

# Lo que ve el animal

## What animal sees

Andrea Potestà  

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

**Enviado:** 06/06/2025

**Evaluated:** 06/06/2025

**Aceptado:** 09/07/2025

**Dossier:** La vida excéntrica: antropología y fenomenología.

**Editores:** Paulina Morales y Martín Buceta.

**Cómo citar:** Potestà, A. (2025). Lo que ve el animal. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 260 - 271.  
<https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3513>

### Resumen

En el presente artículo se intenta explorar y profundizar la intuición discontinuista de Étienne Bimbenet sobre el animal, posicionándola dentro de algunos debates tradicionales del pensamiento francés contemporáneo. Involucrando a Merleau-Ponty, Deleuze y Derrida, se pretende mostrar las recaídas ético-políticas de la relación humano-animal y los riesgos que representa el uso de herramientas antiespecistas en la comprensión de la diferencia con el animal. Se mostrará al final la necesidad de dar crédito a una disposición discontinuista por medio de un ejemplo visual que transparenta el peligro de nuevas e invisibles violencias subyacentes a toda búsqueda de apropiar la visión del animal.

**Palabras clave:** *Discontinuité, animalité, altérité, violence, différence.*

### Abstract

This article attempts to explore and extend Etienne Bimbenet's discontinuist intuition about the animal, positioning it within some traditional debates of contemporary French thought. By involving Merleau-Ponty, Deleuze, and Derrida, it aims to show the ethical and political consequences of the human-animal relationship and the risks posed by the use of antispeciesist tools in understanding this difference with the animal. Finally, the need to give credence to a discontinuist disposition will be demonstrated through a visual example that makes clear the danger of new and invisible forms of violence underlying any attempt to appropriate the vision of the animal.

**Keywords:** *Discontinuity, animality, otherness, violence, difference.*

## 1. Introducción

La provocación que Étienne Bimbenet (2011) ha lanzado sobre el problema de la animalidad es indudablemente muy fuerte: “El hombre ya no es un animal”, se lee en *L’animal que je ne suis plus* (p. 21). Lo ha sido, pero ya no lo es, o, en todo caso, no tiene sentido considerarlo tal. Esto se debe, según el autor, al hecho de que hemos entrado en una configuración nueva del ser humano que obliga a poner al centro un criterio discontinuista que marque una separación radical entre el ser humano y los animales, tanto en ámbito moral, así como dentro de una consideración ontológica.

A una primera aproximación, el argumento de Bimbenet suena seguramente sorprendente, e incluso contrario al espíritu de nuestros tiempos. Vivimos en una época que, seguramente, está definida por preocupaciones naturalistas y ecologistas, que pretenden denunciar el antropoceno, el impacto nefasto del ser humano en la Tierra, y que encausan la proyección de nuestro mundo concebido alrededor de la centralidad del ser humano, el cual debiera, en cambio, volver a colocarse dentro de la naturaleza, junto con las otras especies. En este sentido, parece evidente en nuestra actualidad que el camino que hay que tomar es aquel de un *continuismo* absoluto, rechazando la discriminación y explotación de los animales y contrastando la superioridad de lo humano.

Al contrario, Bimbenet (2011) indica que es necesario marcar una oposición con respecto a la tendencia dominante que él describe despreciativamente como un “zoocentrismo contemporáneo” (p. 26), para de esta manera reposicionar al ser humano en su lugar destacado.

A continuación, quiero comprender y seguir la indicación de Bimbenet, sobre todo extendiéndola a consideraciones de naturaleza ético-políticas. Lo haré pasando por dos modelos de planteamiento que considero, en algunos aspectos por lo menos, antitéticos: aquel de Derrida, por un lado, que a mi parecer defiende, a su manera, el mismo intento crítico (o destructor) de Bimbenet, y, por otro lado, aquel de Merleau-Ponty y de Deleuze que, en cambio, a pesar de su diferencia de enfoque, promueven un pensamiento de la no-distancia y de la más radical continuidad con el animal.

## 2. La mirada del gato

Uno de los quiebres más significativos de la historia del pensamiento filosófico del animal se ha verificado cuando, Jacques Derrida (2006), con una simplicidad deslumbrante, ha descrito una nueva escena, un pequeño teatro, un nuevo modo de asistir al espectáculo de la diferencia con el animal, en el que sucede algo aparentemente muy simple y que, sin embargo, tiene efectos de recaídas muy poderosos. Me refiero al hecho que, de modo explícito, el actor de este espectáculo de la diferencia hombre/animal es, por una vez, el propio animal (Calarco, 2007).

