

Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas "Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital". Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2022.

# Una mirada animal al problema del humanismo.

Pedro Tenner.

Cita:

Pedro Tenner (2022). *Una mirada animal al problema del humanismo. Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas "Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital". Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/2.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/326>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eoQd/QvW>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## Una mirada animal al problema del humanismo

Pedro Tenner

UNSAM – UBA – CONICET

pedro\_tenner@hotmail.com

### Resumen

En nuestro trabajo consideraremos el problema del humanismo, y en general de la especificidad del hombre, a partir de una perspectiva animal. Para ello adoptaremos las tesis que Jacques Derrida desarrolla en su texto póstumo *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Allí, Derrida plantea el problema de la constitución de lo humano a partir de la exclusión del animal, señalando que el ser humano justifica su propia especificidad diferenciándose del “animal” en general, sin tomar en cuenta todas las diferencias que las especies animales presentan entre sí, diferencias éstas que hacen imposible la constitución de un reino animal homogéneo del que el hombre pueda simplemente distinguirse para delinear un ámbito propio. Derrida propondrá el neologismo *animot* para describir esa multiplicidad irreductible a la homogeneidad. Asimismo, Derrida desarrollará al respecto una estrategia doble típica del movimiento deconstructivo. Por un lado, señalará que todos los “propios” del hombre (el lenguaje, la cultura, la política, etc.) no pueden serles simplemente negados al animal; pero simultáneamente demostrará que la posesión segura e incontestable de esos propios por parte del hombre es al menos cuestionable.

Palabras clave: Derrida; animal; humanismo; carnofalogocentrismo; metafísica

### Ponencia

El título de esta presentación hace referencia a la *mirada* del animal; ello no es accidental: Derrida menciona que lo que desencadenó su pensamiento al respecto del animal fue el encontrarse a sí mismo mirado por un animal, el verse visto desde aquello que el filósofo llama “un origen radicalmente distinto” (Derrida, 2008: 29). Para Derrida, la filosofía toda, desde Platón a Heidegger, se ha desarrollado como el hecho de ignorar esta mirada, como una denegación sintomática del verse visto por el animal. Tal denegación no es una denegación entre otras, sino que instituye lo propio del hombre, delinea el espacio desde donde el humano se reconoce a sí mismo y reconoce su propiedad.

Este autorreconocimiento depende de la lógica sacrificial que, para el filósofo, hemos heredado desde el Antiguo Testamento: para ser sí mismo, el hombre debe matar al animal tanto exterior como interior, sacrificarlo e introyectarlo, conformando una figura cultural que Derrida ha

denominado “carnofalogocentrismo”. El sujeto humano se constituye como tal a través de un gesto sarcófago, consumiendo la carne del otro literal o simbólicamente: lo mismo, lo que Derrida llama el *ipse*, es sí mismo porque efectúa el gesto marcadamente viril de comerse al otro. El concepto de carnofalogocentrismo pone al desnudo la complicidad de las estructuras patriarcales y sacrificiales con el logos, aquello que el hombre le ha negado al animal y ha erigido en su propio, el lenguaje considerado fundamentalmente como voz. La potestad de hablar y la de comerse al otro como variaciones de una misma oralidad central a nuestra cultura.

¿Qué estamos olvidando cuando hablamos de humanismo, o cuando insistimos en delinear un espacio del hombre a partir de su propio? ¿No nos mantenemos así en la denegación de la mirada animal, del verse visto por el animal? ¿No acallamos las innumerables voces sufrientes de los que mueren a diario bajo la lógica sacrificial predominante en nuestra cultura? Víctimas sacrificiales que no se limitan al espacio de lo tradicionalmente llamado animal. Hay un sinfín de animales humanos que han sido empujados más allá del límite de lo humano hacia esa zona denominada “animal”, la zona de aquello que puede ser asesinado sin que se lo considere un acto criminal, de aquello cuya vida está a disposición, de las vidas que no merecen la pena ser vividas. Siempre que pensemos dentro de los límites del hombre y sus propios estaremos perpetuando ese espacio de crueldad sacrificial que se cobra a diarios la vida de un sinfín de animales humanos y no humanos. Si queremos reconfigurar ese espacio, tenemos que pensar con Nietzsche que el hombre es algo que debe ser superado.

En este sentido, en “Los fines del hombre”, Derrida analiza la complicidad de un cierto humanismo y el pensamiento del ser, agregando que tanto el hombre como el ser siempre han incluido su propio fin: “El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de su propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de su propio” (Derrida, 1994: 171-2). Hacer tambalear al hombre quiere decir poner en cuestión todos sus propios, aquellos elementos que le han sido denegados al animal. Tal ha sido una de las tareas de los últimos textos de Derrida. En ellos, el filósofo emprende una estrategia doble, con un gesto típicamente deconstructivo.

