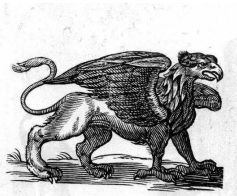


Año XII, Nro. 10  
otoño de 2012

*instantes* *Y* *azares*  
escrituras nietzscheanas

[www.instantesyazares.com.ar](http://www.instantesyazares.com.ar)



POLÍTICAS DEL ANIMAL: LA LECTURA  
DERRIDIANA DE LÉVINAS  
Animal Politics: the Derridian Reading of Lévinas

*Sebastián Chun*  
*Universidad de Buenos Aires - CONICET*  
*sebaschun@hotmail.com*

Resumen: El propósito de este trabajo será presentar algunos textos con el fin de relacionar la ética elaborada por Lévinas con la posición política que adoptara con relación al Estado de Israel. Para ello tomaremos como hilo conductor su concepción de la frontera que separa al hombre del animal, teniendo presente la crítica que realiza Derrida a la misma.

*Palabras clave:* **Ética / animal / política**

Abstract: In this paper we study some texts in order to relate Lévinas' Ethics to his political position on the State of Israel. Our guideline will be the Levinasian conception of the frontier between Humans and Animals, and the critic that Derrida has made to this conception.

*Keywords:* **Ethics / animal / Politics**

El propósito de esta breve exposición será presentar una línea de trabajo que recorre algunos textos con el fin de relacionar la ética elaborada por Lévinas con la posición política que adoptara con relación al Estado de Israel. Para ello tomaremos como hilo conductor su concepción de la frontera que separa al hombre del animal y la crítica que realiza Derrida a la misma.

1. En su texto de 1951 “¿Es fundamental la ontología?”<sup>1</sup> Lévinas señala que es posible matar a un otro al igual que se caza, se tala un árbol o se abate un animal, pero en ese caso existe una relación con ese otro en tanto ente a la mano, a mi disposición: no en tanto otro. Si me relaciono con un otro mirándolo a la cara, situándome ante la presencia de un rostro en su significar por sí mismo, se impone la imposibilidad de ejercer un poder absoluto sobre él. El rostro es así tentación y barrera en relación con la posibilidad de asesinar, ya que es a un otro al único ente que puedo querer asesinar pero —a la vez— ese poder es impotente ante ese mismo rostro. A un animal, en tanto ente dentro del horizonte del ser, no lo asesino sino que lo cazo o lo abato, quedando así excluido radicalmente del área de influencia del “no matarás”<sup>2</sup>. En ambos casos estamos ante una relación asimétrica, en la cual siempre es un hombre el que persigue a un animal para abatirlo o el que meramente asesta un golpe exacto para terminar con su vida. Por lo tanto, incluso si logro efectivizar mi voluntad de aniquilar a un otro lo hago no en tanto otro sino en tanto animal, con lo cual se frustra mi iniciativa por un cambio radical en el ser del ente ante el que me sitúo como un poder absoluto. Al otro lo puedo asesinar, pero este poder muestra toda su impotencia ya que al asesinarlo no sólo huye definitivamente de mi alcance sino que en el instante previo mismo a efectivizar mi dominio absoluto sobre él, ya deja de ser un otro para convertirse en un animal, ente a la mano y disponible para su utilización.

2. En este mismo texto Lévinas se pregunta sobre la posibilidad de imprimir un rostro sobre ese animal extraño a la ética, aunque señala que el análisis realizado hasta entonces es insuficiente para responder a tal cuestión. De todo modos, vale destacar este movimiento paradójico

---

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

2. Lévinas distingue estos verbos, ya que el primero parece remitirnos a cierta persecución, la cual siempre implica un esfuerzo en la búsqueda y la carrera detrás de nuestra presa, y el segundo abarcaría los golpes asestados sobre los animales para derribarlos sin implicar esto un ir detrás de la presa (pensemos en la ganadería, por ejemplo).

según el cual, a pesar de que era posible matar a un hombre desde el momento en que se lo reducía a un mero objeto de caza o de consumo, ahora leemos que podríamos encontrarnos con la prohibición de matar a un animal o violentar a lo no-viviente a partir del rostro que el arte proyectaría sobre estos. Aquí la pregunta que queda resonando es si el rostro de esos entes a la mano dependería o no en última instancia de cierta intencionalidad del sujeto, lo cual vuelve a poner en riesgo su vida ante un yo que decide por su pertenencia o no al mundo de la ética.

Diez años más tarde, en su libro *Totalidad e infinito*, la cuestión anterior queda zanjada al distinguirse claramente el arte (y la ciencia) del lenguaje<sup>3</sup>. Para Lévinas, el primero tiene la capacidad de dar una nueva significación a las cosas más allá de su desnudez, es decir, el arte tiene la capacidad de introducir una nueva finalidad a los entes que exceden su finalidad “original”, reinsertándolos en el todo del que se encontraban al menos en parte excluidos. En contraposición, el lenguaje consiste en entrar en relación con la desnudez en sí misma pero reconociéndole una significación independiente de nuestro contacto con ella. Por lo tanto, el arte ya no puede imprimir un rostro a un ente a la mano para convertirlo en un otro, precisamente porque su función termina siendo la de reintroducir a aquello que excede el universo de significación de nuestro mundo cotidiano. El otro de la relación ética es sólo otro hombre capaz de ser invocado y de convertirse en sujeto garante de la significación de su habla.