Famosa es la escena, descrita en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en la que es el gato quien mira a Derrida desnudo en su ducha, intimidándolo con su mirada y dejándolo incómodo (Derrida, 2008, p. 18). Se trata ahí, evidentemente, de una inversión de la mirada habitual: la mirada del ser humano hacia el animal se discute pasando primero por la situación inversa que hace del ser humano un receptor pasivo de la ojeada del animal y que observa de reflejo su propia situación humana. Escribe Derrida (2008) en ese libro, comentando la nueva escena: “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” (p. 18).

Esa sola escena, la escena de una mirada instantánea, casi fotográfica, del sentirse mirado y sentirse cuestionado en su propio mirar, ha fijado de golpe los extremos de un problema ancestral, logrando deconstruir de inmediato toda la larguísima historia de la domesticación de los animales (cf. Baker, 2000). Lo cual, por supuesto, no significa que se haya superado el problema del dominio, del señorío humano efectuado como una auténtica colonización de lo no humano, pero, por lo menos, ese mismo poder de cosificación de los animales —que se ha ejercido siempre y que se sigue siempre ejerciendo—, se ha vuelto, de golpe, objeto de una mirada transformada. No disminuye en nada la violencia de la domesticación<sup>1</sup>, pero tal vez esta postura avergonzada que Derrida subraya permite ver con precisión hasta qué punto la violencia hecha a los animales se ha vuelto, hoy en día, insoportable y ha alcanzado niveles sin precedentes de perversión y de avidez de dominio, como ocurre con las más sofisticadas técnicas de reproducción industrial, las clonaciones o las degeneraciones de la industria alimentaria, por ejemplo.

Derrida no cesa por ello de ser muy tajante y de indicar en qué medida se ha vuelto intolerable el binomio sufrimiento-violencia hacia los animales. Por ello, afirma con decisión que “las relaciones entre los hombres y los animales *deberán* cambiar” (Derrida y Roudinesco, 2009, p. 75). Hay una necesidad ontológica y un deber ético que se concretan hoy más que nunca frente a nuestros ojos. Y la violencia de la que somos responsables cada vez que comemos, que nos vestimos, que consumimos energía, que viajamos, etc., será cada vez menos tolerable en el futuro porque, tal como se afirma en el diálogo con Elizabeth Roudinesco que se publicó bajo el título *Y mañana qué...*, “la violencia infligida a los animales no dejará de tener repercusiones profundas (conscientes e inconscientes) sobre la imagen

---

<sup>1</sup> Derrida no ha cesado de explorar en sus textos el problema de la violencia sistémica del saber racional, detectando sus huellas en todas partes del corpus de la filosofía occidental. O sea, el problema parece no ser circunstanciado al animal: la violencia reside para Derrida en la profundidad de toda relación con el otro, y es quizás contemporánea de la introducción del logos en la historia, como ya se mostraba en el ensayo de 1964 sobre Levinas, *Violencia y metafísica* (Derrida, 1989, pp. 107-210). O sea, debiéramos partir del hecho de que la conexión entre explotación animal y razón instrumental no es sino un indicador de una cuestión ético-política del poder en general mucho más profunda.

que se hacen los hombres de sí mismos” (Derrida y Roudinesco, 2009, p. 76). O sea, lo que somos en tanto género humano depende directamente de cómo afrontemos el problema de esta violencia hecha a los animales. Todo ello *debe* cambiar de modo firme y sustancial.

Sin embargo, importa precisar el sentido de este ‘deber’. En efecto, si bien se trata de alterar la relación, aun así, sabemos de antemano que no podremos nunca salir del esquema de la violencia y del dominio. Debemos alterar algo que, entonces, no se puede superar. ¿Qué indicación política es ella? No es fácil, ciertamente, pensar una alternativa, ni sabemos si se trata de ‘otra’ estructura del discurso, de fabricar una *episteme* diferente, para decirlo en términos foucaultianos, que pudiera llegar a interrumpir o frenar la violencia: siglos de patrones mentales-culturales establecidos, de saberes que disciplinan todas nuestras relaciones sociales, vuelven complejo definir un camino realmente alternativo. No podemos emprender un nuevo camino con herramientas viejas; necesitamos otras, porque la urgencia en la que nos sentimos es absoluta. Pero el problema está ahí, delante de nuestros ojos, como Derrida desnudo delante del gato. Y —quizás como le pasó a ese gato— no sabemos qué hacer con lo que vemos, y corremos el riesgo de construir herramientas inadecuadas.