Por un lado, sostiene que es imposible afirmar sin más que al animal no tiene todo eso que se ha dicho que le falta: por ejemplo, el lenguaje, o, como diría Heidegger, una relación con su propia muerte. Ya desde sus primeras obras, Derrida ha puesto en cuestión que sea posible pensar algo vivo sin lenguaje, es decir, ajeno al juego de la significación; la escritura se muestra como inherente a todo lo viviente una vez que se abandonan los criterios occidentales para concebirla. De la misma manera, la ausencia de habla no implica inmediatamente la ausencia de lenguaje. Tampoco podemos saber con certeza que un animal no sea consciente de su finitud,

que no tenga relación con su muerte. Muchas son las indicaciones fácticas de lo contrario, los gestos de temor ante la proximidad de la muerte, los rituales mortuorios de ciertos animales, etc. En última instancia, los animales nos son algo tan otro que realmente no podemos saber qué pueden y qué no pueden. Negarles capacidades sin más es, para Derrida, una *bêtise*. (Dicho entre paréntesis, Derrida considera que si hay un propio del hombre quizá haya que buscarlo en esa capacidad de ser bestia; no se diría de un animal que es bestia, porque ya es bestia; pero ¿qué significa que lo que caracterice al hombre sea que puede ser bestia, es decir, que finalmente la bestialidad o la animalidad sean lo propio del hombre? ¿Un propio así no pone en cuestión toda la estructura de lo propio?).

Como decíamos, entonces, la estrategia de Derrida es doble. Por un lado, repetimos, la imposibilidad de afirmar sin más que al animal le faltan atributos que el hombre tendría. Por el otro, la imposibilidad de afirmar de manera acrítica y no problemática que el hombre efectivamente tenga esos atributos que se ha arrogado para sí. ¿Podemos decir sin más que el hombre tiene lenguaje? ¿Lo *tiene*, es esa la mejor descripción de nuestra relación con el lenguaje? ¿O podemos decir sin más, con Lacan, que el hombre se caracteriza por un acceso a lo simbólico que le estaría vedado al animal, atrapado en lo imaginario? ¿Es lo simbólico algo a lo que accedemos? ¿Está operando realmente esa transparencia implícita en las nociones de “tener” lenguaje o “acceder” a lo simbólico? ¿Y podemos enunciar sin problematizarla la proposición de que el hombre tiene relación con su muerte? En su obra *Aporías*, Derrida analiza la posición heideggeriana al respecto de la muerte como la posibilidad más propia del Dasein, para concluir que si la muerte es la posibilidad de mi imposibilidad, como establece Heidegger, entonces no hay nada más impropio que ella. Nada nos pertenece menos, nada nos es más ajeno que nuestra muerte como posibilidad de nuestra imposibilidad.

Y aun así, no dejamos de decir que el hombre tiene lenguaje y tiene relación con su muerte. Pero los tiene, precisamente, sin tenerlos. Por lo tanto, no tenerlos ya no es condición suficiente para no tenerlos. Se puede tener lenguaje y muerte desde una falta; lo que quiere decir que el hecho de que al animal le falten ya no implica inmediatamente que efectivamente no los tenga. Puede tenerlos de la misma manera que los tiene el hombre, es decir, no teniéndolos. Así, la diferencia entre el animal y el hombre queda problematizada, porque constituyen dos espacios del tener sin tener que se superponen.

Pero se superponen sin confundirse jamás. Derrida enfatiza ese hecho: nada está más lejos de su intención que eliminar las fronteras entre el hombre y los animales. De lo que se trata es de que no hay *un* límite, *una* única frontera indivisible y no-problemática, que pueda establecerse a

partir de un propio evidente e incuestionado. Derrida no busca entonces eliminar la frontera; por el contrario, quiere multiplicar los límites, incluso dentro de aquel ámbito tradicionalmente llamado “el animal”. El ser humano no es lo mismo que los primates superiores pero las diferencias que tienen con ellos no son las mismas que tiene con otros mamíferos o con las aves o reptiles, etcétera. De la misma manera, una ballena en nada se parece a un organismo unicelular, una lombriz en nada se parece a un ave. Colocarlos a todos bajo la palabra “animal” es reducir toda esa variedad inconcebible de diferencias. Y ése es el punto de Derrida: “animal” es apenas una palabra que el hombre se dio a sí mismo el derecho de utilizar; es algo humano, demasiado humano. No es el reflejo incontestable de una realidad dividida en dos campos, el del animal y el de lo humano, según una línea fundada en un propio. Es una ficción humana. Por eso Derrida propone una palabra alternativa: el neologismo *animot*, que es homófono del plural *animaux* y por lo tanto resalta la multiplicidad irreductible y que contiene la palabra *mot* para enfatizar que se trata simplemente de una palabra, de algo meramente humano.

Regresemos al comienzo. Dijimos que, defendiendo celosamente sus propios, el hombre se constituye a sí mismo expulsando al animal. Para Derrida, tal es el gesto eminente de la historia de la metafísica. El humanismo depende de la persistencia de esos propios, y de la constitución de ese sujeto humano soberano, vociferante, siempre masculino y carnívoro. Es cómplice de la denegación sintomática de la mirada del animal, y del delineamiento del espacio de lo animal como aquello a disposición del sujeto humano. “Humano” y “propio del hombre” implican siempre esta soberanía, y el humanismo no puede dejar de defenderla. Pero como sabían también Nietzsche y Foucault, el hombre es una invención reciente, y su fin está cerca. El animal acecha ya, amenazante, como el otro interior que hace tambalear a la mismidad humana. O como un “qué” opaco que irrumpe en la supuesta transparencia del “quién”.

## **Bibliografía**

Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques (1998), *Aporías*, Barcelona, Paidós.

Derrida, Jacques (1994), *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.