

## EL ANIMAL QUE LUEGO ESTOY SI(GUI)ENDO

(CONTINUARÁ)

Al principio – querría confiarme a unas palabras que estén, si fuera posible, desnudas.

Desnudas en primer lugar – pero para anunciar ya que hablaré sin tregua de la desnudez y del desnudo en filosofía. Desde el Génesis. Querría elegir, para empezar, unas palabras que estén desnudas, simplemente, unas palabras del corazón.

Y, esas palabras, decírlas sin repetirme, sin volver a decir lo que he dicho ya aquí mismo, más de una vez. Hay que evitar la repetición, nos decimos, para conjurar ya un adiestramiento, una costumbre o una convención que, a la larga, programarían el propio agradecimiento.

Algunos de vosotros, y me emociono al recordarlo, estabais aquí ya en 1980, después en 1992, durante las otras dos décadas. Algunos incluso, entre mis más queridos y fieles amigos (Philippe Lacoue-Labarthe y Marie-Louise Mallet) habían pensado ya, llevado el peso e inspirado estas dos décadas, con la sonriente genialidad que Marie-Louise hace resplandecer una vez más. Jean-Luc Nancy nos había prometido volver. Había inaugurado con Philippe la década de 1980. Pienso constantemente en él y él sabe que sus amigos y admiradores le mandamos nuestros mejores deseos desde aquí<sup>1</sup>.

Debo tanto a quienes acabo de nombrar que el lenguaje del reconocimiento no sería suficiente. Sigue siendo para mí infinito e inaborrable.

1. Jean-Luc Nancy, enfermo, no pudo asistir a la década de 1997. Sin embargo, envió el texto de su conferencia que se leyó y publicó en las actas.

Sin olvidarlo, quiero remontarme, que se me perdona por ello, hacia un instante más antiguo aún, un tiempo antes de ese tiempo. Y hablar desde ese tiempo, «¡qué tiempos!», como suele decirse, un tiempo que se me antoja fabuloso o mítico.

Algunos aquí, y en primer lugar Maurice de Gandillac, a quien quiero saludar y dar las gracias antes que a nadie, saben que hace casi cuarenta años, en 1959, nuestros magníficos anfitriones de Cerisy me ofrecieron ya su hospitalidad; y esa fue mi primerísima conferencia, en realidad la primera vez que hablé en público. Si cediese ya a lo que otros llamarían el instinto del animal autobiográfico, recordaría que el tema fue en definitiva, en 1959 igual que hoy, el Génesis: así se llamó mi primera década, «Estructura y Génesis». Después, cuánto me gustó volver para las siguientes décadas: «Nietzsche» en 1972, «Ponge» en 1974, «Lyotard» en 1982. Creo que no tengo nada más que decir a este respecto para que podáis ya no tanto medir, puesto que no se mide, cuanto presentar la inmensidad de mi gratitud.

Todo lo que me arriesgaré a decir hoy, una vez más, será a partir de aquí para dar las gracias, para decir «gracias a este lugar, a aquellos que nos reciben aquí y gracias a vosotros». Esta historia de mis regresos a Cerisy es, para mí, una historia hermosa e intensa. Habrá escandido casi toda mi vida adulta, todo lo que he podido tratar de pensar diciéndolo. Si, alguna vez, el animal que estoy si(gui)endo debiera escribir una autobiografía (ya sea intelectual o sentimental), tendrá una y otra vez que nombrar Cerisy, más de una vez y en más de una manera; en su renombre de nombre propio y de metonimia.

En lo que se refiere a esta década, la tercera de cierta serie, ésta en concreto me parecía imprevisible, incluso excluida de antemano. La última vez, en 1992, cuando Didier Cahen hizo alusión a ello, en la buhardilla, la última noche, al preguntarme cuál podría ser el tema de una tercera década por venir —me acuerdo de aquello todavía—, yo deseché esa hipótesis: «este muchacho está loco», le grité. No estaba tan loco, pero todo eso me seguía pareciendo —como todo lo que sucede y es la condición de lo que sucede— inanticipable. Fue solamente a toro pasado —y me sentí muy confuso— cuando, al releer los títulos de los tres encuentros (*Los fines del hombre, El paso de las fronteras, El animal autobiográfico*), observé en ellos una especie de ordenamiento, como un orden preestablecido, si no armonioso, una máquina providencial, como diría Kant a propósito del animal, precisamente, «als eine Maschine der Vorsehung», una oscura previsión, el proceso de una ciega pero segura prefiguración en la configuración: un solo y mismo movimiento que se dibujaría buscando su fin. *Los fines del hombre* (título elegido por Philippe Lacoue-Labarthe y

Jean-Luc Nancy, que no me pidieron mi opinión ni yo había pretendido ofrecérsela, aunque el título, *Los fines del hombre*, era también el título de uno de mis textos), *El paso de las fronteras* y *El animal autobiográfico* —títulos éstos que propuse yo mismo a Marie-Louise y a nuestros anfitriones de Cerisy—, más tarde me puse a escuchar en estos títulos, en esta serie de tres pistoletazos de salida, lo que nadie —y menos yo— calculó nunca, lo que nadie podrá reapropiarse, a saber, el esbozo o la tentación de una sola frase, una frase que tendría continuación.

Ella misma sigue, se sigue. Esta frase podría decir «sigo», «pro-sigo». Prosiguiéndose de este modo con cierta consecuencia, en tres tiempos, la frase describiría algo así como el transcurso de una escena en tres actos o los tres movimientos de algún concierto silogístico, un desplazamiento que *se prosigue*, en una palabra, una *suite*.

Si sigo esta secuencia y, en lo que me dispongo a decir, todo debería reconducir a la cuestión de lo que «seguir», «perseguir» o «proseguir» quiere decir, e «ir tras», y a la cuestión de lo que hago cuando «sigo» y digo «sigo»; si, por consiguiente, yo sigo esta secuencia, entonces voy desde los «fines del hombre», esto es, desde los confines del hombre hasta «el paso de las fronteras» entre el hombre y el animal. Al pasar las fronteras o los fines del hombre, voy al animal y me rindo a él: al animal en sí, al animal en mí y al animal que adolece de sí mismo, a ese hombre del que Nietzsche decía poco más o menos, no recuerdo dónde, que era un animal todavía indeterminado, un animal a falta de sí mismo. Nietzsche dice también, en la *Genealogía de la moral*, justo al inicio de la Segunda Disertación, que el hombre es un animal prometedor. Lo que Nietzsche entiende por ello, subrayando esas palabras, es un animal que puede prometer (*das versprechen darf*). La naturaleza se habría tomado como tarea criar, domesticar, «disciplinar» (*beranzüchten*) a ese animal de promesas.

¡Qué tiempos! Hace tanto tiempo, por consiguiente, desde hace todo ese tiempo y para lo que queda por venir, estaríamos en el momento decisivo de acudir y entregarnos a la promesa de ese animal que adolece de sí mismo.

Hace tanto tiempo, por lo tanto.

Desde hace tanto tiempo ¿podemos decir que el animal nos mira?

¿Qué animal? El otro.

A menudo me pregunto, para ver, *quién soy*; y quién soy en el momento en que, sorprendido desnudo, en silencio, por la mirada

de un animal, por ejemplo, los ojos de un gato, tengo dificultad, sí, dificultad en superar una incomodidad.

¿Por qué esta dificultad?

Tengo dificultad en reprimir un movimiento de pudor. Dificultad en silenciar en mí una protesta contra la indecencia. Contra lo malsonante que puede resultar encontrarse desnudo, con el sexo expuesto, «en cueros» delante de un gato que nos mira sin moverse, sólo para ver. Lo malsonante de cierto animal desnudo delante del otro animal, a partir de ahí, se podría decir una especie de «animalsonancia»: la experiencia originaria, única e incomparable de lo malsonante que resultaría aparecer realmente desnudo, ante la mirada insistente del animal, una mirada benevolente o sin piedad, asombrada o agradecida. Una mirada de vidente, de visionario o de ciego extra-lúcido. Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez especular, injustificable e inconfesable. En el centro óptico de una reflexión así se encontraría el asunto; y, según yo lo veo, el foco central de esta experiencia incomparable que denominamos (la desnudez). Y de la que se cree que es lo propio del hombre, es decir, ajena a los animales, desnudos como están — se piensa entonces —, sin la menor conciencia de estarlo.

¿Vergüenza de qué y desnudo ante quién? ¿Por qué dejarse invadir por la vergüenza? ¿Y por qué esta vergüenza que se sonroja por sentir vergüenza? Sobre todo, tendría que precisar, si el gato me observa desnudo de frente, cara a cara, y si estoy desnudo frente a los ojos del gato que me mira de pies a cabeza, yo diría, sólo *para ver*, sin privarse de hundir su vista, para ver, con vistas a ver, en dirección del sexo. *Para ver*, sin ir a verlo, sin tocarlo todavía y sin morderlo, aunque esta amenaza siga estando en el filo de los labios o en la punta de la lengua. Ocurre aquí algo que no debería tener lugar; como todo lo que ocurre, en definitiva, un lapsus, una caída, un desfallecimiento, una falta, un síntoma (y síntoma, como sabéis, significa también la caída: el caso, el acontecimiento desafortunado, la coincidencia, el vencimiento, la malasombra). Es como si, en el momento, yo hubiera dicho o fuera a decir lo prohibido, algo que no se debería decir. Como si de un síntoma confesase lo inconfesable y que, como suele decirse, hubiera querido mordirme la lengua.

¿Vergüenza de qué y ante quién? Vergüenza de estar desnudo como un animal. Se cree generalmente, aunque ninguno de los filósofos a los que voy a interrogar seguidamente hace mención de ello, que lo propio de los animales, y lo que los distingue en última

instancia del hombre, es estar desnudos sin saberlo. Por consiguiente, no estar desnudos, no tener el conocimiento de su desnudez, la conciencia del bien y del mal, en definitiva.

A partir de ahí, desnudos sin saberlo, los animales no estarían en realidad desnudos.

No estarían desnudos porque están desnudos. En principio, a excepción del hombre, ningún animal ha pensado nunca en vestirse. El vestido sería lo propio del hombre, uno de los «propios» del hombre. El «vestirse» sería inseparable de todas las demás figuras de lo «propio» del hombre, incluso si se habla menos de esto último que de la palabra o de la razón, del logos, de la historia, de la risa, del duelo, de la sepultura, del don, etc. (La lista de los «propios» del hombre forma siempre una configuración, desde el primer instante. Por esta misma razón, no se limita nunca a un solo rasgo y no está nunca cerrada: por estructura, la lista puede imantar un número no finito de otros conceptos, empezando por el concepto de concepto.)

El animal, por consiguiente, no está desnudo porque está desnudo. No tiene el sentimiento de su desnudez. No hay desnudez «en la naturaleza». No hay más que el sentimiento, el afecto, la experiencia (consciente o inconsciente) de existir en la desnudez. Porque está desnudo, sin existir en la desnudez, el animal no se siente ni se ve desnudo. Y, por lo tanto, no está desnudo. Al menos así se piensa. Con el hombre ocurriría lo contrario, y el vestido responde a una técnica. Tendríamos, pues, que pensar juntos, como un mismo «tema», el pudor y la técnica. Y el mal y la historia, y el trabajo y tantas otras cosas que van asociadas con aquél. El hombre sería el único en haberse inventado un vestido para esconder su sexo. Sólo sería hombre al tornarse capaz de desnudez, esto es, púdico, al saberse púdico porque ya no está desnudo. Y saberse sería saberse púdico. Suele creerse que el animal, desnudo porque no tiene conciencia de estar desnudo, seguiría siendo ajeno tanto al pudor como al impudor. Y al saber de sí que se inicia con ello.

¿Qué es el pudor si no se puede ser púdico más que permaneciendo impúdico y recíprocamente? El hombre ya no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría en la no-desnudez porque está desnudo, y el hombre estaría en la desnudez allí donde ya no está desnudo. Ésta es una diferencia, un tiempo o un contratiempo entre dos *desnudeces* sin *desnudez*. Este contratiempo sólo está empezando a darnos quebraderos de cabeza acerca de la ciencia del bien y del mal.

Ante el gato que me mira desnudo, ¿tendría yo vergüenza como un animal que ya no tiene sentido de su desnudez? ¿O al contrario

tendría vergüenza como un hombre que conserva el sentido de la desnudez? ¿Quién soy yo entonces? ¿Quién soy? ¿A quién preguntarle sino al otro? ¿Quizás al propio gato?

Debo precisarlo inmediatamente: el gato del que hablo es un gato real, verdaderamente, creedme, *un gato*. No es una *figura* del gato. No entra en la habitación en silencio para alegorizar a todos los gatos de la tierra, los felinos que atraviesan las mitologías y las religiones, la literatura y las fábulas. Hay tantos en esos lugares. El gato del que hablo no pertenece a la inmensa zoopoética de Kafka que merecería aquí una atención infinita y originaria. El gato que me mira, y al cual parece, pero no os fiéis de esto, que dedico una zootología negativa, no es tampoco el gato Murr de Hoffmann ni el de Kofman, aunque el gatito salude conmigo, en esta ocasión, el magnífico e inagotable libro que le dedicó Sarah Kofman: *Autobiographies*, cuyo título resuena tan bien con el de esta década. Vela sobre ésta y requeriría ser citado o releído permanentemente.

Un animal me mira. ¿Qué debo pensar de esta frase? El gato que me mira desnudo, y que es *realmente un gato*, ese gato del que hablo, que es también una gata, no es tampoco la gata de Montaigne el cual, sin embargo, dice «mi gata» en su *Apología de Raimond Sebond*<sup>3</sup>. Es éste, lo reconoceréis, uno de los más grandes textos precartesianos y anticartesianos que existen sobre el animal. Nos interesaremos más tarde por cierta mutación de Montaigne a Descartes, por un acontecimiento oscuro y difícil de fechar, de identificar incluso, entre tales configuraciones de las que estos nombres propios son las metonimias.

2. S. Kofman, *Autobiographies*, Galilée, París, 1984.

3. M. de Montaigne, *Essais* II, cap. XII, *Apologie de Raimond Sebond*, Calimard, París, 1950, p. 498 [*Essays complets*, trad. de J. G. de Luaces, Omega, Barcelona, 2002, p. 353]. La *Apología* deberá ser interrogada muy de cerca, ahí donde Montaigne no se contenta con despertar, en su abundante riqueza, una tradición que otorga mucho al animal, comenzando por cierto lenguaje. El lugar más pertinente a este respecto, aquel que señala de antemano una diferencia con la forma moderna (cartesiana o postcartesiana) de una tradición hegemónica que analizaremos más tarde, lo situaremos allí donde Montaigne reconoce al animal algo más que un derecho a la comunicación, al signo, al lenguaje como signo (esto Descartes no lo negará): *una capacidad de respuesta*. Por ejemplo: «... no es creíble que la naturaleza nos haya negado ese medio que ha dado a muchos otros animales: pues ¿qué es sino hablar esa facultad que vemos en ellos de quejarse, regocijarse, pedirse socorro unos a otros e invitarse al amor, como hacen usando sus voces? ¿Cómo no han de hablar entre sí? Hablan con nosotros y nosotros con ellos. ¿Cuántas maneras tenemos de hablar con nuestros perros? Y ellos nos responden. Con ellos usamos otros lenguajes y otros apelativos que con las aves, cerdos, hueyes y caballos y *cambios de idioma* según la especie». Y después una cita de Dante sobre la hormiga: «Parece que Lactancio atribuye a las bestias no sólo el habla sino también la risa» (p. 505 [trad. cit., p. 372]. El subrayado es mío).

Montaigne se mofa del «cinismo humano respecto de las bestias», de la «presunción» y la «imaginación» del hombre cuando pretende, por ejemplo, saber lo que pasa por la cabeza de los animales. Sobre todo, cuando pretende asignarles o rehusarles facultades. Por el contrario, habría que reconocer a los animales una «facilidad» para vocalizar letras y sílabas. Poder que —Montaigne lo afirma con total seguridad— «testimonian que poseen un discurso interior que los torna así voluntariosos y disciplinables para aprender». Entendiéndola con el hombre que «asigna las partes a los animales, sus cofrades y compañeros, y les distribuye las porciones de facultades y de fuerzas que a él le parece», Montaigne se pregunta —y la cuestión, entonces, ya no es tanto el animal cuanto la ingenua seguridad del hombre—:

¿Cómo conoce por el esfuerzo de su inteligencia las oscilaciones internas y secretas de los animales? ¿Mediante qué comparación entre ellos y nosotros concluye el hombre la tontería que les atribuye? Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si ella no se divierte conmigo y no yo con ella? [La edición de 1595 añadía: «Nos entretenemos con bobadas recíprocas, y si tengo mi momento de empezar o de negarme, también ella lo tiene».]

La gata que me mira desnudo, ésta y ninguna otra, esta *de la que hablo aquí* no pertenece todavía, pero nos estamos acercando, a la familia de los gatos de Baudelaire<sup>4</sup>, de Rilke<sup>5</sup> o de Buber<sup>6</sup>. Al pie de

4. Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal* [Las flores del mal, trad. de A. Lázaro, Edafe, Madrid, 1985]. «El gato» da su título, es bien sabido, a dos poemas, de los cuales el primero únicamente interpela y tutea a su protagonista («Ven, mi hermoso gato...») antes de reconocer en él la figura de «mi mujer». Baudelaire no menciona solamente la mirada del gato («Veo a mi mujer en espíritu. Su mirada, / Como la tuya, amable animal...») [«El gato» XXXIV]; «Cuando mis ojos hacia ese gato al que amo [...] Y me miro dentro de mí...» [«El gato» I.] ni únicamente su voz («Para decir las frases más largas, / No precisa palabras» [«El gato» I.]).

