un rostro sobre ese animal extraño a la ética gracias al arte, aunque señala que su análisis realizado hasta entonces es insuficiente para responder a dicha cuestión. De todo modos, vale destacar este movimiento paradójico según el cual, a pesar de que era posible matar a un hombre desde el momento en que se lo reducía a un mero objeto de caza o de consumo, ahora leemos que podríamos encontrarnos con la prohibición de matar a un animal o violentar a lo no-viviente a partir del rostro que el arte proyectaría sobre estos. Aquí la pregunta que queda resonando es si el rostro de esos entes a la mano dependería o no en última instancia de cierta intencionalidad del sujeto, lo cual vuelve a poner en riesgo su vida ante un yo que decide por su pertenencia o no al mundo de la ética.

Diez años más tarde, en su libro *Totalidad e infinito*, la anterior cuestión queda zanjada al distinguirse claramente el arte (y la ciencia) del lenguaje.<sup>4</sup> El primero para Lévinas tiene la capacidad de dar una nueva significación a las cosas más allá de su desnudez, es decir, el arte tiene la capacidad de introducir una nueva finalidad a los entes que exceden su finalidad "original", reinsertándolos en el todo

---

<sup>4</sup> LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 97-98.

del que se encontraban al menos en parte excluidos. En contraposición, el lenguaje consiste en entrar en relación con la desnudez en sí misma pero reconociéndole una significación independiente de nuestro contacto con ella. Por lo tanto, el arte ya no puede imprimir un rostro a un ente a la mano para convertirlo en un otro, precisamente porque su función termina siendo la de reintroducir a aquello que excede el universo de significación de nuestro mundo cotidiano. El otro de la relación ética es sólo otro hombre capaz de ser invocado y de convertirse en sujeto garante de la significación de su habla.

Por otro lado, algunas páginas más arriba, refiriéndose justamente a la frontera entre el hombre y el animal, Lévinas señala que la capacidad de aplazar la hora de la traición, contar con la posibilidad de evitar y prevenir el momento de inhumanidad, es lo propio del hombre.<sup>5</sup> El ser humano es el único ser capaz de la inhumanidad y de su suspensión, ya que lo no-humano no puede albergar en su horizonte lo inhumano por carecer de la posibilidad de lo humano mismo. Por lo tanto, el hombre es el único que puede dar lugar a lo bestial y diferirlo, mientras que el animal no.

## Derrida

Ya Blanchot critica a Lévinas en *El diálogo inconcluso*, publicado en 1969, su desconfianza ante al arte,<sup>6</sup> que como vimos podría haber sido una posibilidad de pensar en un alcance infinito del “no matarás” hasta que en 1961 quedara excluido del ámbito de la ética, y a su vez su privilegio del hombre capaz de erigirse por detrás de su habla, lo cual diluye la asimetría absoluta que constituía lo propio de la relación ética, volviendo al mismo y al otro sujetos.<sup>7</sup>

En Derrida encontramos la herencia de ambos pensadores en su crítica realizada al filósofo lituano a partir del lugar que le ha asignado, o mejor dicho no asignado, a la cuestión de la animalidad dentro de su ética. Ya en un texto de 1989 titulado “«Hay que comer bien» o el cálculo del sujeto”<sup>8</sup>, Derrida señala que existe en Lévinas un “efecto de subjetividad”, ya que a pesar de poner en crisis la cuestión del sujeto, lugar central de su ética y su crítica a Heidegger, sigue ligando la subjetividad al hombre desde el momento en que le niega al animal la posibilidad de un rostro. Ante la pregunta por la existencia de una responsabilidad con respecto al viviente en general en Heidegger y Lévinas la respuesta de Derrida es rotunda: no. ¿Por qué? Por la estructura sacrificial de estos discursos, según la cual existe un lugar libre para un matar no-criminal proyectado sobre lo no-humano. El otro es siempre ya un otro hombre, y ese otro hombre es un sujeto. De este modo, Lévinas quedaría también ligado a la tradición carnologofalocéntrica al legitimar un límite fundamental de la responsabilidad, que ya no es infinita en tanto abarca al país de los hombres únicamente. Para Derrida, repetimos, esta denegación de la muerte del animal como asesinato está directamente ligada a la institución violenta de un sujeto. Y sostiene ya en este texto la necesidad de deconstruir la frontera entre el hombre y el animal, justamente para abrir la posibilidad de una responsabilidad ante el viviente en general y, por qué no, el no-viviente también. En su conferencia de 1997 publicada bajo el título *El animal que luego estoy sí(gui)endo* Derrida actualiza el proyecto esbozado anteriormente. Por un lado, abordando la cuestión de lo que se entiende bajo el singular general “el animal”, que encerraría a todos los seres vivos que el hombre no reconocería como sus semejantes, y señalando la heterogeneidad absoluta que esconde dentro suyo. Para destacar el carácter ficticio de la homogeneización que un concepto puede realizar reemplaza esta expresión por