Por otro lado, algunas páginas más arriba, refiriéndose justamente a la frontera entre el hombre y el animal, Lévinas señala que la capacidad de aplazar la hora de la traición, contar con la posibilidad de evitar y prevenir el momento de inhumanidad, es lo propio del hombre<sup>4</sup>. El ser humano es el único ser capaz de inhumanidad y de su suspensión, ya que lo no-humano no puede albergar en su horizonte lo inhumano por carecer de la posibilidad de lo humano mismo. Por lo tanto, el hombre es el único que puede dar lugar a lo bestial y diferirlo, mientras que el animal no.

3. En “Nombre de un perro, o el derecho natural”, texto publicado en 1975<sup>5</sup>, Lévinas liga a los perros de la noche fatal de la muerte de los primogénitos de Egipto, que no ladran (y a pesar de carecer de ética o *logos* darán, mediante este mismo silencio, testimonio de la dignidad

---

3. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 97-98.

4. *Ibid.*, p. 59.

5. E. Lévinas, “Nombre de un perro, o el derecho natural”, en *Difícil libertad*, trad. N. Prados, Buenos Aires, Lilmod, 2005, pp. 181-184.

de la persona), con un tal Bobby que visitara el comando forestal para prisioneros de guerra israelitas en la Alemania nazi, al que Lévinas mismo pertenecía. Luego de señalar el carácter des-humanizador de las miradas de los “hombres libres” –para quienes los prisioneros no eran más que una sub-humanidad, una manada de monos, seres sin lenguaje, sin razón, fuera del mundo–, Lévinas recuerda que Bobby era el último discípulo de Kant en esa Alemania nazi, pero sin la capacidad de universalizar las máximas de sus pulsiones por carecer de cerebro, desde el momento en que los reconocía como hombres. Aquí Derrida señala que el privilegio dado al animal no deja de ser un privilegio dado al hombre. Lévinas se relaciona con Bobby tal como los hombres libres lo hacían con él y sus compañeros de calvario<sup>6</sup>. El animal sigue siendo aquello a lo que los nazis habrían querido reducir a los prisioneros judíos, lo cual se traduce en el antisemitismo que el propio Lévinas reconoce que se encuentra en el trasfondo de toda opresión social. Bobby, el mejor amigo del hombre, encuentra su dignidad en su función humanizadora, aunque él siga siendo parte de ese mundo de lo no-humano, que para ese momento estaba ampliando sus fronteras quizá hasta el infinito.

4. En 1982, en una entrevista realizada poco tiempo después de la masacre de Sabra y Chatila, cuando se le pregunta por la posibilidad de que el palestino sea el otro, Lévinas responde:

El otro es el vecino, quien no es necesariamente un familiar, pero podría serlo. Y en ese sentido, si tú estás para el otro, tú estás para el vecino. Pero si tu vecino ataca a otro vecino o lo trata injustamente, ¿qué puedes hacer? Entonces la alteridad asume otro carácter, en la alteridad podemos encontrar al enemigo, o por lo menos nos enfrentamos al problema de saber quién está en lo correcto y quién equivocado, quién es justo y quién injusto. Hay gente que está equivocada.<sup>7</sup>

Sin entrar aquí en un análisis más profundo, vale señalar que H. Caygill llega a comparar el silencio levinasiano sobre el tema del Estado de Israel al silencio heideggeriano sobre Alemania<sup>8</sup>. Si bien esta analogía puede ser discutible, vale aquí la pena pensar si la ética

---

6. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 140.

7. E. Lévinas, “Ethics and politics”, in *The Levinas Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 294 (la traducción es mía).

8. H. Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p. 159.

levinasiana, precisamente por el lugar que (no) le otorga al animal, no podría articularse sin mayores conflictos con una declaración de este tipo. A su vez, desde este mismo punto toma toda su relevancia la crítica que Derrida realiza a la tradición carnologofalocéntrica<sup>9</sup>, la cual en última instancia estaría íntimamente ligada a lo peor de las posiciones políticas. Finalmente, podemos considerar la “democracia por venir” justamente como una propuesta política que intentaría escapar a estas filiaciones.

---

9. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida rescata a Martin Buber de la tradición antropocéntrica cartesiana. ¿Por qué? Precisamente porque en *Yo y tú*, texto de 1923, Buber encadena los dos aspectos que el mundo presenta para el hombre a la doble actitud que éste puede tener ante aquél. A su vez esta doble actitud está ligada a los dos pares de vocablos Yo-Tú y Yo-Ello, palabras fundamentales que indican la relación que el hombre establece con el mundo. El reino del Ello es aquél que se reduce a los verbos transitivos, es decir, a las actividades que tienen por objeto alguna cosa. Por el contrario, cuando alguien dice Tú no tiene una cosa sino que entra en una relación. Aquí Buber señala que son tres las esferas en que surge el mundo de la relación: nuestra vida con la naturaleza, nuestra vida con los hombres y nuestra comunicación con las formas inteligibles. Si bien en la relación Yo-Tú hay algunas cuestiones más que criticables desde una perspectiva deconstructiva (sólo por mencionar algunas: la reciprocidad de la relación, la presencia plena del Tú, la ausencia de mediación), lo interesante aquí es la posibilidad de pensar en una relación con el animal que no lo convierta en un objeto a mi disposición, en un animal-máquina que pueda sin más ser víctima tanto de la racionalidad científica como de la matanza con fines alimenticios. Véase J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., pp. 21-22 y M. Buber, *Yo y Tú*, trad. H. Crespo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1956, pp. 9-10.