5. R. M. Rilke, «*Schwarze Katze*». (Intenté que intentara en otro lugar, más tarde, una lectura de este poema cuyo redescubrimiento debo a Werner Hamacher.) Este poema está dedicado, por así decirlo, a «tu mirada» (*déin Blick*) y al espectro (*Ein Gespenst*: ésas son las primeras palabras); podría estar configurado con aquel que Rilke firmó sobre «La pantera» que comienza por nombrar la mirada, «su mirada» esta vez (*Sein Blick*, ésas son las primeras palabras), y cuyo descubrimiento debo a Richard Macksey que también ha traducido el poema al inglés [«El gato negro» y «La pantera», en *Nuevos poemas*, ed. bilingüe, trad. de F. Bermúdez-Cañete, Hipertón, Madrid, 1991]. Desde Cerisy, los amigos de los gatos y mis amigos del mundo entero me ofrecen gatos de este modo. Es también aquí la ocasión de saludar esa obra maestra titulada *Mianique - Fantazie chromatique*, de Jean-Claude Lebensztejn (de próxima aparición). [Aparecida en 2002, Le Passage, París/New York.]

A propósito, ¿por qué se dice que «te ha comido la lengua el gato»?

6. «Los ojos del animal nos hablan un gran lenguaje [...]. Miro a veces a mi gata

la letra al menos, estos gatos de poetas y filósofos no hablan. «Mi gata (aunque una gata no pertenece nunca) ya no es tampoco esa que habla en *Alicia en el país de las maravillas*. Por supuesto, si queréis a toda costa sospechar de mi perversidad, cosa siempre posible, sois muy libres de oír o de recibir la protesta que dice —yo acabo de hacerlo— «realmente, un gato», como la cita traducida del capítulo XI de *Al otro lado del espejo*. Dicho antepenúltimo capítulo, titulado «El despertar» («*Waking*»), sólo consta de una frase: «—and it really was a kitten after all»: «... y, finalmente, era realmente un gatito» o, según otra traducción, «... y, finalmente, era de hecho una gatita negra».

Por supuesto hubiera querido, pero no hubiera tenido nunca tiempo de hacerlo, inscribir todas mis palabras en una lectura de Lewis Carroll. No es seguro, por lo demás, que no lo haga, de buen grado o por fuerza, en silencio, inconscientemente o a vuestras espaldas. No es seguro que no lo haya hecho ya cuando un día, hace unos diez años, di la palabra o dejé paso a un pequeño erizo, una cría de erizo, quizás, ante la cuestión: «¿Qué es la poesía?»<sup>7</sup>. Pues el pensamiento del animal, si lo hay, depende de la poesía. Aquí tenéis una tesis y es eso de lo que la filosofía, por esencia, ha tenido que privarse. Es la diferencia entre un saber filosófico y un pensamiento poético. El erizo de «¿Qué es la poesía?» no heredaba solamente un trozo de mi nombre. Respondía también, a su manera, a la llamada del erizo de Alicia. Acordaos de ese campo de croquet sobre el cual las «bolas eran unos erizos vivos»<sup>8</sup>. Alicia quería «golpear al erizo» con el flamenco que tenía en sus brazos y que se volvía en aquel momento para mirarla de frente («*look up in her face*»<sup>9</sup>) hasta hacerla estallar de risa.

al fondo de los ojos» (M. Buber, *Yo y tú*, trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1993, p. 89). Buber habla también de una «facultad de dirigirnos esa mirada». «Es indudable que la mirada de esta gata, que se enciende al contacto con la mía, me preguntaba desde el primer momento: ¿Es posible que te dirijas a mí? [...] ¿Es que yo existo?» [El Yo es aquí la perfrasis de una palabra que no tenemos y que designa un Sí sin Yo] [...]» [trad. cit., pp. 89-90].

7. Apareció en primera instancia bajo el título «*Che cos'è la poesia?*» en la revista italiana *Poesia* 1/11 (1988), retomado en *Poesis* 50 (1989) y, finalmente, en *Points de suspension - Entretiens*, Paris, Galilée, 1992. [«¿Qué es la poesía?» e *Ich bin'n all hier*. Ya estoy aquí. Conversación con J. Derrida». Entrevista de Maurizio Ferraris, trad. de C. de Peretti y P. Peñalver. *Er. Revista de filosofía* (Sevilla) 9/10 (invierno de 1989-verano de 1990), pp. 165-170 y pp. 171-190, respectivamente].

8. L. Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*. A través del espejo, trad. de R. Buckley, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 184-185: «*The croquet balls were live hedgehogs* [...]».

9. «[...] and was going to give the hedgehog a blow with its head, it would twist itself round and look up in her face».

¿Cómo puede un animal mirarnos de frente? Éste será uno de nuestros afanes. A continuación Alicia se da cuenta de que «el erizo se había desenrollado y se alejaba lentamente; y casi siempre había un hoyo o un montículo en el lugar donde ella se proponía lanzar al erizo». Era aquél un campo sobre el que «los jugadores jugaban todos al mismo tiempo sin esperar su turno; discutían sin parar y se peleaban por los erizos (*fighting for the hedgehogs*)».

Nos sentiremos más atraídos aún, en silencio *A través del espejo*, cuando tengamos que tratar una especie de *estadio del espejo* y que plantear algunas cuestiones precisamente desde el punto de vista del animal.

Pero si mi gato real no es el gatito de Alicia («el gatito», dicen algunas traducciones para *kitten*, «una gatita negra» dice la que acabo de citar), sobre todo, no voy a apresurarme, como Alicia, a concluir al despertar que no se puede hablar con un gato con el pretexto de que él no responde o que responde siempre lo mismo. Pues todo lo que me dispongo a confiaros consiste sin duda en pediros que me respondáis, vosotros, a mí, que me respondáis a propósito de lo que es *responder*. Si podéis. Toda la susodicha cuestión del mencionado animal consistirá en saber no si el animal habla sino si puede saber lo que quiere decir *responder*. Y distinguir una respuesta de una reacción. Retenemos en la memoria, a este propósito, la frase finalmente muy cartesiana de Alicia. La cito, en primer lugar, en traducción:

Las gatas tienen una costumbre muy mala (Alicia ya lo había observado): les digas lo que les digas, se ponen a ronronear siempre para respondernos. «¡Si tan sólo ronronearan cuando dicen 'sí' y maullaran cuando dicen 'no', o si siguieran cualquier otra regla por el estilo de manera que se pudiera conversar con ellas! ¿Pero cómo se puede hablar con alguien que responde siempre lo mismo?»

En esta ocasión, la gata negra se contentó con ronronear; y era imposible adivinar si quería decir que «sí» o que «no»<sup>10</sup>.

Al animal, al gato así llamado *real* en cuanto animal, podemos hablarle, él no responde, no realmente, nunca, esto es lo que concluyó Alicia. Exactamente como Descartes al que oiremos más tarde.

La literalidad cuenta, y también la *cuestión* del animal. La cuestión de la respuesta animal pasa a menudo por lo que está en juego en una letra, por la literalidad de una palabra, a veces de lo que «palabra» quiere decir literalmente. Por ejemplo, aunque la palabra «responder» aparece dos veces en todas las traducciones que he con-

10. L. Carroll, *Alicia en el país de las maravillas*, trad. cit., p. 377.

sultado, no corresponde a ningún vocablo, a ninguna palabra como tal en el original. Lo implica probablemente sin decirlo, desde luego, de manera económica. Ahí donde la traducción dice, sin subrayar el «siempre»: «les digas lo que les digas, se ponen a ronronear siempre para respondernos», el original decía solamente «*whatever you say to them, they always purr*». Y allí donde la traducción dice, sin subrayar la alusión al poder (*can*): «¿Pero cómo se puede hablar con alguien que responde siempre lo mismo?», el propio Carroll escribía: «*But how can you talk with a person if they always say the same thing?*».

Dicho esto, pareciendo el sentido de «respuesta» estar aquí implicado, se puede siempre pensar que la diferencia entre la presencia y la ausencia de la palabra «respuesta» no cuenta. Quizás. Quizá, por el contrario, se debería tomar la cosa muy en serio, pero solamente más tarde.

En todo caso, es increíble esta credulidad de Alicia, ¿no os parece? Ella parece creer, en ese momento dado al menos, que se puede en cambio discernir y decidir, en el hombre, entre un *si* y un *no*. Ella parece segura de que es posible entonces adivinar, en el hombre, si *si* o si *no*. No olvidemos que el Gato del conde de Chester, en el transcurso de una escena que merecería una larga meditación, le había dicho: «Estamos locos todos aquí. Yo estoy loco. Tú estás loca»<sup>11</sup>. Después de lo cual se empeña en demostrar esta locura compartida. Es el momento de un simulacro de discusión. Ahora bien, se pierden en ella por la falta de entendimiento acerca del sentido de las palabras, acerca de lo que una *palabra* quiere decir y a fin de cuentas, sin duda, acerca de lo que «palabra», el vocablo «palabra», puede alguna vez querer decir. «Llámalo como quieras» («*Call it what you like*»), acaba por decirle el Gato a propósito de la diferencia entre gruñir (*growling*) y ronronear (*purring*), antes de anunciarle que asistirá a la partida de croquet de la Reina, allí donde mis pobres erizos acabarán en un estado tan lastimoso.

No, claro que no, mi gato, el gato que me mira en la habitación o en el baño, ese gato que no es quizás «mi gato» ni «mi gata» no viene aquí a representar, como embajador, la inmensa responsabilidad simbólica con la que nuestra cultura desde siempre ha cargado a la estirpe felina, de La Fontaine a Tieck (el autor de *El gato con botas*), de Baudelaire a Rilke, Buber y tantos otros. Si digo «es un gato real» que me ve desnudo es para señalar su irreemplazable singularidad. Cuando responde a su nombre (sea lo que quiera decir «responder», y ésa será por lo tanto nuestra cuestión), no lo hace como el caso

11. «*We're all mad here. I'm mad. You're mad.*» (*ibid.*, p. 165).

de una especie «gato», menos todavía de un género o de un reino «animal». Es cierto que yo lo identifico como un gato o una gata. Pero, antes incluso de esta identificación, llega a mí como *ese* ser vivo irremplazable que entra un día en mi espacio, en ese lugar donde ha podido encontrarme, verme, incluso verme desnudo. Nada podrá nunca hacer desaparecer en mí la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto. Y de una existencia mortal pues, desde que tiene un nombre, su nombre le sobrevive ya. Éste firma su desaparición posible. La mía también. Y esta desaparición, de aquí a allí, *fortitda*, se anuncia cada vez que, haya o no desnudez de por medio, uno de nosotros abandona la habitación.

Pero, vergonzosa de sí misma, esta vergüenza es más intensa, debo subrayarlo enseguida, cuando no estoy solo con la gata en la habitación. Entonces ya no estoy seguro de saber ante quién estoy de ese modo transido de pudor. ¿Se está por lo demás alguna vez solo con un gato? ¿Y con cualquiera? Este gato, ¿es un tercero? ¿U otro en un duelo cara a cara? A esas preguntas volveremos mucho más tarde. En estos momentos, en el borde del asunto, en la inminencia de lo mejor o de lo peor, cuando todo puede ocurrir, allí donde puedo morir de vergüenza o de placer, yo no sé ya hacia qué o hacia quién abalanzarme. Antes de darle caza, a él, al gato, tengo prisa, sí, prisa por esquivar la mirada. Tengo prisa por cubrir la obscenidad del acontecimiento, en una palabra, cubrirme a mí mismo. Un solo pensamiento me tiene entonces en vilo: volverme a vestir, por poco que sea o, lo que viene a ser lo mismo, huir, como si yo me expulsara a mí mismo de la habitación. Y de mordirme entonces, por ejemplo, la lengua, en el momento en que me pregunto «¿quién?». ¿Pero, *quién*, por lo tanto? Puesto que ya no sé entonces (a) quién estoy si(gui)endo o a quién expulso, quién me sigue o quién me expulsa. Quién va antes y quién va detrás de quién. Ya no sé por dónde empezar. Locura: «*We're all mad here. I'm mad. You're mad.*» Ya no sé responder, ni responder siquiera de la cuestión que me ordena o que me pregunta (a) quién estoy si(gui)endo o tras quien estoy si(gui)endo y sigo así corriendo.

*Seguir e ir tras*: esto no será solamente la cuestión y la pregunta acerca de lo que llamamos el animal. Descubriremos a continuación la cuestión de la pregunta. Aquella que va, en primer lugar, a preguntarse lo que *responder* quiere decir —y si alguna vez un animal (¿pero cuál?) responde a su nombre—. Y a preguntarse si se puede responder de lo que quiere decir «yo estoy si(gui)endo» cuando eso parece regir un «estoy si(gui)endo en cuanto estoy si(gui)endo *tras* el animal» o «soy en cuanto estoy *cerca* del animal».

Estar *tras*, estar *cerca de*, estar *al lado de*: tenemos aquí, en apariencia, diferentes modalidades del ser, incluso del *ser-con*. Con el animal. Pero no es seguro, a pesar de las apariencias, que estas modalidades del ser vengan a modificar un ser previo, menos aún un «yo soy» primitivo. Nombran, en todo caso, cierto orden en el *ser-prieto* (lo que nos indica la etimología, *pressu*, de la que se seguirían las palabras *près*, *après*, *après* [al lado de, cerca de, tras]), el *ser-apremiado*, el *ser-con* como ser estrictamente atado, ligado, encadenado, el *ser-bajo-presión*, comprimido, impreso, reprimido, apretado-contra según la «estructura» más o menos fuerte de lo que sigue siendo siempre apremiante. ¿En qué sentido del «prójimo» (que no es forzosamente el de una tradición bíblica o grecolatina) debería decir que estoy prójimo o *cerca* del animal, y que lo estoy si(gui)endo y en qué orden de presión? ¿El estar-con-él como estar-al-lado-de-él? ¿Estar-cerca-de-él? ¿Estar-tras-él? ¿Ir-tras-él en el sentido de la caza, del adiestramiento, de la domesticación o *ir-tras-él* en el sentido de la sucesión y de la herencia? En todos los casos, si voy *tras* él, el animal viene por lo tanto antes que yo, más pronto que yo (*früher* es la palabra que emplea Kant para el animal, y Kant será uno de nuestros testigos por venir). El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí —de mí, que estoy si(gui)endo tras él—. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero —la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado— él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato.

¿Qué ponen en juego estas preguntas? No hay que ser un experto para prever que implican un pensamiento de lo que quiere decir vivir, hablar, morir, ser y mundo como ser-en-el-mundo o como estar-en-el-mundo o ser-con, ser-ante(s), ser-detrás, estar-tras, ser y seguir, ser seguido o ser siguiente ahí donde yo estoy si(gui)endo, de una manera u otra pero irrecusablemente, tras lo que ellos denominan el animal. Es demasiado tarde para negarlo, habrá estado ahí antes que yo, que estoy si(gui)endo tras él. *Tras y al lado de lo que ellos denominan el animal y con él*. Lo queremos, o no y hagamos lo que hagamos con ello.

Me será preciso más de una vez, os ruego que me perdonéis, volver sobre la ambigüedad de esta escena. Haré todo lo posible para evitar presentarla como una escena primitiva: el insensato teatro de

lo radicalmente otro que ellos denominan «animal» y por ejemplo «gato». Si: de lo radicalmente otro, más otro que cualquier otro y que ellos denominan un animal, por ejemplo un gato, cuando aquél me mira desnudo, en el momento en que me presento a mí mismo, de mí mismo a él o, más bien, en ese extraño momento donde, antes de la fecha, antes incluso de quererlo y de saberlo yo mismo, le soy pasivamente presentado desnudo, soy visto y visto desnudo, antes incluso de verme visto por un gato. Antes incluso de verme o saberme visto desnudo. Yo le soy presentado antes incluso de presentarme. No hay desnudez más que en esta pasividad, en esta exposición involuntaria de sí. La desnudez no se despoja más que en esta exposición de frente, cara a cara. Aquí, frente a un gato de uno u otro sexo o de uno y otro sexo. Y frente a un gato que seguirá mirándome y viéndome partir cuando le vuelva la espalda, un gato al que desde ese momento, no viéndole ya verme, por detrás, corro el riesgo entonces de olvidar.

Acabo de conjugar la pasividad con la desnudez. Esta pasividad desnuda, podríamos apodararla, con una palabra que volverá más de una vez, desde lugares y según registros diferentes, la *pasión del animal*, mi pasión del animal, mi pasión del otro animal, verse visto desnudo bajo una mirada cuyo fondo permanece sin fondo, a la vez inocente y cruel quizás, quizá sensible e impasible, buena y mala, ininterpretable, ilegible, indecible, abisal y secreta: radicalmente otra, lo radicalmente otro que es cualquier otro pero ahí donde, en su proximidad insostenible, no me siento todavía con ningún derecho ni con ningún título para llamarlo mi prójimo o menos aún mi hermano. Pues deberemos preguntarnos, inevitablemente, lo que le ocurre a la fraternidad de los hermanos cuando un animal entra en escena. O, a la inversa, lo que le ocurre al animal cuando un hermano va tras el otro, cuando Abel va después de Caín, el cual va tras Abel. O cuando un hijo va tras su padre. ¿Qué les ocurre a los animales, que sustituyen o no, al asno y al carnero en el monte Moriah?