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>6</sup> BLANCHOT, M., *El diálogo inconcluso*, trad. P. de Place, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 103.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>8</sup> DERRIDA, J., “«Hay que comer bien» o el cálculo del sujeto”, trad. V. Gallo y N. Billi, *Confines*, n° 17, Diciembre de 2005, Bs. As.

la de “animote”: animal-palabra, animal-ficción. Por otro lado, en toda esta conferencia se dedica a analizar distintos discursos filosóficos que intentan establecer una diferencia rotunda entre el hombre y el animal, pero el objetivo de Derrida no es borrar dicha línea divisoria sino mostrar su heterogeneidad, es decir, las múltiples fronteras que la componen. Así, poner el acento en el reconocimiento de la propia desnudez, la razón, el habla, el inconsciente, la posibilidad de la respuesta o de borrar sus huellas como características propias y exclusivas de lo humano, en oposición al animal-máquina, resultan posiciones dogmáticas en tanto se sustentan sobre el paradigma antropocéntrico inaugurado por Descartes. Y dentro de esta tradición estará, por supuesto, el propio Lévinas, quien ya adelantaba la deconstrucción de esta frontera al señalar que lo propio de lo humano era lo in-humano, la animalada, la bestialidad, y la posterior posibilidad de demorarla.

Dentro de este texto, que repite la crítica ya esbozada al pensamiento de Lévinas, aparecen dos cuestiones novedosas. La primera tiene que ver con una entrevista realizada al propio Lévinas por Llewelyn en 1986, en la cual se le pregunta por la posibilidad de una ética que alcance al animal. La respuesta de Lévinas tendrá dos ejes fundamentales. El primero consiste en privilegiar la ética humana y a partir de la misma abrir la posibilidad de una trasposición hacia el animal, lo cual sigue reproduciendo el antropomorfismo ya criticado. El segundo parte de la duda que plantea el propio Lévinas sobre la posibilidad del rostro para el caso de una serpiente. Derrida considera que allí se está siendo responsable ante un posible que deconstruiría toda la filosofía de Lévinas, pero a su vez al tomar a la serpiente como ejemplo se está rehuendo a esa misma cuestión.<sup>9</sup>

El siguiente punto que anteriormente no había sido tomado en cuenta es el texto de Lévinas “Nombre de un perro, o el derecho natural” publicado en 1975.<sup>10</sup> Allí Lévinas liga a los perros de la noche fatal de la muerte de los primogénitos de Egipto, que no ladran y a pesar de carecer de ética o logos darán por este mismo silencio testimonio de la dignidad de la persona, con ese Bobby que visitara el comando forestal para prisioneros de guerra israelitas en la Alemania nazi al que Lévinas mismo pertenecía. Luego de señalar el carácter des-humanizador de las miradas de los “hombres libres”, para quienes los prisioneros no eran más que una sub-humanidad, una manada de monos, seres sin lenguaje, sin razón, fuera del mundo,<sup>11</sup> Lévinas recuerda que Bobby era el último discípulo de Kant en esa Alemania nazi, pero sin la capacidad de universalizar las máximas de sus pulsiones por carecer de cerebro, desde el momento en que los reconocía como hombres. Y aquí vuelve Derrida a volcar todo el poder de su deconstrucción, ya que el privilegio dado aquí al animal no deja de ser un privilegio dado al hombre. Lévinas se relaciona con Bobby tal como los hombres libres lo hacían con él y sus compañeros de calvario. El animal sigue siendo aquello a lo que los nazis habrían querido reducir a los prisioneros judíos, lo cual se traduce en el antisemitismo que el propio Lévinas reconoce que se encuentra en el trasfondo de toda opresión social.<sup>12</sup> Bobby, el mejor amigo del hombre, encuentra su dignidad en su función humanizadora, aunque él siga siendo parte de ese mundo de lo no-humano, que para ese momento estaba ampliando sus fronteras quizá hasta el infinito. En este sentido, podemos concluir que cada vez que Lévinas piensa en el animal está pensando en el hombre, mientras que Derrida intenta pensar en el animal más allá de lo humano.