### 3. Inventar lo visible

Hay quienes han destinado todos sus esfuerzos para construir una mirada alternativa, un nuevo modo de mirar a los animales o de volver la mirada que tenemos hacia los animales menos humana y más parecida a la mirada del propio animal. Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, ha dado importantes pasos en esta dirección. En *La nature*, curso ofrecido en el Collège de France entre 1956 y 1960, Merleau-Ponty (1995) había sugerido, casi como un método de aproximación al animal, un cambio de modalidad del mirar: “hay que captar el misterio de la vida en el modo en que los animales se miran los unos a los otros” (p. 215).

Queda claro que con ese intento no se trata de la misma inversión de la jerarquía propuesta por Derrida: no se trata, como en la ducha, de sentirse mirados por un gato y experimentar un sentimiento de vergüenza, sino que Merleau-Ponty está convencido de que podemos hacer un paso de efectivo acercamiento al animal, mirando como él. Mirar a los animales tal como los animales se miran entre sí es, en efecto, un profundo cambio de enfoque. ¿Y qué ven los animales cuando se miran los unos con los otros? Observa Merleau-Ponty (1995): “la cresta del gallo” no es “el manómetro de sus hormonas” (p. 245), según una interpretación demasiado teleológica y significativa, que reduce el comportamiento de los animales y sus expresiones sensibles a un mero dato objetivo mecánico. Al contrario, siguen sus notas de curso, “la forma del animal no es la manifestación de una finalidad, sino de un valor existencial de manifestación, de presentación. Lo que muestra el animal (...) es más bien algo que se parece a nuestra vida onírica” (Merleau-Ponty, 1995, p. 246). La observación de Merleau-Ponty abre un campo

de investigación bien novedoso: seguramente, en el sueño, en la dimensión onírica, nos adentramos con mucha incertidumbre, ya que no somos ‘dueños de casa’, o dueños del sentido de todo lo que ocurre; hay siempre algo que nos excede, que nos sobrecoge y que nos lleva fuera de nuestros hábitos significativos. Nos sumergimos en una dimensión nocturna, en la que los signos no se manifiestan como expresiones de significados reflexivos tematizables, sino que abren de por sí una modalidad de la expresión hecha más de intensidades que de valores semánticos<sup>2</sup>. En esta dimensión, nos percatamos que “el cuerpo entero [del animal] es una manera de expresar” (Merleau-Ponty, 1995, p. 244), y que en ella se manifiesta una gama de formas variadas, irreducibles a la sola actividad mecánica. Merleau-Ponty propone una interesante analogía: “hay dos maneras de considerar una inscripción en una piedra antigua: uno puede preguntarse cómo pudo rastrearse esta inscripción, pero también puede intentar comprender su significado” (Merleau-Ponty, 1995, p. 245). De la misma manera, uno puede “analizar los procesos del animal bajo un microscopio” (Merleau-Ponty, 1995, p. 245) o cambiar de enfoque para adentrarse y hundirse en la expresividad del animal, comprenderla por proximidad. Con ello se llega a una definición de la animalidad en términos completamente renovados: la vida animal no es, se observa, el conjunto de las funciones que permiten sobrevivir a la muerte (según una visión mecanicista y *demasiado humana*), sino la potencia de ‘inventarse lo visible’ (Merleau-Ponty, 1995, p. 248). De nuevo: la invención es *de lo visible*<sup>3</sup>: es como si se tratara ahora de atravesar el espejo, de entrar en él, superando las barreras del mero reflejo humano y de ver los mundos que se esconden en su interior, ‘al otro lado del espejo’, como hace Alicia en la secuela del libro de Lewis Carroll (2005).

Observamos entonces lo siguiente: Derrida, bajo la ducha, enfatiza un límite constitutivo del antropocentrismo, un límite insuperable más allá del cual no se puede mirar y solo podemos probar una ineludible vergüenza. Merleau-Ponty (1995), en cambio, pretende que concibamos esa “relación espectacular entre los animales”, en que “cada uno es el espejo del otro” (p. 247), o sea, que superemos ese límite y que accedamos a la propia manera del animal de ‘hacer visibilidad’. Si hacemos esto, para Merleau-Ponty accederemos a otra modalidad de la vida y sabremos *inventar las formas de aparecer*. Una cebra se muestra con sus rayas, las exhibe, y coincide con esta exhibición de contrastes cromáticos

---

<sup>2</sup> Sobre Merleau-Ponty y el tema de los sueños, señalo en particular una nota de *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 2010, p. 231).