¿Qué me hace ver esta mirada sin fondo? ¿Qué me «dice» ésta, la cual manifiesta en suma la verdad desnuda de cualquier mirada, cuando esta verdad me hace ver en los ojos del otro, en los ojos videntes y no solamente vistos del otro? Pienso aquí en esos ojos videntes o en esos ojos de vidente, de los que sería preciso a la vez ver y olvidar el color. Para mirar la mirada del otro, dice Lévinas, se debe olvidar el color de sus ojos, dicho de otro modo, ver la mirada el rostro que ve antes que los ojos visibles del otro. Pero cuando Lévinas recuerda que «la mejor manera de encontrar al otro es no reparar siquiera

en el color de sus ojos...»<sup>12</sup>, habla en ese momento del hombre, del prójimo en cuanto hombre, del semejante y del hermano, piensa en el otro hombre, y eso constituirá para nosotros, ya lo veremos más adelante, la ocasión de una gran inquietud.

Como toda mirada sin fondo, como los ojos del otro, esa mirada así llamada «animal» me hace ver el límite abisal de lo humano: lo inhumano o ahumano, los fines del hombre, a saber, el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse. Y en esos momentos de desnudez, bajo la mirada del animal, todo puede ocurrirme, soy como un niño dispuesto al apocalipsis, soy el *apocalipsis mismo*, es decir, el último y el primer acontecimiento del fin, la revelación y el veredicto. Estoy si(gui)endo el Apocalipsis, me identifico con él corriendo detrás de él, tras él, tras toda su zoología. Cuando pasa el instante de extrema pasión y vuelvo a encontrar la paz, entonces puedo hablar tranquilamente de las bestias del Apocalipsis, visitarlas en el museo, verlas en pintura (aunque, para los griegos, la zoografía designaba el hecho de pintar retratos de los seres vivos en general y no solamente la pintura de animales), puedo visitarlas en el zoo, leerlas en una Biblia o hablar de ellas como un libro.

Si he empezado por decir «lo radicalmente otro que ellos *dero-minan* 'animal' y por ejemplo 'gato'», si he subrayado la llamada y las comillas de una cita, no ha sido únicamente para anunciar un problema que ya no nos abandonará, por lo tanto: el de la interpelación y el de la *respuesta* a la llamada.

Antes de proseguir en esta dirección, dejadme confiaros la hipótesis que me pasó por la cabeza la última vez que crucé la mirada con una gata-gato que parecía implorarme, pidiéndome claramente que le abriera la puerta para salir enseguida, cosa que ella hace a menudo, por ejemplo cuando me sigue primero al baño y se arrepiente al momento. Es, por lo demás, una escena que se reproduce todas las mañanas. Al despertar, la gata me sigue hasta el baño reclamando su desayuno, pero exige salir de dicho baño en cuanto ella (o él, la gata-gato) me ve desnudo y dispuesto a hacer algo totalmente distinto, decidido a hacerla esperar. Mientras que estoy aquí desnudo bajo los ojos de lo que ellos denominan «animal», una ficción aparece entonces como un cuadro ante mi imaginación, una especie de clasificación linneana, una taxonomía del *punto de vista de los animales*: no habría en el fondo, además de la diferencia evocada antes entre el

12. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, Paris, 1984, p. 79 [*Ética e infinito*, trad. de J. M. Ayuso Diez, Visor, Madrid, 1991, p. 79].

poema y el *filosofema*, más que dos tipos de discurso, dos situaciones de conocimiento sobre el animal, dos grandes formas de tratado teórico o filosófico del animal. Lo que los distingue es, evidentemente, el lugar, incluso el cuerpo de sus firmantes; es la huella que esta firma deja en el corpus y en la temática propiamente científica, teórica o filosófica. Estarían, en primer lugar, los textos firmados por gente que, sin duda, ha visto, observado, analizado, reflexionado al animal pero que nunca se ha visto *vista* por el animal; gente que nunca se ha cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos (por no hablar siquiera de su desnudez); aunque se hayan visto vistos un día, furtivamente, por el animal, no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica, filosóficamente); no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiese, mirándoles a la cara, verlos, vestidos o desnudos y, en resumen, sin una palabra *dirigirse a ellos*; no han tenido en absoluto en cuenta el hecho de que lo que denominan «animal» podía *mirarlos y dirigirse a ellos* desde allá, desde un origen radicalmente distinto. Esta categoría de discursos, de textos, de firmantes (aquellos que no se han visto vistos nunca por un animal que se dirigiera a ellos) es con mucho la más abundante; es sin duda la que reúne a *todos* los filósofos y a todos los teóricos *en cuanto tales*. Al menos de cierta «época», digamos desde Descartes hasta nuestros días. Aunque dentro de un momento diré por qué la palabra «época» e incluso este historicismo me dejan también inquieto o insatisfecho. Pertenecen manifestamente a esa categoría casi-epocal todos esos filósofos (todos éstos y no todas éstas, porque esta diferencia no es aquí insignificante) que localizaré más tarde para apoyar mi propuesta y para inscribirlos en la misma configuración. Por ejemplo Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas<sup>13</sup>. Sus discursos son sólidos y profundos pero, en estos discursos, todo sucede como si aquéllos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos. Todo sucede, al menos, como si esta experiencia turbadora, suponiendo que les haya ocurrido, no hubiese sido teóricamente grabada, precisamente allí donde convertirían al animal en un *teorema*, una cosa *vista y no vidente*, la experiencia del animal que ve, del animal que

13. Cuatro sesiones siguieron a esta introducción, el mismo día y el siguiente, cuatro sesiones en el transcurso de las cuales propuse unas lecturas de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan. Tan pacientes y microológicas como fueron posibles, estas interpretaciones estaban destinadas a poner a prueba las hipótesis de trabajo que bosquejo aquí, en el umbral de una obra en preparación [estas cuatro sesiones construyen los capítulos II y III *infra*].



los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido. A partir de ahora, rondaremos alrededor de esta inmensa denegación cuya lógica atraviesa toda la historia de la humanidad y no solamente de la configuración casi-epocal que acabo de evocar. Sucede como si los hombres de esta configuración hubieran visto sin ser vistos, como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que —desde el fondo de una vida llamada animal y no solamente a través de la mirada— les habría obligado a reconocer, en el momento de dirigirse a ellos, que eso les miraba y les concernía.

Pero como en el fondo no creo que esto no les haya ocurrido nunca, ni que no se les haya significado, figurado o metonimizado de algún modo, más o menos secretamente, en el gesto de su discurso, quedaría por lo tanto por descifrar el síntoma de esta denegación. Éste no podría figurar como una negación entre otras. Dicha denegación insituye, lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio.

En cuanto a la otra categoría de discurso, por parte de los firmantes que de entrada son poetas o profetas, en situación de ofrecer poesía o profecía, por parte de aquellos o aquellas que confiesan hacerse cargo de la interpelación que el animal les dirige, antes incluso de tener el tiempo y el poder de zafarse de aquella, de zafarse desnudos o en bata, yo no conozco todavía ningún representante estatutario de esto, a saber, ningún sujeto en cuanto hombre teórico o filosófico, jurídico e incluso en cuanto ciudadano. No lo he encontrado pero, a buen seguro, ahora estoy aquí buscándolo.

Es la pista que sigo, la pista que rastro tras las huellas de ese «radicalmente otro que ellos denominan 'animal' y por ejemplo 'gato'». ¿Por qué volver-a-nombrar esta denominación? ¿Por qué decir «lo radicalmente otro que ellos denominan 'animal' y por ejemplo 'gato'»? Para recordar una escena de la denominación, comenzando por el comienzo, a saber, el Génesis; por lo menos cierto reinicio, un segundo comienzo en lo que se conoce como el segundo relato del *Bereshit*, pues es necesario precisar que se trata aquí de una segunda «Cabecera» (según la traducción de Chouraqi). En ese caso, el hombre que entonces da nombre a los animales no es solamente Adán, el de la tierra, el que fue formado de la tierra, sino Ish antes que Ishá, el hombre antes que la mujer: es entonces el hombre, Ish, todavía solo, quien da sus nombres a los animales creados antes que él: «el que fue formado de la tierra gritó los nombres para toda bestia», dice una

traducción<sup>14</sup>. «El hombre llamó por sus nombres a todo el ganado», dice otra traducción<sup>15</sup>.

Volvemos a insistir: esto sucede así solamente en el segundo relato. Si creemos lo que se conoce como el primer relato, Dios creó al hombre a su imagen pero lo puso en el mundo de golpe, de una sola vez, macho y hembra. Dar nombre habría sido entonces el hecho realizado por un hombre-pareja, por así decirlo. Ese dar nombre originario a los animales no tiene lugar en el primer relato. No es el hombre-mujer del primer relato sino el hombre solo antes de la mujer quien, en el segundo relato, les da sus nombres, sus nombres a los animales. En cambio, es ya en el mencionado primer relato donde ese formado de la tierra, creado a réplica de Dios, y creado macho-hembra, hombre-mujer, recibe enseguida la orden de someter a los animales. Para obedecer debe manifestar su dominio sobre ellos, su dominación, incluso su poder de amaestrarlos. Después de haber creado, en el quinto día, a los animales vivos (el ganado, es decir, los animales para domesticar; los pájaros, los peces, los reptiles y las bestias salvajes), después de haberlos bendecido:

Elohim dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza! [Inmediatamente, hay un paso al plural] ¡Que ellos tengan autoridad [el subrayado es mío] sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre el ganado, sobre todas las bestias salvajes y sobre todos los reptiles que se arrastran por la tierra!». Elohim creó pues al hombre a su imagen, a imagen de Elohim lo creó. Él los creó hombre y mujer. Elohim los bendijo y Elohim les dijo: «fructificad y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla, tened autoridad [el subrayado sigue siendo mío] sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre todo ser vivo que se mueva sobre la tierra!» (Dhormes).

Elohim dijo: «Haremos a Adán —el Formado de la tierra— a nuestra réplica, según nuestra semejanza.

Ellos *someterán* [el subrayado es mío] al pez del mar, al ave de los

cielos,

a la bestia, a toda la tierra, a todo reptil que se arrastre en la tierra.

Elohim crea al formado de la tierra a su réplica,

a réplica de Elohim, él lo crea,

macho y hembra, él los crea.

Elohim los bendice y les dice:

«Fructificad, multiplicaos, llenad la tierra, conquistadla.

14. A. Chouraqi (Desclée de Brouwer).

15. E. Dhormes (Gallimard).

*Someted* [el subrayado sigue siendo mío] al pez del mar, al ave de los cielos, a todo ser vivo que repte por la tierra» (Chouraquí).

Ése fue el primer relato. Dios ordena al hombre-mujer que dé órdenes a los animales, pero no le pide todavía que los nombre. ¿Qué pasa a continuación en el segundo relato? Sucede entonces una de las cosas, una y doble cosa, dos veces a la vez que —me parece— se señala menos, la mayoría de las veces, en la lectura de este Génesis infinito en su segundo soplo.

Por una parte, dar nombre a los animales se hace a la vez antes de la creación de Ishá, la mujer parte del hombre y, en consecuencia, antes de que se sintieran desnudos; y están en primer lugar desnudos sin ninguna vergüenza («Los dos están desnudos, el formado de la tierra y su mujer: no palidecen por ello»). Después del paso de cierta serpiente, de la que volveremos a hablar, se sentirán desnudos y tendrán vergüenza.

Sobre todo, por otra parte, este dar nombre a gritos sigue siendo a la vez libre y vigilado, bajo vigilancia, bajo la mirada de Yahvé-Elohim que, sin embargo, no interviene. Deja a Adán, deja al hombre, al hombre solo, Ish sin Ishá, la mujer, le deja gritar libremente los nombres. Le deja entregarse solo a las denominaciones. Pero aquél espera al hombre solo a la vuelta de la esquina, lo vigila con una mezcla de curiosidad y autoridad. Dios observa: Adán es observado, está en observación, nombra bajo observación. Traducción de Chouraquí: «Los hace dirigirse hacia el formado de la tierra para ver lo que les gritará». Los hace ir, convoca a los animales que por lo demás había creado, decía el primer relato, y subrayo con intensidad ese rasgo importante porque nos interesará con vistas a «someter»los (Chouraquí) al hombre, con el fin de colocarlos bajo «la autoridad» (Dhormes) del hombre. Más precisamente, ha creado al hombre a su semejanza para que el hombre *sometá, dome, domine, adiestre o domestique* a los animales nacidos antes que él y asiente su autoridad sobre ellos. Dios destina a los animales a experimentar el poder del hombre, para ver el poder del hombre en acto, para ver el poder sobre todos los demás seres vivos. Chouraquí: «Dios los hace ir hacia el formado de la tierra para ver lo que les gritará». Dhormes: «Los condujo hacia el hombre para ver cómo los llamará».

Este «para ver», acabo de subrayarlo dos veces, parece prodigioso. Es la misma expresión en las dos traducciones. Dios deja a Ish completamente solo, en efecto, y la libertad de nombrar a los ani-

males supone a la vez su soberanía y su soledad. Sin embargo, todo parece ocurrir como si Dios quisiera a la vez vigilar, velar, conservar su derecho de inspección sobre los nombres que iban a resonar, pero también entregarse a la curiosidad, incluso dejarse sorprender y desbordar por la radical novedad de lo que iba a ocurrir, por el acontecimiento irreversible, oportuno o inoportuno, de una denominación por la cual, por lo demás, Ish, Ish completamente solo, Ish todavía sin mujer, iba a situarse por encima de los animales. Empezar a verlos y a nombrarlos sin dejarse ver ni nombrar por ellos. Dios deja a Ish hablar solo, gritar solo, gritar-nombrar solo, gritar-llamar solo, como si Ish pudiera decir: «Yo nombro», «yo llamo». Completamente solo, Dios deja a Ish llamar a los otros seres vivos, darles nombres en su nombre, a esos animales más viejos o más jóvenes que él, a esos seres vivos que llegaron al mundo antes que él y que fueron nombrados por él, como dice el segundo relato. En ambos casos, en el doble sentido de la palabra, el hombre va tras el animal. Lo sigue. Este «tras» de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo.

Dios deja, por lo tanto, a Ish nombrar solo, le concede dar los nombres en su nombre pero tan solo para ver. Este «para ver» marca a la vez la infinitud del derecho de inspección de un dios todopoderoso y la finitud de un dios que no sabe lo que va a ocurrirle con el lenguaje. Ni con los nombres. Dios no sabe en suma lo que quiere en el fondo: finitud de un Dios que no sabe lo que quiere en relación con el animal, es decir, con la vida del ser vivo en cuanto tal, de un Dios que ve venir sin ver venir, de un Dios que dirá yo soy el que soy sin saber lo que va a ver cuando un poeta que va a dar su nombre a los seres vivos entra en escena. Este «para ver» de Dios potente y desvalido, el primer tiempo, antes del tiempo, de esta exposición de Dios a la sorpresa, al acontecimiento de lo que iba a ocurrir entre el hombre y el animal, ese tiempo antes del tiempo siempre me ha producido vértigo. Como si alguien dijera en forma de promesa o de amenaza: «vas a ver lo que vas a ver», sin saber lo que iba a acabar ocurriendo. Ante el abismo abierto por este tonto ardor, por este fingimiento fingido, ese vértigo es lo que experimento, desde hace tanto tiempo, cuando me escapo ante el animal que me mira desnudo. Me pregunto a menudo si ese vértigo, en relación con el abismo de semejante «para ver» en el fondo de los ojos de Dios, no es el que me atrapa cuando me siento tan desnudo ante un gato, de frente, y cuando, cruzando en ese momento su mirada, oigo al gato o a Dios preguntarse, preguntarme: ¿va a llamar?, ¿va a dirigirse a mí? ¿Cómo

va a llamarme, ese hombre desnudo, antes de que yo le dé una mujer, antes de que yo se la arribuya dándosela, antes de que yo se la dé o antes de que él se la dé a sí mismo tomándola a su cargo, bajo su tutela, a su lado?, ¿o de su propia costilla?

Hace tanto tiempo.

Hace tanto tiempo. Es como si el gato se acordase, como si él me recordara sin decir palabra el relato terrible del Génesis. ¿Quién nació el primero antes que los nombres? ¿Quién ha visto venir al otro en esos lugares desde hace tanto tiempo? ¿Quién habrá sido el primer ocupante y, por lo tanto, el amo? ¿El sujeto? ¿Quién sigue siendo el déspota desde hace tanto tiempo?

Las cosas serían todavía demasiado sencillas, la reapropiación antropo-teomórfica habría comenzado, una domesticación incluso correría el riesgo de estar ya en marcha si cediera a mi propia melancolía; si me dedicase, para entenderlo dentro de mí, a sobreinterpretar lo que el gato podía de ese modo, a su manera, decirme, lo que podría sugerirme o simplemente significar en un lenguaje de huellas mudas, es decir, sin palabras; si, en una palabra, yo le prestase las palabras que no necesita, como tampoco la «voz» del gato de Baudelaire («Para decir las frases más largas, / No precisa palabras»).

Pero, al prohibirme prestar, interpretar o proyectar así, ¿debo sin embargo ceder a la otra violencia o a la otra tontería? ¿Aquella que consistiría en suspender la compasión y en privar al animal de todo poder de manifestar, del deseo de manifestarme lo que sea e incluso de manifestarme de alguna manera su experiencia de mi lenguaje, de mis palabras y de mi desnudez?