## Zooantropolítica

<sup>9</sup> DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op. cit., pp. 129-135.

<sup>10</sup> LÉVINAS, E., “Nombre de un perro, o el derecho natural”, en *Difícil libertad*, trad. N. Prados, Bs. As., Lilmod, 2005, pp. 181-184.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 184.

<sup>12</sup> DERRIDA, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op. cit., p. 140.

El problema que se encuentra por detrás de la cuestión del animal sale así a la luz, y se explicita en el recientemente publicado seminario de Derrida dictado en el periodo 2001-2002 titulado *La bestia y el soberano*.<sup>13</sup> Allí el filósofo franco-argelino realiza un largo rodeo deconstructivo haciendo nuevamente temblar el umbral que separa al hombre del animal, señalando esta vez la filiación directa que existe entre el hombre en tanto sujeto con la figura del soberano. Así, la propia frontera entre la soberanía como instancia política suprema y lo viviente no-humano también entraría en crisis, señalando el trasfondo político de todo el debate sobre el animal. Vale señalar entonces que la primera sesión es del 12 de diciembre de 2001, tres meses después del 11 de Septiembre que sacudiera al mundo, y ya en ese entonces Derrida no deja de hablar de los así llamados *rogue States*,<sup>14</sup> retomando la cuestión lanzada por Lévinas sobre la opresión social y su fundamento des-humanizador. Por lo tanto, el problema que Lévinas y Derrida posicionan por detrás de los conceptos que van forjando creemos que es el de la política y el carácter deshumanizador de la misma. Y aquí entra en juego otro autor, Carl Schmitt, quien en *El concepto de lo político* ya había advertido sobre la necesidad de evitar la intromisión de un contenido empírico en la distinción formal entre amigos y enemigos, la cual ocasionaría un tipo de guerra más allá de las fronteras políticas, inhumana desde el momento en que se hace en nombre de un enemigo de la humanidad. Si se descalifica al enemigo bajo un perfil moral o de cualquier otro tipo, se está accediendo a una hostilidad absoluta que Schmitt se encarga de deslegitimar en repetidas ocasiones.<sup>15</sup> Y Derrida nos recuerda en este seminario la denuncia de Schmitt como espantosos o terribles los gestos humanitarios que tratan a los enemigos como no-hombres. Esta hipocresía permite al imperialismo adoptar como coartada lo humanitario universal, que excede la soberanía de un Estado-nación, para proteger o extender el poder de un Estado-nación particular. A esto Schmitt lo llama "ficción deshonesta".<sup>16</sup> Así, a partir de la necesidad de no hacer del otro un enemigo de la humanidad, Derrida nos recuerda cómo por detrás de conceptos como "Estados canallas", libertad o democracia, se esconde una idea de lo propiamente humano que excluye a todo otro al ámbito de lo inhumano. Por eso lo de Derrida es una zooantropolítica y no una biopolítica,<sup>17</sup> ya que le interesa rastrear la frontera hombre-animal y sus implicancias políticas, lo cual también se comprende al aproximar el texto anteriormente citado "«Hay que comer bien» o el cálculo del sujeto" de 1989 y el seminario *Políticas de la amistad* dictado en el periodo 1988-1989, que dará origen al libro homónimo. La reflexión sobre lo político y el animal son inseparables en el pensamiento de Derrida, y cuando se pregunta por la (im)posibilidad de otra política, de la democracia por venir, precisamente está en la búsqueda de una alternativa ante una lógica soberana deudora de la teología política y un liberalismo despolitizador que en última instancia deshumaniza toda diferencia.

Para finalizar, leemos una cita de *La bestia y el soberano*:

"[...] lo que busco sería pues una deconstrucción lenta y diferenciada tanto de esa lógica como del concepto dominante, clásico, de soberanía del Estado-nación (el que sirve de referencia a Schmitt) sin desembocar en una des-politización, sino en otra politización, en una re-politización que no caiga en los mismos carriles de la «ficción deshonesta» [...] Que esto resulte más que difícil es algo demasiado evidente y por eso trabajamos, trabajamos en ello y nos dejamos trabajar por eso."<sup>18</sup>

<sup>13</sup> DERRIDA, J., *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Bs. As., Manantial, 2010.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 37-40.

<sup>15</sup> SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. E. Molina y Vedia y R. Crisafio, FCE, México, 2001, p. 186, 201.

<sup>16</sup> DERRIDA, J., *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, op. cit., p. 101.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 103.