<sup>3</sup> En su curso sobre *La naturaleza*, Merleau-Ponty se apoya, entre otros, a los estudios del antropólogo y escritor Roger Caillois, en particular a las digresiones sobre los comportamientos miméticos homomórficos realizadas en *El hombre y el mito*. En ese texto de 1938, Caillois denuncia con resolución la insuficiencia de las explicaciones meramente autoconservativas: algo *inútil* gobierna el mimetismo en la creación de formas y el fenómeno del exhibirse parece responder más que nada a una “finalidad estética”. Para citar uno solo de los numerosos ejemplos de Caillois, hay unos gusanos que se camuflan como las hojas de las que se nutren, y lo hacen tan bien que terminan comiéndose entre sí, “de suerte – comenta Caillois – que podría creerse en una especie de masoquismo colectivo”, o una especie de “festín totémico” (Caillois, 1987, p. 132). Ese caso y muchos otros similares que Caillois analiza solo se explican si asume que vida animal es consustancial a una incontenible fuerza de exhibición, o de “exageración mimética” (Merleau-Ponty, 1995, p. 256).

que excede nuestra evaluación objetiva y toda comprensión finalista o mecanicista; los moluscos, con impresionantes diseños geométricos en su caparazón, inventan formas que son exhibición de la visibilidad más allá de todo cálculo; el pulpo se vuelve maestro, como en la reciente película difundida en Netflix *My octopus teacher* (Ehrich, P. y Reed, J., 2020), abriendo modos de ser a los que el hombre se puede disponer, excediendo los límites de su consideración. Debemos esforzarnos para comprender ese campo de pura exhibición visible, más allá de los límites de la sola comprensión científica.

¿Qué ve el animal? ¿Qué podemos buscar en esta visión del animal, en esta visión que es la suya, que es del otro? ¿Cómo mira el animal a otro animal dentro de su mundo, o cómo mira a un humano (eventualmente en la ducha, desnudo)?

Pero ¿se trata realmente de mirar *como* lo hace el animal? ¿O de mirar *por* él? ¿Es un trabajo de identificación, de substitución, de enajenación? ¿Estamos seguros de que exista esta posibilidad de hacer de tal manera que nuestra visión ‘devenga animal’, como sugiere Gilles Deleuze? ¿Podemos de verdad alterar nuestra mirada, mirar de otro modo, encontrar nuevos ojos —ojos, quizás, no violentos, ojos creadores de formas y libres de todo antropocentrismo?

#### 4. Devenir animal

Deleuze decía en el *Abecedario* que tenía una fascinación por animales ‘repugnantes’ como las garrapatas, los piojos, las arañas y todo tipo de insectos, puesto que estos animales permiten tener una relación más activa y veraz. Para él, estas criaturas son las que nos abren las puertas al ‘devenir-animal’ (Deleuze y Guattari, 2002, p. 245). O sea, por su medio, entramos en una dimensión impersonal, en una especie de huida o de salida en la que se entra en una relación con algo distinto. Aquí el tema es, de nuevo, *salir*, romper la barrera, suspender el esquema tradicional y entrar en otro. Para Deleuze, tal como para Merleau-Ponty, a pesar de las diferencias de enfoques de los dos (Wambocq, 2018), se trata de entrar en un flujo de afectos alternativo, y no solo de exhibir la diferencia.

Así como, según un famoso ejemplo de *Mil mesetas*, avispas y orquídeas no están solo una delante la otra, sino que se coordinan y generan una mutua captura (una captura de códigos<sup>4</sup>), o sea,

---

<sup>4</sup> A Deleuze y Guattari (2002) les llama la atención el hecho de que las orquídeas tomen la forma del órgano sexual reproductivo de las avispas para atraerlas, con el propósito de que estas transporten su polen. Entre los cuerpos de ambas emerge entonces una *coordinación*, o lo que Deleuze y Guattari llaman una “captura de código”: las orquídeas engañan a las avispas con diversos métodos (emiten aromas atrayentes, feromonas sexuales, imitan la apariencia de otras especies, expresan contrastes de colores y luces ultravioleta o hasta desarrollan soportes para que los insectos puedan acomodarse para copular e incluso eyacular sobre ellas). Esto les permite a las orquídeas garantizar que las visiten avispas e insectos polinizadores para reproducirse exitosamente. Sin embargo, este “engaño” o invención de formas no es una simple imitación y tampoco puede reducirse a un proceso meramente biológico de simbiosis. Lo que pasa entre avispas y orquídea es un *devenir*. O sea, emerge un devenir-avispa de la orquídea y un devenir-orquídea de la avispa, dentro de una zona de proximidad donde entran en contacto la existencia de la avispa con la de la orquídea y hacen una sola cosa: “se produce una

entran en un común devenir “el que los puntos dejan de ser discernibles” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 293), así, del mismo modo, está la posibilidad de una transformación de la mirada humana que permite entrar en un devenir común, en el que es posible demoler los sedimentos humanos que se estratifican en nuestros marcos de sentido y comprender la común desterritorialización de las formas de vida (Lawlor, 2008).