Desde los tiempos de la denominación de los animales *antes del pecado original*, manifestaré por el momento, siempre a título de exergo, una reserva: las preguntas que me planteo, los sentimientos que confieso despojado delante de un pequeño ser vivo mudo y el desco así confesado de escapar a la alternativa de la proyección apropiadora y de la interrupción cortante, todo eso deja adivinar que esa mirada fijada sin una palabra en mi desnudez por un gato, no estoy dispuesto a interpretarlo o a experimentarlo *en negativo*, por así decirlo, como sugiere hacerlo por ejemplo Benjamin dentro de cierta tradición de la que será preciso hablar. Esta tradición atribuye, en efecto, a la naturaleza y a la animalidad así denominadas por Adán una especie de «profunda tristeza (*Traurigkeit*)». Ese duelo melancólico reflejaría una imposible resignación; protestaría en silencio contra la fatalidad inaceptable de ese silencio mismo: haber sido abocado al mutismo (*Stummheit*) y a la ausencia de lenguaje (*Sprachlosigkeit*),

a la ofuscación también, a esa *Benommenheit* de la que habla Heidegger<sup>16</sup> y de la que dice, en un texto que me gustaría más tarde leer con mucho detenimiento, que constituye la esencia de la animalidad (*das Wesen der Tierheit*). *Benommenheit* es la ofuscación muda, el embrutecimiento, el aturdimiento. Se acaba de traducir esa palabra por *perturbación*, para atenuar con un eufemismo la posible violencia de esta calificación pero también para dar cuenta de cierto entorpecimiento (*Umring*) en el que el animal, que es *alagon*, se encuentra, según Heidegger, privado de acceso, en su apertura misma, al ser del ente en cuanto tal, al ser tal, al «en cuanto tal» de lo que es. La tristeza, el duelo, la melancolía (*Traurigkeit*) de la naturaleza o de la animalidad habrían nacido por consiguiente, según Benjamin, de este mutismo, en efecto (*Stummheit, Sprachlosigkeit*), pero también, y por eso mismo, de esta herida sin nombre: haber recibido el nombre. Al encontrarse privado de lenguaje, se pierde el poder de nombrar, de nombrarse, incluso de responder de su nombre. (¿Cómo si el hombre no recibiese también su nombre y sus nombres?)

El sentimiento de esta privación, de este empobrecimiento, de esta carencia: tal sería el gran sufrimiento de la naturaleza (*das grosse Leid der Natur*). Los hombres que viven y hablan en la naturaleza lo hacen con vistas a la liberación, para la redención (*Erlösung*) de este sufrimiento; los hombres y no solamente el poeta, precisa Benjamin. Esta supuesta tristeza no sólo se debe, y esto es ya más importante, a la privación de lenguaje (*Sprachlosigkeit*) y al mutismo, a la privación afásica u ofuscada de las palabras. Si esta supuesta tristeza eleva también una queja, si la naturaleza se queja, con una queja muda pero audible a través de suspiros sensibles y hasta del susurro de las plantas, es porque quizás es preciso invertir los términos. Benjamin lo sugiere. Es necesaria una inversión, una *Umkehrung* en la esencia de la naturaleza (y la animalidad en ella) no está triste por ser muda (*weil sie stumm ist*). Por el contrario, es la tristeza, el duelo de la naturaleza, la que la vuelve muda y afásica, la que la deja sin palabra (*die Sprachigkeit der Natur macht sie verstummt*). Puesto que, desde hace tanto tiempo, lo que pone triste y, como consecuencia, priva al doliente de sus palabras, lo que le prohíbe la palabra no es un mutismo ni la experiencia de una impotencia, ni un no-nombrar sino, ante todo, recibir el nombre. Intuición sobrecogedora. Ser nombrado (*benannt zu sein*), dice Benjamin, incluso cuando aquel que nombra es un igual a los dioses, un bienaventurado, verse dar su propio nombre es qui-

zá dejarse invadir por la tristeza, por la tristeza *misma* (que tendría siempre, por lo tanto, por origen esta pasividad del ser-nombrado, esta imposibilidad de reapropiarse su propio nombre) o, al menos, por una especie de presentimiento oscuro de la tristeza. Sería preciso, mejor aún, decir: por un *presentimiento de duelo* (*eine Abnung von Trauer*). Duelo presentido, pues se trata —me parece—, como en toda denominación, del anuncio de una muerte por venir según la supervivencia del espectro, la longevidad del nombre que sobrevive al portador del nombre. Aquel que recibe un nombre se siente mortal o moribundo precisamente porque el nombre querría salvarlo, llamarlo y asegurar su supervivencia. Ser llamado, oírse nombrar, recibir un nombre por vez primera es quizá saberse mortal e incluso sentirse morir. Ya muerto por estar prometido a la muerte: moribundo. (¿Cómo se podría —plantar la cuestión de pasada— negarle entonces al animal, así privado de la denominación, el acceso a la experiencia de la muerte como tal?) Pero, como lo sugiere hace un momento, no estoy si(gui)endo (a) Benjamin cuando me encuentro desnudo ante la mirada del animal, no estoy dispuesto a seguirle en esta hermosa meditación («*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*») escrita en plena mitad de la primera guerra mundial, en 1916.

¿Por qué? Entre otras cosas porque una meditación de este tipo plantea toda esta escena de afasia enlutada: en un tiempo de redención, es decir, después de la caída y después del pecado original (*nach dem Sündenfall*). Esto ocurriría así desde los tiempos de la caída. Ese tiempo de la caída lo sirvió desde ahora en el cruce no fortuito de dos tradiciones porque, tanto en el relato del Génesis como en el mito de Prometeo (acordémonos del *Protagoras* y de ese momento en que Prometeo roba el fuego, es decir, las artes y las técnicas para reparar el olvido o el retraso de Epimeteo que había equipado perfectamente a todas las razas de animales pero había dejado «al hombre desnudo (*gymnon*)», sin zapatos, sin nada con que cubrirse, sin armas), es, paradójicamente, por una falta o por un defecto del hombre por lo que el propio hombre se tornará sujeto amo de la naturaleza y del animal. Desde el vicio de su carencia, una carencia eminente, una carencia completamente distinta de aquella que atribuye al animal, el hombre instaura o reivindica de una sola y misma vez su *propiedad* (lo propio del hombre que tiene incluso como propio no tener propio) y su *superioridad* sobre la susodicha vida animal. Esta última superioridad, superioridad infinita y por excelencia, tiene como su propio el ser a la vez *incondicional* y *sacrificial*.

Tal sería la ley de una lógica imperturbable, a la vez prometeica y adámica, a la vez griega y abrahámica (judeo-cristiano-islámica). No

dejaríamos de verificar su inmutabilidad hasta en nuestra modernidad. Ahora bien, he querido acordarme de la desnudez delante del gato, desde hace tanto tiempo, desde un tiempo anterior, en el relato del Génesis, desde el tiempo en que Adán, alias Ish, grita sus nombres a los animales *antes de la caída*, desnudo, pero antes de haber tenido vergüenza de su desnudez.

Hablo, por consiguiente, desde hace tanto tiempo. Mi pasión del animal se despierta en esa edad. Confesaba hace un momento tener vergüenza de tener vergüenza. No podía por lo tanto extrañarme de mi turbación, de esta vergüenza de tener vergüenza, desnudo ante el animal o los animales, más que remitiéndome a un tiempo antes de la caída, antes de la vergüenza y la vergüenza de la vergüenza. Antes del mal y antes de los males. ¿Se puede hablar del animal? ¿Podemos aproximarnos al animal y desde el animal vernos vistos desnudos? ¿Desde el animal antes del mal y antes de los males?

Desde esos tiempos, pruebo a hablarlos, en particular de mí, en privado o en público, pero en particular de mí. Esos tiempos serían también los que separan en principio, y si eso fuera posible, la autobiografía de la confesión. La autobiografía se transforma en confesión cuando el discurso sobre sí no disocia la verdad de la confesión, por lo tanto, de la falta, del mal y de los males. Y, antes que nada, de una verdad debida, de una deuda, en realidad, que habría que satisfacer. ¿Por qué *deberíamos* la verdad? ¿Por qué pertenecería a la esencia de la verdad ser debida y estar desnuda? ¿Y, por lo tanto, confesada? ¿Por qué ese deber de cumplir con la verdad si esconder la verdad, fingir la verdad, fingir también esconderse, fingir esconderse o esconder la verdad no fuese ya la experiencia del mal y de los males, de una falta posible, de una culpabilidad, de una pasibilidad, de una deuda —de un engaño y de una mentira—?

¿En qué y por qué la verdad sería debida? ¿Y atrapada, sorprendida desde su primer momento, en una lógica de la deuda y del deber? ¿Por qué la verdad sería lo debido, es decir, debida a la veracidad, al desvelamiento de sí, a la verdad de sí como sinceridad? ¿Hay, y en particular en la historia del discurso, incluso del devenir-literatura del discurso, una autobiografía más antigua e intacta que toda confesión, un relato de sí limpio de toda confesión y, por lo tanto, de todo lenguaje redentor en el horizonte de una salvación como liberación? ¿Hay, desde esos tiempos, lugar y sentido para una autobiografía anterior al pecado original y a todas las religiones del Libro? ¿Una autobiografía y unas memorias antes del cristianismo, sobre todo, antes de las instrucciones cristianas de la confesión? Podemos dudarlo, desde hace tanto tiempo, y lo que mitigará esa duda no es la

lectura de las inmensas *Confesiones* de nuestra historia europea, talcs como han formado nuestra cultura de la subjetividad de san Agustín a Rousseau.

Entre san Agustín y Rousseau, en la misma e irrecusable filiación, en la historia diferenciada del *ego cogito ergo sum*, está Descartes. Él nos espera con sus animales-máquinas. Presumo que no interrumpirá la descendencia que, desde hace tanto tiempo, vincula el género de la autobiografía con la institución de la confesión.

Desde hace tanto tiempo: desde hace tanto tiempo, eso quiere decir desde el tiempo que ha transcurrido, pero también desde el tiempo antes del tiempo. Desde hace tanto tiempo, es decir, desde un tiempo en que no había todavía tiempo, en el que el tiempo no se había cumplido, si fuese posible, antes del veredicto, el vencimiento y la decadencia.

Aunque deba remitir para más tarde una lectura y una interpretación paciente del texto sistemático y fecundo que Heidegger, después de *Ser y tiempo*, consagró en 1929-1930 al animal, apunto lo siguiente a modo de espera, puesto que acabo de hablar del tiempo antes del tiempo: una de esas raras veces, quizá la única vez (está por verificar) en que Heidegger nombra al animal en *Ser y tiempo* — que es también a su manera un tratado (que se consideraría no cristiano) sobre cierta caída del *Dasein* — es para admitir y aplazar para más tarde la dificultad (mi hipótesis: lo que queda aplazado para más tarde lo seguirá estando sin duda para siempre; más tarde es igual aquí a siempre). ¿Qué dificultad? La de saber si el animal *tiene el tiempo*, si está «constituido» por un «tiempo». Eso, dice Heidegger, «sigue siendo un problema» (*bleibt ein Problem*):

La manera como se haya de delimitar ontológicamente la estimulación y afección de los sentidos en un ser vivo sin más (*in einem Nur-Lebenden*) y cómo y dónde en general el ser de los animales (*das Sein der Tiere*), por ejemplo (*zum Beispiel*), esté constituido por un tiempo, eso sigue siendo un problema en sí [o para sí, *bleibt ein Problem für sich*: sigue siendo un problema original, separado, para tratar aparte]<sup>17</sup>.

El ser de los animales no es más que un ejemplo (*zum Beispiel*). Pero es un ejemplo fable, para Heidegger, de lo que llama el «*Nur-lebenden*», lo que sería «ser vivo sin más», la vida en estado puro y simple. Creo comprender lo que ese «sin más» (*nur*) quiere decir, lo

17. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, 68 b, p. 346 [Ser y tiempo, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 192003, p. 362].

comprendo por encima, como lo que esto querría querer decir, pero al mismo tiempo, no entiendo nada. Me preguntaré todavía si esa ficción, ese simulacro, ese mito, esa leyenda, ese fantasma que pretende ser un puro concepto (la vida en estado puro: Benjamin confía también en lo que no es, sin duda, ahí más que un pseudo-concepto) no es precisamente la filosofía pura transformada en síntoma de la historia que nos ocupa aquí. ¿Esa historia no es la que se cuenta el hombre, la historia del animal filósofo, del animal para el hombre-filósofo? ¿Es una coincidencia si esta frase es la última antes de un subcapítulo titulado «Die Zeitlichkeit des Verfallens» («la temporalidad del vencimiento» o «de la caída» o «de la decadencia»)?

Lo sugería hace un momento: como para algunos de vosotros quizá, para quienes nos acogen, para aquellos o aquellas que me han hecho el honor de volver una vez más, este castillo sigue siendo para mí, desde hace tanto tiempo, un castillo de la amistad encantada. Desde hace cerca de cuarenta años. Sí, la amistad encantada, la sombra de los rostros, las siluetas furtivas de algunas presencias, los movimientos, los pasos, las músicas, las palabras que se animan en mi memoria, en las terrazas alrededor de nosotros, entre los árboles, a la orilla del agua y en todas las habitaciones de esta gran mansión, empezando por ésta. Me gusta cada vez más esa memoria a la vez enternecida, contenta y melancólica, una memoria a la que le gusta dejarse invadir así por el retorno de reaparecidos, muchos de los cuales afortunadamente están vivos y algunos de ellos, aquí presentes. Otros, desgraciadamente, están muertos desde hace tiempo, aquellos que fueron para mí amigos íntimos y cercanos en vida y lo siguen siendo: Toyosaki Koitchi, Francis Ponge, Gilles Deleuze, Sarah Kofman. Los veo desde aquí vernos y oírnos.

Ahora bien, según mi memoria de ese modo invadida de memoria, mi memoria casi alucinada, desde hace tanto tiempo estoy al borde del discurso más *químérico*, sin duda, que me haya jamás tentado o del que yo mismo haya hecho la tentativa en este castillo.

La quimera, la tentación o la tentativa de una quimera en un castillo encantado: ésta es la escena. ¿La quimera es un animal, un animal que lo sea y un animal que sea uno? ¿Es más y algo distinto de un animal? ¿O, como se dice con frecuencia de la quimera, más de un animal en uno?

¡El animal, vaya palabra!

Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo.

En el punto en el que estamos ahora, antes incluso de que me aventure o prube a arrastraros a que me sigáis o persigáis por un itinerario que alguno de vosotros podríais encontrar tortuoso, laberíntico, incluso aberrante, que nos despista de señuelo en señuelo, intentaré pues esta operación de desarme que consiste en *exponer* de manera simple, desnuda, frontal, tan directa como sea posible lo que se podría llamar —puesto que acabo de decir que iba a *exponer*, no exponer como se expone con complacencia mirándose ante un espectador, un retratista o una cámara, sino exponer unas «posiciones», precisamente— unas hipótesis con vistas a unas tesis.

*Primera hipótesis:* desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y según una aceleración alarmante porque no tenemos siquiera reloj ni medida cronológica adecuada para ella, nosotros, nosotros que nos llamamos los hombres, nosotros que nos reconocemos bajo ese nombre, nos encontramos envueltos en una transformación sin precedentes. Esta mutación afecta a la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales. Voy a apostar fuerte o a jugar con la barra flexible de este y/o. Esta novedad no puede estar determinada más que sobre el fondo de lo más antiguo. Sin cesar deberemos movernos en esa ida y vuelta entre lo más antiguo y lo que viene, en el intercambio entre lo nuevo y el «de nuevo», el «una vez más» de la repetición. Lejos de aparecer, simplemente, en lo que seguimos llamando el mundo, la historia, la vida, etc., esa relación inaudita con el animal o con los animales es tan nueva que debería obligarnos a perturbar todos esos conceptos, a hacer algo más que problematizarlos. Es por lo que dudaría en decir que nosotros *vivimos* eso (si se puede llamar todavía tranquilamente *vida* a esta experiencia en la que llegan a temblar los límites del paso de las fronteras entre *bios* y *zoe*, biológico y antropológico, igual que entre vida y muerte, vida e historia, etc.). Dudaría, por consiguiente, otro tanto en decir que vivimos un giro histórico. La figura del giro implica una ruptura o una mutación instantánea cuyo modelo o figura son todavía genéticos, biológicos o zoológicos (y, por consiguiente, precisamente hay que preguntarse por ellos). En lo relativo a la historia, a la historicidad, incluso a la historicidad, esos motivos, lo precisaremos, pertenecen justamente a *esta* auto-definición, a *esta* auto-aprehensión, a *esta* auto-situación del hombre o del *Dasein* humano respecto del ser vivo y de la vida animal, a esta auto-biografía del hombre que desco cuestiona hoy.

Como todas esas palabras, y en particular aquella que llamamos historia, pertenecen de manera constitutiva al lenguaje, a los inte-

reses y a los señuelos de esta autobiografía, no deberíamos apresurarnos a acreditarlas o a confirmar su pseudo-evidencia. No hablaré por lo tanto de giro histórico para nombrar una transformación en curso, una alteración a la vez más grave y más irreconocible que un giro histórico en la relación con el animal, en el ser-con que comparten el hombre y lo que el hombre llama el animal: el *ser* de lo que se llama el hombre o el *Dasein* con lo que él llama, o lo que nosotros llamamos, nosotros, lo que nosotros nos atrevemos todavía provisionalmente a llamar generalmente pero en singular *el animal*. Esta alteración, como quiera que se la nombre o se la interprete, nadie podría negar que se acelera, que se intensifica, no sabiendo ya adónde va, desde hace aproximadamente dos siglos, con una profundidad y a un ritmo incalculables.

En toda esta indeterminación suspensiva, ¿por qué decir, como lo he hecho más de una vez, «aproximadamente dos siglos», como si una localización así fuera posible, con todo rigor, en un proceso que es tan viejo, sin duda, como el hombre, como lo que él llama su mundo, su saber, su historia y su técnica? Pues bien, por comodidad inicial y sin pretender aquí ninguna exactitud, para recordar algunos indicios previos que nos permitan entendernos y decir «nosotros» hoy. Esos indicios, por limitarnos a lo más general, son todos aquellos que van mucho más allá de los sacrificios animales de la Biblia o de la Antigüedad griega, mucho más allá de las hecatombes (esos sacrificios de cien bueyes, con todas las metáforas con las que esta expresión ha seguido estando cargada), más allá de la caza, de la pesca, de la domesticación, del adiestramiento o de la explotación tradicional de la energía animal (el transporte o la labranza, los animales de tiro, el caballo, el buey, el reno, etc., y también el perro guardián y la carnicería artesanal y la experimentación con el animal, etc.). En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de *técnicas* de intervención en su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a un escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de

otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre.

Todo esto es demasiado conocido, no nos extenderemos en ello. De cualquier modo que se lo interprete, cualquiera que sea la consecuencia práctica, técnica, científica, jurídica, ética o política que se extraiga de ahí, nadie hoy puede negar este acontecimiento, a saber, las proporciones *sin precedentes* de este sometimiento del animal. Podríamos llamar violencia a este sometimiento cuya historia intentamos interpretar aunque sea en el sentido moralmente más neutro de aquel término e incluso cuando la violencia intervencionista se practica en ciertos casos muy minoritarios y en absoluto dominantes, no lo olvidemos jamás, al servicio o para la protección del animal, pero la mayoría de las veces del animal humano. Nadie puede tampoco negar con seriedad la denegación. Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa del hombre nos deja helados). De la figura del genocidio no tendríamos que abusar ni liberarnos demasiado rápido. Porque ésta se complica aquí: la aniquilación de las especies, en efecto, estaría en marcha pero pasaría por la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerado monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación. Como si, por ejemplo, en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cingaleses y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego. En los mismos mataderos. No abusaré de la facilidad con la que podríamos otorgarle toda su carga patética a las evidencias que estoy recordando de este modo. Todo el mundo sabe en qué terroríficos e insufribles cuadros podría una pintura realista convertir la violencia industrial, mecánica, química, hormonal, genética a la que el hombre somete desde hace dos siglos a la vida animal. Y en lo que se ha convertido la producción, la cría, el transporte y la muerte de esos animales. En lugar de

mostraros esas imágenes poniéndooslas ante los ojos o de despertarlas en vuestra memoria, lo que sería a la vez demasiado fácil y sin fin, diré solamente una palabra sobre este «*pathos*». Si estas imágenes son «patéticas», lo son también porque abren patéticamente la inmensa cuestión del *pathos* y de lo patológico, precisamente, del sufrimiento, de la piedad y de la compasión. Y del lugar que hay que conceder a la interpretación de esta compasión, al hecho de compartir el sufrimiento entre unos seres vivos, al derecho, a la ética, a la política que sería preciso vincular con esta experiencia de la compasión. Puesto que lo que ocurre, desde hace dos siglos, es una nueva experiencia de esta compasión. Ante la invasión por el momento irresistible pero negada, ante la denegación organizada de esta tortura, unas voces se alzan (minoritarias, débiles, marginales, poco seguras de su discurso, de su derecho al discurso y de la puesta en marcha de su discurso en un derecho, en una declaración de derechos) para protestar, para apelar, llegaremos a ello, a lo que se presenta de manera tan problemática todavía como los *derechos del animal*, para despertarnos a nuestras responsabilidades y obligaciones respecto al ser vivo en general y precisamente a esta *compasión* fundamental que, si se la tomase en serio, debería cambiar hasta los cimientos (y cerca de los cimientos querría trabajar intensamente hoy) de la problemática filosófica del animal.

Pensando en la fuente y en los fines de esta compasión, alguien como Bentham, es bien sabido, propuso hace dos siglos cambiar la forma misma de la cuestión del animal, tal y como domina también el discurso de la tradición tanto en su argumentación filosófica más refinada como en el lenguaje corriente del sentido común. La cuestión, decía Bentham poco más o menos, no es saber si el animal puede pensar, razonar o hablar, etc., como se finge en suma preguntarse siempre (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobre todo, a Heidegger, a Lévinas, y a Lacan; y esta cuestión ordena la de tantos otros *poderes o haberes: poder, tener*, el poder de dar, el poder de morir, el poder de inhumar, el poder de vestirse, el poder de trabajar, el poder de inventar una técnica, etc. El poder que consiste en tener, como atributo esencial, esta o aquella facultad, por consiguiente, tal o cual poder). La cuestión no sería por lo tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si pueden hablar o razonar gracias al poder del logos o a tenerlo, al poder-tener el logos, la aptitud para el logos (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder-tener el logos: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan). La cuestión

previa y decisiva será saber si los animales pueden sufrir. *Can they suffer?*

¿Pueden sufrir?, preguntaba simplemente y de manera tan profunda Bentham.

Desde su protocolo, la forma de esta pregunta lo cambia todo. La cuestión no concierne ya solamente al *logos*, a la disposición o no del *logos* y de toda su configuración, ni siquiera, más radicalmente, a una *dynamis* o una *exis*, este tener o esta manera de ser, a este *habitus* que se denomina una facultad o un «poder», este poder-tener o este poder que se tiene (como en el poder de razonar, de hablar, con todo lo que ello acarrea). A la cuestión le preocupa cierta *pasividad*. Testimonios, manifiesta ya, como pregunta, la respuesta testimonial a una pasividad, a una pasión, a un no-poder. La palabra «poder» (*can*) cambia aquí de sentido y de signo desde que se dice *can they suffer?*. La palabra «poder» vacila entonces. Lo que cuenta, en el origen de una pregunta así, no es ya solamente aquello a lo que se refiere una transitividad o una actividad (poder hablar, poder razonar, etc.); es más bien lo que prevalece en esta auto-contradicción que vincularíamos más tarde con la auto-biografía. «¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: «¿Pueden no poder?» ¿Y qué hay de esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia.

Con esta cuestión (*Can they suffer?*) no removemos esa roca de certeza indubitable, ese fundamento de toda garantía que se podría buscar por ejemplo en el *cogito*, en el «pienso, luego existo». Sino que, de una forma completamente distinta, nos fiamos aquí de una instancia también radical aunque completamente diferente: lo innegable. Nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres, podemos dar testimonio. (El propio Descartes, lo veremos, no pudo alegar la insensibilidad de los animales al sufrimiento.) Algunos pretenderán todavía, llegaremos a ello, discutir el derecho a denominarlo *sufrimiento* o *angustia*, palabras o con-

ceptos que será preciso una vez más reservar al hombre y al *Dasein* en la libertad de su ser-para-la-muerte. Tendremos que problematizar este discurso más adelante. Pero, por el momento, señalemos esto: la respuesta a la pregunta *Can they suffer?* no ofrece lugar a dudas. Por lo demás, nunca ha dejado lugar a la duda; por ese motivo la experiencia que tenemos de esto no es ni siquiera indubitable: precede a lo indubitable, es más vieja que él. No hay duda tampoco para la posibilidad en nosotros, entonces, de un impulso de compasión, incluso si a continuación es ignorado, reprimido o negado, manteniéndolo a raya. Antes de lo *inegable* de esta respuesta (sí, sufrim, como nosotros que sufrimos por ellos y con ellos), ante esta respuesta que precede a cualquier otra pregunta, la problemática cambia de terreno y de cimientos. Quizá pierde toda seguridad aunque, en todo caso, no reposa ya sobre el antiguo supuesto basamento natural (un terreno) o artefactual e histórico (unos cimientos). Los dos siglos a los que me refiero algo burdamente para situar nuestro presente en relación con esto son los dos siglos de una lucha desigual, de una guerra en curso y cuya desigualdad podría un día invertirse entre, de una parte, aquellos que violan no solamente la vida animal sino hasta ese sentimiento de compasión y, de otra parte, aquellos que apelan al testimonio irrecusable de esta piedad.

Es una guerra a propósito de la piedad. Esta guerra no tiene edad, sin duda, pero he aquí mi hipótesis: atraviesa una fase crítica. La atravesamos y estamos atravesados por ella. Pensar esta guerra en la que estamos inmersos no es solamente un deber, una responsabilidad, una obligación; es también una necesidad, una restricción a la cual, por las buenas o por las malas, directa o indirectamente, nadie podría sustraerse, y hoy menos que nunca. Y digo «pensar» esta guerra porque creo que se trata en ella de lo que llamamos «pensar». El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí.

Aquí está ahora, con vistas a otra tesis, la *segunda hipótesis* que creo que debo deducir sin más tardanza. Concierne o pone en marcha otra lógica del límite. Estaré así tentado de inscribir lo que dice esta tesis en la continuación de estas tres décadas que han estado consagradas —desde *Los fines del hombre* y *El paso de las fronteras*— a la experiencia propiamente transgresora, si no transgresiva, de una *limitrofia*. Dejemos a esa palabra un sentido a la vez amplio y restringido: lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite. En la semántica del *trepbo*, *tropbe*, o del *tropbos* encontraría-



mos todo aquello que necesitamos para hablar de lo que deberíamos hablar en el transcurso de esta década sobre el animal autobiográfico: el alimento, el alimento, la nodriza, la generación, los retoños, el cuidado y el mantenimiento de los animales, el adiestramiento, la educación, la cultura, el vivir y el hacer vivir brindando la vida, el alimento y la cultura, autobiográficamente: la *limitrofia*. Éste es, por lo tanto, el tema. No sólo porque se tratará de lo que se desaholla y crece en el límite, alrededor del límite, manteniéndose con el límite sino de lo que *alimenta el límite*, lo genera, lo hace crecer y lo complica. Todo lo que diré no consistirá en absoluto en borrar el límite sino en multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse. Por lo demás, el sentido llamado primero o literal de *trepfo* es éste: transformar espesando, por ejemplo, hacer cuajar la leche. Y bien, no será cuestión de impugnar, por poco que sea, el límite con el que se nos llena la boca, el límite entre el Hombre con *H* mayúscula y el Animal con una *A* mayúscula. No se tratará de enfrentarse de manera frontal o antitética a la tesis del sentido filosófico como sentido común sobre la que está edificada esta relación consigo —la presentación de sí de la vida humana, la autobiografía de la especie humana, toda la historia de sí que se cuenta el hombre, a saber, la tesis de un límite como una ruptura o un abismo entre aquellos que dicen «nosotros, los hombres», «yo, el hombre» y lo que ese hombre de los hombres que dicen «nosotros» *denomina* el animal o los animales—. No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar esta tesis ni semejante ruptura ni semejante abismo entre ese «yo-nosotros» y lo que *denominamos* los animales. Imaginar que yo podría, que cualquiera, por lo demás, podría ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias; y en lo que modestamente me concierne a mí, sería olvidar todos los signos que he podido dar, incansablemente, de mi atención a la diferencia, a las diferencias, a las heterogeneidades y a las rupturas abisales antes que a lo homogéneo y a lo continuo. Por lo tanto, no he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que se llama el hombre y lo que *él* denomina el animal. No empezaré a hablarlo ahora. Eso sería algo más que sonambulismo, sería simplemente demasiado tonto. Imaginar un olvido tan estúpido o incriminar un desconocimiento tan ingenuo de esta ruptura abisal sería —y esto es todavía más grave— aventurarse a decir poco más o menos cualquier cosa para la causa, para una causa o un interés cualquiera (que no tendría ya nada que ver con aquello de lo que se dice que se quiere hablar). Cuando esta causa o este interés buscan obtener ventaja de la

sospecha simplista de continuismo biológico (cuyas simicstras connotaciones conocemos), más generalmente de la sospecha de genetismo que se querría asociar a este estrafalario perjuicio de continuismo, la andadura se vuelve tan aberrante que en ese punto, en todo caso, no requiere, por mi parte, ni merece, a mi juicio, ninguna discusión directa. Todo lo que he podido avanzar y todo lo que avanzaré hoy se enfrenta de lleno contra el mazazo de este alegato por lo que tiene de falso.

Puesto que una discusión no tiene ningún interés en cuanto a la existencia de algo como una discontinuidad, una ruptura e incluso un abismo entre aquellos que se denominan hombres y lo que los supuestos hombres, aquellos que se nombran hombres, denominan el animal. Todo el mundo está de acuerdo en esto, la discusión está cerrada de antemano y habría que ser más animal que los animales para dudar de esto. Los propios animales lo saben. (Preguntadle pues al asno o al carnero de Abraham o a los seres vivos que Abel pudo ofrecer a Dios: saben lo que les ocurre cuando unos hombres dicen «heme aquí» a Dios y, luego, aceptan sacrificarse, sacrificar su sacrificio o perdonarse.) La discusión merece empezar cuando se trata de determinar el número, la forma, el sentido, la estructura y el espesor estratificado de este límite abisal, de sus bordes, de esta frontera plural y plegada varias veces sobre sí misma. La discusión se vuelve interesante cuando, en lugar de preguntarse si hay o no un límite discontinuo, se procura pensar lo que se transforma en un límite cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea en abismo y cuando, y por consiguiente, no se deja ya trazar, ni objetivar, ni contar como una e indivisible. ¿Qué son los bordes de un límite que crece y se multiplica alimentándose de abismo? Mi tesis aquí la tenéis pues en tres frases:

1. Esta ruptura abisal no dibuja dos bordes, la línea unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general.

2. El borde múltiple y heterogéneo de esta ruptura abisal tiene una historia. Macroscópica y microscópica, lejos de estar cerrada, esta historia atraviesa una fase excepcional en la que estamos y para la cual no disponemos de ninguna escala; no se puede por lo demás hablar aquí de historia, de momento o de fase histórica más que desde un presunto borde de la susodicha ruptura, el borde de una subjetividad antropo-céntrica que, autobiográficamente, se cuenta o se deja contar una historia, la historia de su vida; a la que llama la *Historia*.

3. Más allá del borde *supuestamente* humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal»

o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir «seres vivos» es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general. Cada vez que «se» dice «El Animal», cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más «El Animal», pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre (el hombre como «*animale rationale*», el hombre como animal político, como animal hablante, como *logon echon*, el hombre que dice «yo» y se toma por el sujeto de la frase que él profiere entonces a propósito del susodicho animal, etc.), pues bien, cada vez, el sujeto de esa frase, ese «se», ese «yo» dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara, de la misma manera que un mal se declara a través de un síntoma, hace que diagnostique un «digo una tontería». Y este «digo una tontería» debería confirmar no sólo la animalidad que niega sino su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies.

Aquí están mis hipótesis con vistas a unas tesis sobre el animal, sobre los animales, sobre la palabra animal o animales.

Sí, el animal, ¡vaya palabra!

Es una palabra, el animal, que los hombres se han otorgado el derecho a dar. Esos humanos se han encontrado a sí mismos al dar esta palabra, pero como si la hubieran recibido en herencia (Se han dado la palabra para encerrar a un montón de seres vivos bajo un único concepto: El Animal, dicen). Y se han dado esta palabra otorgándose de esta manera a sí mismos, con el fin de reservarlo para sí mismos, los humanos, el derecho a la palabra, al nombre, al atributo, al lenguaje de las palabras, en resumen, a eso mismo de lo que estarían privados los otros en cuestión, aquellos a los que se encierra en el gran territorio del animal. Todos los filósofos que interrogaremos (desde Aristóteles a Lacan, pasando por Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), todos, dicen lo mismo: el animal está privado de lenguaje. O, más concretamente, de respuesta, de una respuesta que hay que distinguir precisa y rigurosamente de la reacción: del derecho y del

poder de «responder». Y, por lo tanto, de tantas otras cosas que se rían lo propio del hombre.

Los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal y para designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder.

El mal está hecho desde hace mucho tiempo y para mucho tiempo. El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, el animal, que los hombres se han dado, como en el origen de la humanidad, y se la han dado con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que ellos dicen ser, hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres.

De cierto mal que tiene que ver con esa palabra es de lo que querría tratar de hablar, en principio balbuciendo algunos aforismos químicos.

El animal que estoy si(gui)endo, ¿habla?

Es una pregunta intacta, virgen, nueva, todavía por venir, una pregunta completamente desnuda.

Pues el lenguaje es como el resto, no basta con hablar de él. Que este animal parezca aquí hablar francés, y no sea sin embargo menos animal por ello, es algo de lo que se podría rastrear la huella desde esta primera pregunta: «El animal que estoy si(gui)endo ¿habla?». Esta cuestión puede ser fingida, lo mismo que el paso del «yo» al «él». La pregunta puede ser el ardid o la estratagemas de una *rhetorical question*, como suele decirse, que estaría ya segura de su respuesta. Se hablará mucho de la respuesta, en seguida, y sin duda trataré de sobrentender que no se podría tratar de la supuesta animalidad del animal sin tratar la cuestión de la respuesta y de lo que *responder* quiere decir. Y *borrarse*. Lo veremos: incluso aquellos que, desde Descartes hasta Lacan, han concedido al susodicho animal cierta aptitud para el signo o la comunicación, siempre le han negado el poder de *responder*, de *frangir*, de *mentir* y de *borrar* sus huellas.

Pero ficticia o no, cuando pregunto «El animal que estoy si(gui)endo, ¿habla?», esta misma pregunta aparece al instante firmada, sellada por alguien.

¿Qué sella? ¿Qué pretende? Fingida o no, ¿qué parece traducir? Lo que este animal es, lo que habrá sido, lo que será, querría o podría ser, quizá lo soy yo.

Ahora bien, si digo que *je le suis*, en francés, y en primer lugar en ninguna otra lengua, eso no significa tanto reivindicar algún idioma nacional cuanto recordar un equívoco irreductible (del que volveremos a hablar): la firma de un animal podría todavía borrar o

confundir su huella. Dejarla borrarse, más bien, no poder impedirle borrarse. Y esta posibilidad —trazar, borrar o confundir su firma, dejarla perderse— tendrá entonces un gran alcance. Disponer o no de sus huellas para confundirlas, para borrarlas aunque, como lo hemos dicho, algunos podrían hacerlo (el hombre por ejemplo) y otros no (el animal por ejemplo según Lacan), eso no es quizás una alternativa fiable alrededor de un límite indivisible. Tras esos pasos y sobre esas pistas habrá que volver. Que una huella pueda siempre borrarse y para siempre no significa en absoluto —y ésta es una diferencia crítica— que alguien, hombre o animal, lo subrayo, *pueda por sí mismo* borrar sus huellas.

Cuestión de palabras, por lo tanto. Puesto que no estoy seguro de que lo que yo vaya a decirlos tenga otra ambición que explorar un lenguaje, en el transcurso de una especie de ejercicio de quimera experimental o de poner a prueba un testimonio. Sólo para ver. Podemos hacer como si yo intentase solamente analizar, para ponerlas a prueba y para ver, para ver venir lo que llega, algunas modalidades discursivas del empleo que *ellos*, *los humanos*, hacen de algunas palabras (insisto en el «ellos»), pero también como si yo intentase, y por algún tiempo todavía, batir, oler, seguir pistas, seguir algunos considerandos del empleo tan confiado que hacen y que, por el momento, hacemos juntos de palabras como, por lo tanto, «animal» y «yo».

Una inquietud crítica insistirá, una protesta incluso se repetirá sin cesar a través de todo lo que querría articular. Apuntará en primer lugar y todavía al empleo en singular de una noción tan general como «El Animal»; como si todos los seres vivos no humanos pudieran reagruparse en el sentido común de este «lugar común», el Animal, sean cuales fueren las diferencias abisales y los límites estructurales que separan, en la esencia misma de su ser, a todos los «animales», nombre que conviene por lo tanto mantener en principio entre comillas. En ese concepto que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta clausura de este artículo, lo definido («el Animal») y no «unos animales») estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matacero, un espacio de domesticación, todos los seres vivos que el hombre no reconociera como sus semejantes, sus prójimos o sus hermanos. Y eso a pesar de los espacios infinitos que separan al lagarto del perro, al protozoo del delfín, al tiburón del cordero, al loro del chumpancé, al camello del águila, a la ardilla del tigre o al elefante del gato, a las hormigas del gusano de seda o al erizo de la equidna. Interrumpo mi nomenclatura y llamo a Noé en mi ayuda para no olvidar a nadie en esta arca.

Ya que estoy besquejando una taxonomía, perdonadme el im-  
pudor de otra confesión. No será otobiográfica, como aquella que  
intenté antaño del lado de un oído de ese Nietzsche que, con Kafka,  
es un entendido como nadie en animales. Será más bien zootobio-  
gráfica. Esta zoo-auto-bio-biblio-grafía será breve. Me autorizo o me  
obligo a ello, a título de información, precisamente, a título del título  
de nuestro encuentro «El animal autobiográfico». Y lo haré antes de  
tratar de otro modo lo que vincula la historia del «estoy siguiendo»,  
de la relación auto-biográfica y auto-deíctica consigo como «Yo» con  
la historia de «El Animal», del concepto humano del animal. Como  
yo querría hoy avanzar y esbozar algunos pasos siguiendo adelante,  
es decir, aventurándome sin demasiada retrosección y sin pensár-  
melo dos veces, no volveré sobre los argumentos de tipo teórico o fi-  
losófico y de estilo, digamos, deconstructivo que he creído consagrar,  
desde hace muchísimo tiempo, desde que escribo en realidad, a la  
cuestión de lo vivo y del ser vivo animal. Habrá sido siempre para mí  
la gran pregunta, la más decisiva. La he abordado miles de veces, ya  
sea directamente ya sea de manera oblicua, a través de la lectura de  
todos los filósofos por los cuales me he interesado, comenzando por  
Husserl y el concepto de *animal rationale*, de vida o de instinto tras-  
cendental que se encuentra en el centro de la fenomenología (pero  
Husserl, paradójicamente, igual que Hegel, no es aquí el más «carte-  
siano», en lo que se refiere al animal, de todos los filósofos de los que  
hablaré más tarde). Pero sin autobiografía filosófica, sin volver sobre  
mis pasos por los caminos de la filosofía, habría podido, habría qui-  
zá debido entregarme a una interpretación anamnésica de todos mis  
animales. No forman ciertamente una familia pero son unos animales  
que estoy siguiendo desde siempre, desde hace décadas, desde hace  
decenios. No lo haré, por pudor y discreción y porque hay demasia-  
dos; sería interminable e inconveniente en esta sala. Pero creo que  
tengo que abrir otras pistas, dos, quizá, para quien quisiera seguir,  
retrospectivamente, una exploración así. Lo haré brevemente y me  
limitaré estrictamente al tema de nuestra década.

Por una parte, mis figuras animales se acumulan, ganan en in-  
sistencia o en visibilidad, se agitan, hormiguean, se movilizan y se  
motivan, se mueven y se conmueven cada vez más a medida que mis  
textos se tornan más visiblemente autobiográficos, más a menudo  
enunciados en primera persona.

Acabo de decir «figuras animales». Esos animales son sin duda  
algo distinto de figuras o personajes de fábula. Puesto que una de las  
metamorfosis más visibles, a mi modo de ver, de lo figural y, precisa-  
mente, de la figura animal sería quizá, para lo que me interesa, «La

mitología blanca». Sigue en efecto el movimiento de los tropos y de la retórica, la explicación del concepto con la metáfora merodeando alrededor del lenguaje animal, entre un Aristóteles que retira el lenguaje, la palabra y la *mimesis* al animal y un Nietzsche que reanimiza, por así decirlo, la genealogía del concepto. Aquel que parodió *Ecce homo* trata de volver a enseñarnos a reír premeditando soltar de algún modo a todos sus animales en la filosofía. A reír y a llorar pues, como sabéis, fue lo bastante loco para llorar al lado de un animal, bajo la mirada o contra el carrillo de un caballo. A veces creo verte tomar ese caballo por testigo y, en primer lugar, tomarle por testigo de su compasión, tomar su cabeza entre sus manos.

Los animales me miran y me conciermen. Con o sin figura, precisamente, se multiplican, me saltan cada vez más salvajemente a la cara a medida que mis textos parecen tornarse, eso querrían hacerme creer, cada vez más «autobiográficos».

Es evidente. Incluso un poco demasiado evidente, comenzando por el final, el final de «un gusano de seda»<sup>18</sup> publicado este año. Ya en la iconografía de *Socrates and Plato* en la Bodleian Library, los animales surgen al hilo de las páginas, dice el firmante de una de las tarjetas postales de julio de 1979, «como *ardillas*», «ardillas», «en un bosque». En cuanto al *mono* de «La mano de Heidegger» (*Psyche*), éste toma, agarra pero no podría dar, ni saludar, ni sobre todo pensar, según el Maestro Heidegger. El *erizo* de «¿Qué es la poesía?» lleva entre sus pelos, entre otras cosas, y en esa carta en primera persona, la herencia de un pedazo de mi nombre. Firmado «Hormigas» en *Lectures de la différence sexuelle*.

Puesto que, *por otra parte*, lo hago notar de pasada, casi todos estos animales son acogidos, de manera cada vez más deliberada, en la apertura de la diferencia sexual. Más precisamente de *las* diferencias sexuales, a saber, de lo que está esencialmente silenciado en casi todos los grandes tratados de estilo filosófico sobre la animalidad del animal. Esta apertura, al inicio de las diferencias sexuales, fue la pista misma del erizo y *del* hormiga pero, sobre todo, en el escrito más reciente, ahí donde se trata precisamente de la desnudez, con y sin velo, el pensamiento de lo que está, se dice, desnudo como un gusano, «Un gusano de seda». De un extremo al otro, este diario en tres tiempos nombra el equívoco de la experiencia sexual en su nacimiento. Trata

18. «Un ver à soies», publicado, en un primer momento, en *Contretemps* 2/3 (febrero de 1997), más tarde en *Voiles* (con H. Cixous), Gallimard, París, 1998 [«Un verme de seda», en *Voiles*, trad. de M. Negrón, Siglo XXI, México, 2001].

de los velos del pudor y de la verdad al tiempo que recuerda uno de los orígenes zootobiográficos de mi bestiario. Tras haber apuntado que «era imposible discernir un sexo», el niño recuerda:

[...] había efectivamente como una boca marrón pero no se podía reconocer en ella el orificio que era preciso imaginar en el origen de su seda, en esa leche convertida en hilo, en ese filamento que prolongaba su cuerpo y que se retenía allí todavía cierto tiempo: la saliva deshilachada de un esperma muy fino, brillante, reluciente, el milagro de una eyaculación femenina que tomaría la luz y que yo me comía con los ojos [...]. ¿El desplazamiento de sí de ese fantasmata de pene era erección o deshinchamiento? Observaba el progreso invisible de su tejido, un poco como si fuera a sorprender el secreto de un prodigio, el secreto de aquel secreto allí, en la distancia infinita del animal, de esta pequeña verga inocente, tan ajena pero tan próxima en su alejamiento incalculable.

Más adelante, el niño continúa:

[...] la hilatura de sus hilos, de sus hijos o de sus hijas —más allá de toda diferencia sexual o, más bien, de toda dualidad de los sexos, e incluso de toda cópula—. Al principio, hubo el gusano que fue y no fue un sexo, el niño lo veía muy bien, un sexo quizá ¿pero entonces cuál? Su bestiario comenzaba<sup>19</sup>.

Diferencia rítmica entre erección y deshinchamiento. Está sin duda en el centro de lo que nos ocupa aquí, a saber, un sentimiento de pudor vinculado a la posición vertical —por lo tanto, a la erección en general y no solamente al levantamiento fálico— y al cara a cara. Dejemos esta observación para más tarde o para discutirla, especialmente, en lo que se refiere a la diferencia sexual en el pudor mismo: ¿Por qué el hombre sería a la vez *más* y *menos púdico* que la mujer? ¿Qué debe ser el pudor para ese «a la vez» del «*más* y *menos*»?

Me autorizo con el título de nuestro programa para seguir pasando lista a algunos de mis animales de ayer o de anteayer. Esto nos sitúa incluso en la obligación de cruzar el animal con la autobiografía. Confieso así la vieja obsesión de un bestiario personal y un poco paradisiaco. Dicha obsesión se anunció muy pronto: proyecto loco de convertir todo lo que se piensa o se escribe en zoosfera, el sueño de una hospitalidad absoluta o de una apropiación infinita. ¿Cómo acoger o liberar tantos *animotes* en mí? ¿En mí, para mí,

19. *Ibid.*, pp. 83-84 [trad. cit., p. 86].

como yo? Eso habría dado como resultado a la vez más y menos que un bestiaro. Era preciso, sobre todo, evitar la fábula. La afabulación —conocemos la historia— sigue siendo un amaestramiento antropomórfico, un sometimiento moralizador, una domesticación. Siempre un discurso del hombre; sobre el hombre, incluso sobre la animalidad del hombre, pero para el hombre y en el hombre.

Antes del bestiaro fabuloso me habré otorgado una horda de animales, más bien, en el bosque de mis propios signos y las memorias de mi memoria. He pensado en semejante compañía desde siempre, sin duda, mucho antes de la visitación de innumerables animales que superpueblan ahora mis textos. Mucho antes que el hormiga, el erizo o el gusano de seda de ayer; mucho antes que la araña, la abeja o las serpientes de Freud y la escena de la escritura» (*La escritura y la diferencia*) o de «La mitología blanca» (*Márgenes*); mucho antes que los lobos del «Hombre de los lobos» en «Fors» (*Le Verbier de l'Homme aux loups*); mucho antes que el caballo de *Espolones*, pero sobre todo mucho antes que el caballo de Kant del que se dice en «Parergon» (*La verdad en pintura*), a propósito de la teoría kantiana de la belleza libre y la belleza adherente, que a diferencia de los pájaros y crustáceos ese caballo «incomoda a Kant» (incomoda la teoría, según se lo tenga por salvaje o domesticado, explotado, domado, orientado por el hombre, por el sujeto de los juicios estético y teleológico; relevado por el caballo berberisco que corre en medio de *Glas*, ese caballo de «Parergon» es al que, por lo demás, se compara con el buey, el cordero, el puerco y el asno; hubo también un asno completamente distinto, el asno de todas las referencias multiplicadas, tras las huellas de Zaratustra, con el *Ja Ja* de la afirmación); mucho antes que el topo de no sé dónde, en *Espectros de Marx* creo; mucho antes que la liebre de Florian y que el cisne negro de Kant en *Políticas de la amistad*, pero también mucho antes que aquellos que llamo secretamente «mis amigos los pájaros» de Laguna Beach en «Circonfesión» donde vuelvo a poner también en escena algunas gallinas blancas sacrificadas en el PaRDeS, el día del gran perdón de mi infancia argelina; y todavía mucho antes que el pez de «+ R» en *La verdad en pintura*, que con- juega el «yo» con el *Ich* de Ichthus, de Ish y de Ishá, que entrecruza como Kih, mediante un quiasmo, con cierta *Qui-mera*, *Qui-madre* cuyo nombre se descompone en *Glas*, donde cierta águila sobrevuela las dos columnas; mucho antes que todos los virus muertos-vivientes que retornan, indecisos entre vida y muerte, entre animal y vegetal, desde todas partes a obsesionar a la escritura; mucho antes que el recuerdo de todos los animales de Nietzsche en *Espolones* pero también en *Otobiographies*, con cierto «perro hipócrita» (la Iglesia) y las

orejas de un «perro de fonógrafo»; mucho antes que la zooliteratura de Ponge en *Signéponge* (la golondrina, la gamba, la ostra), mucho antes que la esponja misma, ese zoófito marino que se considera equivocadamente un vegetal y de la que he hablado aquí mismo pero a la que había dedicado un pasaje antes, de nuevo en «La mitología blanca», en torno a lo que Bachelard designa con el nombre de «metafísica de la esponja». Pero como, al final del recorrido, descarta volver detenidamente sobre el tratamiento del animal en Heidegger, permitíme dejar un lugar especial, en esta pequeña taxonomía en forma de recordatorio, para una nota entre corchetes. Está en *Del espíritu*. Este librito trata amplia y directamente de ese concepto heideggeriano del animal como «pobre en mundo» (*weltarm*) cuyo análisis querría todavía proseguir mañana, lo más cerca posible del seminario de 1929-1930. La susodicha nota entre corchetes, en mi texto, no pertenece aparentemente a ese desarrollo sobre la problemática del animal. Escenifica la «voracidad roedora, rumiante y silenciosa de un animal-máquina [...] su implacable lógica». Se parece solamente a un animal-máquina, cartesiano o no. Es un animal de lectura y de reescritura: estará funcionando en todas las pistas en que estamos aquí empuñados, anunciándolas y rastreándolas de antemano:

[Pausa, un instante: para soñar con la figura del corpus heideggeriano no el día en que hayamos realizado efectivamente en él, con toda la aplicación y la consecuencia requeridas, las operaciones prescritas por él en un momento u otro: «evitar» la palabra «espíritu», ponerla al menos entre comillas, después tachar todos los nombres que se refieren al mundo cada vez que se habla de algo que, como el animal, no tiene *Dasein* y, por lo tanto, no tiene o tiene poco mundo. Después tachar en todas partes la palabra «ser» con una cruz y, por fin, tachar sin cruz todos los puntos de interrogación cuando se trate del lenguaje, es decir, indirectamente de todo, etc. Nos imaginamos la superficie de un texto expuesta a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de semejante animal-máquina, a su implacable «lógica». Esta no sería simplemente «sin espíritu», sería una figura del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa<sup>20</sup>.]

20. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, París, 1987, pp. 152-153 [*Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. de M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, pp. 151-152]. Ese lenguaje del que habla entonces Heidegger, ese lenguaje «sin» pregunta, sin punto de interrogación, ese lenguaje de «antes de» la pregunta, ese lenguaje de la *Zusage* (aquietación, afirmación, acuerdo, etc.) ¿sería por consiguiente un lenguaje sin respuesta? ¿Un «momento» del lenguaje por esencia desligado de toda relación con la respuesta esperada? Pero, si se vincula el concepto del animal, como lo hacen todos ellos, desde Descartes hasta Heidegger, desde Kant hasta Lévinas y hasta Lacan, a la doble imposibilidad, a la doble incapacidad de la pregunta-respuesta, ¿cómo entonces

Este animal-máquina tiene un aire de familia con el virus que obsesiona, aunque no invada, todo lo que escribo. Ni animal ni no-animal, ni orgánico ni inorgánico, ni vivo ni muerto, este invasor potencial sería como un virus de ordenador. Se alojaría en un operador de escritura, de lectura, de interpretación. Pero, si puedo señalarlo anticipando ampliamente lo que seguirá, éste sería un animal capaz de tachar (por lo tanto, de borrar una huella, aquello de lo cual Lacan dice que el animal es incapaz). Este casi-animal ya no tendría que referirse al ser como tal (aquello de lo cual Heidegger dice que el animal es incapaz) puesto que levantaría acta de la necesidad de tachar el «ser». Pero, entonces, tachar el «ser» e ir más allá o más acá de la pregunta (por lo tanto, de la respuesta) ¿es algo radicalmente distinto de una especie de animal? Otra cuestión que continuará.

Seguimos, nos seguimos. No os impondré una exhibición de esta teoría de animotes que estoy si(gui)endo o que me siguen por todas partes y cuya memoria me resulta inagotable. Lejos del arca de Noé, la cosa se convertiría en un circo, en el momento en que un exhibidor de animales hace desfilar en él a sus tristes sujetos con el lomo encorvado. El animote múltiple seguiría sufriendo al tener siempre al amo encima de él. Estaría hasta las narices de que lo domesticquen, amaestren, adiestren, lo vuelvan dócil, lo controlen, lo domen de esta forma. En lugar de esta casa de fieras con la cual las malas lenguas podrían comparar mi autobiografía, recordaré solamente la idea o, más bien, la apuesta dudosa de un bestiario filosófico, del bestiario en el origen de la filosofía. Éste no se había impuesto, en primer lugar, por azar en los aledaños de un *pharmakon* indecible. A propósito de la ironía socrática, que «precipita un *pharmakon* al contacto de otro *pharmakon*», es decir, «invierte el poder y vuelve del revés la superficie del *pharmakon*», intenté entonces (en 1968, hace por lo tanto treinta años) imaginar lo que habría podido ser el programa de un bestiario socrático en vísperas de la filosofía y, más precisamente (lo señalo puesto que hablaremos otra vez de ello esta tarde en torno a Descartes), en un lugar en donde lo demónico, lo maligno, incluso el genio maligno no carece de afinidad con el animal: un animal maligno, por lo tanto, perverso, a la vez inocente, astuto y maléfico. Por limitarnos aquí al programa, una nota precisaba, justo en medio,

el «momento», la instancia, la posibilidad de la *Zusage* pertenece a una «experiencia» del lenguaje de la que se puede decir que, incluso si no es «animal» en sí misma, el «animal» no podría estar privado de ella? Bastaría esto para desestabilizar toda una tradición, para privarla de su argumentación fundamental.

en pleno centro de la encuadernación, entre las dos partes de la «La farmacia de Platón», ese paso de las fronteras alternativas:

A la vez y/o por turno, el *pharmakon* socrático petrifica y despierta, anestesia y sensibiliza, tranquiliza y angustia. Sócrates es el torpedado narcótico pero también el animal con aguijón [referencia a unos textos muy conocidos]: recordemos la abeja del *Fedón* (91 e); más adelante abriremos la *Apoloía* en el momento en que Sócrates se compara precisamente al tábano. Toda esta configuración de Sócrates compone un bestiario. [Desde luego, como se trata de figuras de animales en la presentación de sí de Sócrates, se trata efectivamente de un Sócrates «animal autobiográfico».] ¿Es sorprendente que lo demónico se firme en un bestiario? Es a partir de esa ambivalencia zoolingüística y de esa otra *analogía* socrática como se determinan los límites del *anthropos*<sup>21</sup>.

A riesgo de equivocarme y de tener un día que retractarme (lo que aceptaría gustoso), me atreveré a decir que, ni por parte de un gran filósofo, de Platón a Heidegger, ni por parte de quienquiera que aborde filosóficamente, en cuanto tal, la susodicha cuestión del animal y del límite entre el animal y el hombre, he reconocido nunca una protesta de principio y, menos aún, una protesta consecutiva contra ese singular general: el animal. Ni contra el singular general de un animal con una sexualidad básicamente indiferenciada —o neutralizada cuando no castrada—. Semejante laguna no se deja disociar de muchas otras que forman, volveremos sobre ello, o bien la premisa o bien la consecuencia de este asunto. Jamás se ha pedido cambiar filosóficamente esta apuesta filosófica o metafísica. Digo bien «filosófica» —o metafísica— puesto que este gesto me parece constitutivo de la filosofía misma, del filosofema en cuanto tal. No digo que todos los filósofos se hayan puesto de acuerdo en la definición del límite que separaría al hombre en general del animal en general (aunque éste sea uno de los lugares más acogedores de consenso y, sin duda, la forma dominante del consenso). Pero a pesar, a través y más allá de todas sus discrepancias, los filósofos, siempre, todos los filósofos han considerado que este límite era uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que se tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer: a saber, el del Animal

21. «La pharmacie de Platon», en J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p. 136, nota 47 [La diseminación, trad. de J. M. Arancibia, Fundamentos, Madrid, 1997, p. 179].

en general, el del Animal en singular general. Todo el reino animal a excepción del hombre. El derecho filosófico se presenta entonces como el derecho del «sentido común». Este acuerdo del sentido filosófico y del sentido común para hablar tranquilamente del Animal en singular general es, quizás, una de las más grandes animaladas y de las más sintomáticas de aquellos que se denominan hombres. Volveremos a hablar quizás de la animalada y de la bestialidad más adelante, como de aquello de lo que los animales están en todo caso por definición exentos. No sería posible hablar, no se hace nunca por lo demás, de la animalada o de la bestialidad de un animal. Ésta sería una proyección antropomórfica de lo que queda reservado al hombre como la única garantía finalmente y el único riesgo de un «propio del hombre». Podemos preguntarnos por qué el último atrincheramiento de un propio del hombre, si lo hay, la propiedad que, en ningún caso, podría atribuírsele al animal o al dios se denominaría de este modo la animalada o la bestialidad.

Las decisiones interpretativas (con todas sus consecuencias metafísicas, éticas, jurídicas, políticas, etc.) dependen así de lo que se presupone en el singular general de esta palabra, «el Animal». Estuve tentado, por consiguiente, en un momento dado, para indicar mi camino, no solamente de conservar esta palabra entre comillas como una cita para analizar sino de cambiar de palabra de inmediato, para marcar muy bien que se trata también de una palabra, solamente de una palabra, de la palabra «animal»; de forjar otra palabra singular, a la vez próxima y radicalmente extraña, una palabra quimérica que contraviene la ley de la lengua francesa, el *animot*.

*(Ecce animote. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso. Una quimera que espera que su Belerofonte le dé muerte.*

¿Quién fue Quimera? ¿Qué fue Quimera?

Khimaira, ya lo sabemos, ese nombre propio designó un monstruo que escupía fuego. Su monstruosidad se debía a la multiplicidad, justamente, de los animales, del animote en él (cabeza y pecho de león, entrañas de cabra, cola de dragón): quimera de Licia, nacida de Tifón y de Equidna. *Equidna*, el nombre común, significa serpiente, más precisamente víbora y, a veces, figuradamente, mujer pérfida, una serpiente que no se podría encantar ni hacer enguirse al son de una flauta. Es también el nombre, equidna (*echidna* en inglés), que se da a un animal muy singular que sólo vive en Australia y Nueva Guinea. Este mamífero pone huevos, algo bastante raro. Tenemos un

mamífero ovíparo, por lo tanto, e insectívoro, monotrema también. No tiene más que un orificio (*mono-trema*) útil para todos los fines posibles, para los conductos urinarios, el recto y las vías genitales. Según la opinión de todo el mundo, el equidna se parece al erizo. Junto al ornitorrinco, las cinco especies de equidna forman el conjunto de los monotremas.

Nacida de Tifón y de Equidna, Khimaira me interesa, por consiguiente, puesto que quimérico será mi discurso y poco a poco diré las razones de ello. En primer lugar, por mi viejo apego ambiguo a la figura de Belerofonte, aquel que dio muerte a Khimaira. Mercedería una década para él solo. Representa, es bien sabido, la figura del cazador. Él sigue. Es aquel que sigue. Sigue y persigue a la bestia. Belerofonte diría: yo sigo, persigo, acoso, domino y domo al animal. El animal fue, ante todo, Pegaso (antes que Quimera) al que Belerofonte sujeta por el bocado, un «bocado de oro que Atenea le había regalado». Agarrándole por el bocado le hace bailar, le ordena unos pasos de danza. Subrayo de paso esta alusión a la coreografía del animal para anunciar que, mucho más tarde, nos encontraremos con cierta danzidad del animal bajo la pluma de Lacan. Pegaso, caballo arquetípico, hijo de Poseidón y de la Gorgona, era por lo tanto el hermanastro del propio Belerofonte que, descendiendo así del mismo dios que Pegaso, termina siguiendo y domando a una especie de hermano, a otro sí mismo: yo estoy sí(gui)endo (a) mi otro y puedo hermano, diría éste en suma, estoy sí(gui)endo (a) mi otro y puedo más que él, le sujeto por el bocado. ¿Qué se hace cuando se sujeta a su otro por el bocado? ¿Cuándo se sujeta a su hermano o su hermanastro por el bocado?

Entre Caín y Abel hubo también animal muerto. Y animal domesticado, criado, sacrificado. El hermano mayor, Caín, el agricultor, por lo tanto, el sedentario, ve cómo Dios rechazada su ofrenda de los frutos de la tierra, un Dios que, antes que éstos, prefiere como ofrenda los primogénitos del rebaño de Abel, el pastor.

Dios prefiere el sacrificio del mismo animal que dejó que Adán nombre: *para ver*. Como si, desde el adiestramiento deseado por Dios hasta el sacrificio del animal preferido por Dios, la invención de los nombres, la libertad que se le dejó a Adán o a Ish para nombrar a los animales no hubiera sido más que una etapa *para ver*, con vistas a proveer de carne de sacrificio en ofrenda a Dios. Yendo mucho más deprisa diríamos que dar el nombre sería asimismo sacrificar a Dios algo que está vivo. El asesinato del hermano que siguió a esto pone fecha a una especie de segundo pecado original pero, esta vez, dos veces vinculado a la sangre, ya que el asesinato de Abel sigue, como

su consecuencia, al sacrificio del animal que el mismo Abel supo ofrecer a Dios. Lo que me atrevo a llamar aquí el segundo pecado original está, por lo tanto, todavía vinculado, como en el episodio de la serpiente, a una aparición del animal pero parece esta vez más grave y más determinante.

De una parte, en efecto, Caín confiesa una falta *excesiva*; ha matado a su hermano después de no haber sacrificado un animal a Dios. Esta falta le parece a él mismo imperdonable, no sólo una falta por omisión sino una falta excesivamente culpable, *demasiado grave*. ¿Pero una falta no es siempre por esencia excesiva? ¿Del mismo modo que lo es el defecto ante el «hace falta»? «Caín dice a Yahvé: ¡Mi falta es demasiado grande para que la soporte!» (Dhormes). «Mi daño es demasiado grande para ser soportado» (Chouraquí).

Este exceso se pagará de dos maneras: mediante la huida, ciertamente, y Caín dice sentirse «despedido», «expulsado», «acosado, perseguido («me has expulsado», «me has despedido», le dice a Dios); pero también, dentro de la huida misma de aquel que se siente despedido, mediante el ocultamiento de sí, mediante el velo también de otra desnudez, mediante el velo confesado («Me esconderé de tu presencia. Seré fugitivo y huido en la tierra y sucederá que cualquiera que me hallare me matará» [Dhormes], «Me velaré frente a ti. Seré inestable, errabundo en la Tierra: / y aquel que me encuentre me matará» [Chouraquí]). Hay por consiguiente crimen, vergüenza, alejamiento, retirada del criminal. Aquél está a la vez huido y despedido pero también condenado al pudor y a ocultarse. Debe esconder la desnudez bajo el velo. Un poco como tras un segundo pecado original, esta prueba sigue al asesinato del hermano, ciertamente, pero sigue también a la prueba a la que le ha sometido un Dios que prefirió la ofrenda animal de Abel. Puesto que Dios había puesto a Caín a prueba organizando una especie de tentación. Le había tendido una trampa. El lenguaje de Yahvé es efectivamente el de un cazador. Se diría que es el de un pastor criador nómada, como Abel, que es un «pastor de ovejas» o «pastor de pequeño ganado» por oposición al agricultor sedentario, al «cultivador del suelo», al «siervo de la gleba» que era Caín cuando le ofreció los «frutos de la tierra» o de la «gleba». Después de haber rechazado su ofrenda vegetal y de haber preferido la ofrenda animal de Abel, Dios exhortó a un Caín desalentado a no perder el semblante, en suma, para estar en guardia y no ceder al pecado, a la falta que, en adelante, le acechaba a la vuelta de la esquina. Le alienta a evitar la trampa de la tentación y una vez más a adiestrar, a dominar, a gobernar:

Entonces Yahvé dice a Caín: «¿Por qué te encolerizas y por qué tu rostro se muestra abatido? Si te comportaras bien, ¿no te arguirías? Mas, al no hacer bien, el Pecado está *agazapado* en tu puerta [subrayo esta palabra, «agazapado», que designa al pecado como un animal que acecha en la sombra y espera a su presa dispuesta para caer en la trampa, su víctima presa de una tentación, un cebo o un señuelo]: Su impulso tiende hacia ti, pero tú idóminalo! (Dhormes).

La palabra «agazapado» aparece también en la traducción sin embargo tan diferente de Chouraquí:

[...] en el umbral, la culpa está agazapada; a ti está destinado padecerla. ¡Gobiérnala!

Al matar a su hermano, Caín cae en la trampa, habrá sido presa del mal *agazapado* en la sombra como un animal.

Pero, por otra parte, las paradojas de esta caza del hombre se prosiguen como una serie de pruebas experimentales: «para ver». Después de haber caído en la trampa y haber matado a Abel, Caín se cubre con un velo de vergüenza, huye, errabundo, despedido, acortado a su vez como un animal. Dios promete entonces protección y venganza a este animal humano. Como si se arrepintiese. Como si se avergonzase o reconociese haber preferido el sacrificio animal. Como si confesara de ese modo un remordimiento en relación con el animal. (Ese momento de «arrepentimiento» o de «retractación», de «vuelta sobre sí» —inmenso problema de traducción, apuesta ilimitada de esta semántica que dejo aquí de lado, provisionalmente— no es el único; existe, por lo menos, el momento del diluvio, otra historia de animales<sup>22</sup>.) Dios promete entonces siete venganzas, ni más ni menos. Se compromete a vengarse siete veces de cualquiera que matase a Caín, es decir, vengar al asesino de su hermano que, tras ese segundo pecado original, ha velado la desnudez de su rostro despreciado ante Dios.

Esta insistencia redoblada en la desnudez, la falta y el defecto en el origen de la historia humana y en relación con el animal, no podemos, una vez más, dejar de asociarla al mito de Epimeteo y de Prometeo: el hombre recibe en primer lugar el fuego y la técnica

22. Génesis 6, 6; «Yahvé se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra [...]», «[...] me arrepiento de haberlos hecho» (Dhormes). Chouraquí utiliza el verbo «lamentar» («[...] lamento [...]», «[...] he lamentado [...]»). La King James Version de la Biblia dice también «it repented the Lord», «it repenteth me». Insisto en este casu-mordimiento puesto que precede inmediatamente al arca de Noé y a la nueva alianza: esta vez con todos los seres vivos que acompañan a Noé. Volveré sobre ello en otra parte.



para compensar su desnudez, aunque no todavía el arte de la política. Después recibe, esta vez de Hermes, el pudor o el honor y la justicia (*aidos* y *dike*) que le permitirán llevar a la ciudad (*polis*) armonía y lazos de amistad (*desmoi philias*).

Acercando de este modo el Génesis y el mito griego, una vez más y siempre con vistas al animal, al defecto y a la desnudez, no espectulo con ninguna hipótesis de historia comparada o de análisis estructural de los mitos. Estos relatos tienen un estatus y un origen heterogéneos. No los considero tampoco ni causas ni orígenes de nada. Ni verdades ni verdicetos. Los considero simplemente dos traducciones sintomáticas cuya necesidad interna se confirma tanto más cuanto que ciertos trazos se cruzan en parte de una traducción a la otra. ¿Traducción de qué?

Pues bien, digamos de cierto «estado», de cierta situación —del proceso, del mundo, de la vida entre esos seres vivos para la muerte que son las especies animales, los otros «animales» y los hombres—. Rasgos comunes o análogos tanto más predominantes cuanto que su formalización, aquella a la que nosotros nos entregamos aquí, permitirá hacer aparecer en todo el discurso sobre el animal, particularmente en el discurso filosófico occidental, la misma característica dominante, la misma recurrencia de un esquema en realidad invariable. ¿Cuál? El siguiente: lo propio del hombre, su superioridad para someter al animal, su propio devenir-sujeto, su historicidad, su salida fuera de la naturaleza, su socialidad, su acceso al saber y a la técnica, todo eso y todo lo que constituye (con un número no finito de pre-dicados) lo propio del hombre se debería a ese defecto originario, incluso a ese defecto de propiedad, a lo propio del hombre como defecto de propiedad y al «hace falta» que encuentra ahí su energía y su impulso. Probaré mejor a demostrarlo más tarde, de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, de Lévinas a Lacan.

Belerofonte, una vez más, no me habría impresionado únicamente porque pudo más que el animal de su hermano o de su hermanastro (Pégaso). Ni únicamente porque venció a la Quimera y así confirmó su supremacía de cazador-adiestrador. Sino que toda la gesta de Belerofonte puede también descifrarse *de cabo a rabo* como una historia del pudor, de la vergüenza, de la discreción, del honor en cuanto se vincula a la decencia pública (*aischyné*, esta vez y no solamente *aidos*). Esto permite precisar de antemano que la verdad del pudor será finalmente nuestro tema. Se conocen los plázos con los que está tramada la historia de Belerofonte. Están todos destinados a poner a prueba su sentido del pudor. Porque se niega a las proposiciones impúdicas de Estenebea, la mujer de su anfitrión, el rey de Argos, Preto;

porque es acusado por esta mujer impúdica, que se llamaba también Antea, de haber querido seducirla o de perseguirla violentamente, es condenado a muerte por el marido. Pero éste, por respeto a las leyes de la hospitalidad, no puede darle él mismo muerte a su rival. Envía, por lo tanto, a su suegro, el rey de Licia, a un Belerofonte provisto de una carta lacrada que, en lugar de recomendarle a su anfitrión por venir, prescribe su ejecución (es ya la historia de Hamlet, a quien su padrastro envía a Inglaterra encargándole llevar una carta que le condenaba a muerte. Hamlet desbarata la trampa. Sirva esta alusión a Hamlet para recordar de paso que esta obra de teatro es también una extraordinaria zootología: las figuras animales son allí innumerables, un poco como en todas partes en la obra de Shakespeare —continuará—). Belerofonte lleva consigo, sin saberlo, como veredicto, esa carta de muerte cuya verdad ignora. Se convierte en su carterero inconsciente. Pero su segundo anfitrión comienza por albergar a este carterero antes de abrir la carta; se encuentra por lo tanto obligado, él también, como constreñido por un bocado en potencia, a respetar a su vez las reglas de la hospitalidad y, por lo tanto, a diferir la ejecución. Somete entonces a Belerofonte a una nueva serie de pruebas de caza, de guerra y de combate. Ahí se sitúa la caza de la Quimera. Se decía Quimera «invencible», de raza divina y no humana (*theion genos, oud' anthropon*, dice la *Iliada*, VI, 182): león por delante, serpiente por detrás, cabra en el centro, su aliento tenía el espantoso brotar de una llama ardiente (*chimaira, deinon apopneousa puros menos aithomenoio*).

No es así como Descartes —lo vamos a escuchar— describe a la Quimera, aquella cuya existencia hay que excluir en el momento del «pienso, luego existo», en la Quinta parte del *Discurso del método* («y podemos imaginar distintamente una cabeza de león engarzada en un cuerpo de cabra, sin que por ello haya que concluir que exista en el mundo una Quimera»).

¿Qué es ese «mundo»? ¿Qué quiere decir «mundo»? Nos lo preguntaremos más tarde. De paso, ¿se debe dar importancia al hecho de que Descartes, en su descripción de la Quimera, olvida a la serpiente? Al igual que Homero, nombra al león y a la cabra pero olvida a la serpiente, a saber, la parte de atrás: la serpiente (*drakon*, el dragón) es la parte trasera del animal, la parte a la vez más fabulosa y más quimérica, como el dragón, y la más maligna: el genio maligno del animal, el genio maligno como animal, quizás. Cuestión de la serpiente, una vez más, del mal y del pudor.

El último episodio no lo cuenta Homero sino Plutarco. De nuevo pone a prueba de la desnudez a Belerofonte. Es la séptima y la

última prueba. Una vez más Belerofonte cae presa, por así decirlo, de las mujeres. Con un movimiento de vergüenza o de pudor (*hyp'aischyne*) ante las mujeres, retrocede así exasperado por la persecución encarnizada de la que es víctima por parte de su suegro Yó Bates. Había decidido destruir la ciudad. Con ayuda de Poseidón, su padre, se aproxima a la ciudad seguido por una oleada que amenaza con engullirlo todo. Entonces las mujeres caen sobre él, se le ofrecen con impudor; tienen la doble indecencia de exponerse desnudas, de ofrecer sus cuerpos y de prostituirse, es decir, de venderse. Intentan seducirle a cambio de su salvación. Y, ante la pornografía, Belerofonte flojea. No cede a sus proposiciones impúdicas sino, al contrario, cede al movimiento de su propio pudor: retrocede ante el impudor de esas mujeres. Se retira, se bate en retirada por vergüenza (*hyp'aischyne*) ante la conducta vergonzosa de esas mujeres. Entonces la oleada retrocede, la ciudad se salva. Este movimiento de vergüenza, esta retención, esta inhibición, esta retirada, este retroceso es, sin duda, igual que la pulsión inmunitaria, la protección de lo inmune, de lo sagrado (*heilig*), de lo santo, de lo separado (*kadouch*), el origen mismo de lo religioso, del escrupulo religioso. He probado a consagrar a esto algunos análisis y a ponerlo en relación con lo que Heidegger llama la *Verhaltenheit*, la reserva, en los *Aportes...* De igual modo que en el texto «Fe y saber», donde intenté tener en cuenta todas las paradojas de lo autoinmunitario, habré estado tentado hoy, pero no lo haré por falta de tiempo, de poner de nuevo en escena esta terrible perversión, siempre posible, de lo inmunitario en auto-inmunitario y de encontrarle algún parentesco, analógico o virtual, con la autobiografía.

La autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto-infección como memoria o archivo de lo vivo sería un movimiento inmunitario (por consiguiente un movimiento de salvación, de salvamento y de redención de lo salvo, de lo santo, de lo inmune, de lo indemne, de la desnudez virginal e intacta) pero un movimiento inmunitario siempre amenazado de tornarse auto-inmunitario, como todo *autos*, toda ipseidad, todo movimiento automático, automóvil, autónomo, auto-referencial. Nada corre el riesgo de resultar tan emponzoñador como una autobiografía, emponzoñador para sí, en primer lugar, auto-infeccioso para el presunto firmante así auto-afectado.

*Ecce animote*, decía yo antes de este largo rodeo. Para no herir los oídos [franceses] demasiado sensibles a la ortografía o a la gramática, no repetiré demasiado a menudo esta palabra, el animote. Lo

haré a veces, pero os pido que lo sustituyáis en silencio cada vez que, a partir de ahora, yo diga el animal o los animales. Con la quimera de esta palabra singular, el *animot*, el *animote*, mezclo tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal.

1. Querría dar a entender el plural de animales en el singular: no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos «seres vivos» cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad. No se trata, evidentemente, de ignorar o borrar todo lo que separa a los hombres de los otros animales y de reconstruir un único gran conjunto, un único gran árbol genealógico fundamentalmente homogéneo y continuo del animote al *Homo* (*saber*, *sapiens* o qué sé yo cuántos más). Sería una tontería y una tontería aún mayor sospechar que, aquí, alguien lo hiciese. No dedicaré un segundo de más, por lo tanto, a la doble tontería de esta sospecha aunque, por desgracia, esté bastante extendida. Sería preciso, repito, más bien tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas: entre los no-humanos, y separados de los no-humanos, hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en general. Enseguida hay animales y digamos, el animote. La confusión de todos los seres vivos no humanos bajo la categoría común y general del animal no es solamente una falta contra la exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen: no un crimen contra la animalidad, precisamente, sino un primer crimen contra los animales, contra *unos* animales. ¿Deberíamos aceptar que se dijese que cualquier asesinato, cualquier transgresión del «No matarás» sólo puede referirse al hombre (pregunta por venir) y que, en suma, no hay más crimen que «contra la humanidad»?

2. El sufijo *mot(e)* en el «animot(e)» debería retrotraernos a la palabra, incluso a la palabra denominada nombre. Abre a la experiencia referencial de la cosa *como tal*, como lo que ésta es en su ser y, por consiguiente, a esa apuesta por donde siempre se ha querido hacer pasar el límite, el único e indivisible límite que separaría al hombre del animal, a saber, la palabra, el lenguaje nominal de la palabra, la voz que nombra y que nombra la cosa *en cuanto tal*, tal y como aparece en su ser (momento heideggeriano de la demostración que nos espera). El animal estaría en última instancia privado de la palabra, de esa palabra que se denomina nombre.

3) No se trataría de «restituir la palabra» a los animales sino quizá de acceder a un pensamiento, por químico o fabuloso que sea, que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de otra manera que como una privación.

*Ecce animote*, éste es el anuncio cuya huella, en cierto modo, ras-tro, a título del animal autográfico, en respuesta aventurada, fabulosa o química a la pregunta «Pero yo ¿quién soy?» que he apostado por tratar como la pregunta del animal autográfico. Este título, él mismo un poco químico, sorprende quizás. Conjuga *dos veces dos* alianzas tan inesperadas como irrecusables.

Por *una parte*, nos hace pensar —en el modo familiar de la conversación coloquial, de la sugerencia que jugaría ingenuamente con el idioma— que, efectivamente, entre los hombres, los escritores o los filósofos hay quienes, por carácter, sienten inclinación por la autobiografía, el sentido o el deseo irresistible de la autobiografía. Diriamos: «Es un animal autográfico», lo mismo que se dice: «Es un animal de teatro», un animal de trofeo, un animal político, no en el sentido en que se ha podido definir al hombre como animal político sino en el sentido del individuo que tiene el gusto, el talento, la obsesión compulsiva por la política: aquél que ama la política y le gusta dedicarse a ella. Y lo hace bien. En este sentido, el animal autobiográfico sería esa clase de hombre o de mujer que elige o que no puede evitar ceder, por carácter, a la confidencia autobiográfica. Aquel o aquella que se sienten a gusto *en* la autobiografía. Y en la historia de la literatura o de la filosofía, por sugerirlo de manera sumaria, hay «animales autobiográficos», más autobiográficos que otros, animales de autobiografía: antes Montaigne que Malherbe y antes Rousseau, los líricos y los románticos, Prout y Gide, Virginia Wolf, Gertrude Stein, Celan, Bataille, Genet, Duras, Cixous, pero también (siendo el asunto más raro y complicado, en su estructura, del lado de la filosofía) antes Agustín y Descartes que Spinoza y antes Kierkegaard, en el juego de tantos seudónimos, que Hegel, antes Nietzsche que Marx —y, al ponerse las cosas realmente demasiado complicadas (es precisamente nuestro tema), prefiero detener aquí la lista de los ejemplos—. Con los problemas que plantea, esta connotación del animal autobiográfico debe ciertamente seguir estando presente, lateralmente, en nuestra reflexión. Pesará en ella con todo su peso virtual.

Pero, *por otra parte*, no es en este empleo de la expresión «animal autobiográfico» en el que pensaba en último lugar y para llegar al fondo del asunto, si es que lo hay. Resulta que, entre la palabra «yo» y la palabra «animal», hay toda clase de cruces significativos. Son a la vez funcionales y referenciales, gramaticales y semánticos. Dos sin-

gulares generales, en primer lugar: el «yo» y el «animal», designan en singular, precedidos de un artículo definido, una generalidad indeterminada. El «yo» es cualquiera, «yo» soy cualquiera y cualquiera debe poder decir «yo» para referirse a sí mismo, a su propia singularidad. Quienquiera que dice «yo» o se aprehende o se plantea como «yo» es un ser vivo animal. Por otra parte, la animalidad, la vida del ser vivo, al menos cuando se pretende poder distinguirla de lo inorgánico, de lo puramente físico-químico inerte o cadavérico, se la define normalmente como sensibilidad, irritabilidad y auto-motricidad, espontaneidad apta para moverse, para organizarse y afectarse ella misma, para marcarse ella misma, trazarse y afectarse con huellas de sí. Esta auto-motricidad como auto-afección y relación consigo, antes incluso de la temática discursiva de un enunciado o de un *ego cogito*, incluso de un *cogito ergo sum*, es el carácter que se le reconoce al ser vivo y a la animalidad en general.

Pero entre esta relación consigo mismo (este Sí, esta ipseidad) y el «yo» del «yo pienso» hay, al parecer, un abismo.

Los problemas, como era de esperar, comienzan ahí. ¡Y vaya problemas! Pero empiezan ahí donde se le otorga a la esencia del ser vivo, al animal en general, esta aptitud para ser *él mismo*, esta aptitud para ser sí mismo y, por lo tanto, esta aptitud para ser capaz de afectarse a sí mismo, con su propio movimiento, de afectarse con huellas de sí mismo vivo y, por lo tanto, de autografiarse, de alguna manera. Nadie ha negado nunca al animal ese poder de rastrear o de trazarse o de volver a trazar un camino de sí. En realidad, el lugar más complicado del problema es que se le haya negado el poder de transformar esas huellas en lenguaje verbal, de interpelarse con preguntas y respuestas discursivas; que se le haya negado el poder de borrar sus huellas (como hará Lacan con todo lo que eso supone y sobre lo cual volveremos). En el cruce de estas dos singularidades generales, el animal (el animote) y el «yo», los «yoes», volvemos a ese lugar donde, en una lengua [en francés, por ejemplo], un «yo» dice «yo». Singularmente y en general. Eso puede ser cualquiera, vosotros o yo. ¿Qué ocurre entonces? ¿Cómo puedo decir «yo» y qué hago entonces? Y, en primer lugar, yo ¿qué soy yo y quién soy yo?

«Yo»: al decir «yo», el firmante de una autobiografía pretendería señalarse con el dedo, presentarse en el presente (déctico, *sui-referencial*) en su verdad completamente desnuda. Y en la verdad desnuda, si la hay, de su diferencia sexual, de todas sus diferencias sexuales. Expongo mi desnudez sin pudor, diría aquél, nombrándome y respondiéndome de su nombre. Podemos dudar de la posibilidad de esta prenda, de esta apuesta, de este deseo o de esta promesa de

desnudez. La desnudez sigue siendo quizás insostenible. ¿Y puedo mostrarme finalmente desnudo a la vista de lo que ellos llaman con el nombre de animal? ¿Debería mostrarme desnudo cuando me mira y me concierne ese ser vivo que ellos llaman con el nombre común, general y singular de animal? De ahora en adelante, reflexiono sobre la misma cuestión y la reflexión introduciendo en ella un espejo; traigo una pique, un espejo a la habitación. Ahí donde alguna escena autobiográfica se organiza, hace falta una pique, un espejo que me refleje desnudo de pies a cabeza. La misma cuestión se convertiría entonces en: ¿debería mostrarme pero, al hacerlo, verme desnudo (por lo tanto reflejar mi imagen en un espejo), cuando me mira y me concierne ese ser vivo, ese gato que puede estar apresado en el mismo espejo? ¿Hay un narcisismo animal? ¿Pero ese gato no puede también ser, desde el fondo de sus ojos, mi primer espejo?

El animal en general ¿qué es? ¿Qué quiere decir eso? ¿Quién es? ¿A qué corresponde «eso»? ¿A quién? ¿Quién responde a quién? ¿Quién responde al nombre común, general y singular de lo que ellos denominan así tranquilamente el «animal»? ¿Quién responde? La referencia de lo que me concierne y me mira en nombre del animal, lo que se dice entonces en nombre del animal cuando se recurre al nombre del animal: es lo que se trataría de exponer al desnudo, en la desnudez o el desamparo de quien dice, abriendo la página de una autobiografía, «he aquí quien soy».

«Pero yo ¿quién soy?»

[ ..... ]

## II

«Pero yo ¿quién soy?»

Tanto si os dirijo a vosotros la pregunta como si, antes que nada, me la planteo a mí mismo, ésta no me debería concernir más que a mí, a mí mismo, a mí solo. Y cualquiera que sea la respuesta que yo le dé, ésta pertenecerá a una auto-definición, al primer gesto de una autobiografía que no compromete sino a la escritura de mi vida, a mí mismo, a mí solo. Sin embargo, como sabéis, dicha cuestión es muchísimo más vieja que yo: «Pero yo ¿quién soy?». Tiene todas las arrugas de una cita y no espera, desde el origen, sino un *lifting*. La repito, puedo reproducirla mecánicamente; siempre se pudo grabar, siempre la pueden imitar, remedar, psitacizar los animales, por ejemplo, esos monos o esos loros de los que se dice (aunque Aristóteles les negase la *mimesis*) que imitan sin comprender o sin pensar y, sobre todo, sin responder a las preguntas que se les plantean. Los animales no responden —aseguran tantos filósofos y teóricos, desde Aristóteles hasta Lacan— y compartirían esa irresponsabilidad con la escriturera, al menos tal y como la interpreta Platón en el *Fedro*. Lo terrible (*demon*) de la escritura, dice Sócrates, es que, al igual que la pintura (*zographia*), las cosas que engendra y que son como seres vivos (*hos zonta*) no responden (275 d). Cualquiera que sea la pregunta que se les plantea, los escritos se callan, guardan un silencio lleno de dignidad o bien responden siempre lo mismo, lo cual no es responder. Habría que comparar aquel célebre pasaje del *Fedro*, que en su momento tanto me interesó al igual que el tema de una animalidad de la escritura, con el de *Alicia en el país de las maravillas*: el gato —se dice allí, como recordamos— no responde porque responde siempre lo mismo. Descartes dirá exactamente lo mismo, y siempre da la im-

Esta obra se benefició del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

Obra publicada con la ayuda del  
Ministerio francés de Cultura - Centro Nacional del Libro

## ÍNDICE

### COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS Serie **F**ilosofía

Prefacio: <i>Marie-Louise Mallet</i> .....	9
I. El animal que luego estoy si(gui)endo (continuará) .....	15
II. ....	69
III. ¿Y si el animal respondiese? .....	143
IV. ....	167

Título original: L'animal que donc je suis

© Editorial Trotta, S.A., 2008  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Éditions Gallimé, 2006

© Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, para la traducción, 2008

ISBN: 978-84-8164-962-8  
Depósito Legal: S. 355-2008

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.