Según esta lógica, con Deleuze y Guattari, más que de “devenir animal”, se trataría entonces de “desdevenir humanos” (Cimatti, 2020, p. 154), de deshacerse de la idea fija y evidente de la humanidad que somos. Al devenir-animal en realidad lo único que debiera ocurrir es que salimos de nosotros mismos y conseguimos realinearnos con la experiencia inmanente y profunda. La animalidad nos muestra la posibilidad de entrar en “zonas de vecindad [*zones de voisinage*]” inhabituales, con el propósito de resignificar nuestra existencia. En el fondo, se trata aquí de quedarse en esa zona turbia que no es ni de lo uno ni de lo otro, en una zona de *indiferencia entre humanos y animales*.

¿Pero, de nuevo, qué se obtiene con ello? ¿Se elimina acaso la violencia? ¿Se busca realmente superar la diferencia con el animal? ¿Podemos verdaderamente salir del monólogo de una ontología antropocéntrica? ¿O acaso esta salida propuesta *es una nueva parte del mismo monólogo*? ¿No nos estamos acaso refugiando con ese argumento dentro de un discurso humano, aún más humano, demasiado humano, que nos hace creer que podemos superar los límites de lo humano? ¿No es este deseo infinito de superación de los límites justamente la más grave y violenta propensión a la domesticación? ¿Se puede realmente salir de nuestra ‘humanidad’ o acaso, todo por el contrario, eso de salir de sus límites es una vez más el más antropocéntrico sueño metafísico de una pureza?

La pregunta es compleja, porque si no concedemos esta salida (como parecen hacer Derrida y Bimbenet) parece que estamos simplemente reconociendo la diferencia animal y haciendo de ella una diferencia infinita, y que con ello asumimos como una necesidad indiscutible el hecho de la domesticación y de la jerarquía; y, si concedemos una salida a ello (como lo hacen Merleau-Ponty y Deleuze), parece que, sí, superamos la diferencia, pero tal vez esto ocurre porque estamos fagocitando a los animales dentro de nuestra mirada, o sea, domesticándolos aún más (Marrell, 2015). Derrida (2010) nombra de la siguiente manera esta paradoja: se da en ello “una extraña y equívoca economía, una extraña y equívoca ecología que consiste en expropiar al otro, en apropiarse de él privándolo de lo que se supone que le es propio, su propio lugar, su propio hábitat” (p. 351).

---

común desterritorialización, [...] la coexistencia de dos movimientos asimétricos que forman un bloque [...]. La línea, o el bloque, no une la avispa y la orquídea, ni tampoco las conjuga o las mezcla: pasa *entre las dos*, arrastrándolas a un entorno común en el que los puntos dejan de ser discernibles” (p. 293).



## 5. Ver lo que ve el animal

Quiero ilustrar el problema de esta alternativa con un ejemplo visual, gracias al cual pretendo elevar las mismas cuestiones a un nivel más derechamente político.

En 2004, la artista belga Francis Alys ha dejado que un zorro, durante toda una noche, circulara libremente dentro del *National Portrait Gallery* de Londres. Grabando con las cámaras de seguridad del museo instaladas en cada sala, la artista ha realizado un documental cuyo título es *Nightwatch*, el cual pretende justamente adentrarse en lo nocturno de la mirada del animal. En ese documento, se exhiben los caminos, los recorridos, las idas y las vueltas nocturnas del animal, con el fin de observar la configuración del espacio realizada por él. El zorro corre por los pasillos, se para en puntos insospechados para olfatear, se sube sobre unas vitrinas y sobre los asientos de las distintas salas, se fija en cosas que escapan a nuestra sensibilidad (como un color distinto del piso, o una placa eléctrica en la pared) y finalmente busca un lugar donde descansar. El zorro circula según sus propias leyes, que le son dictadas por su propia aprehensión del espacio, por aquello que Uexküll llamaba un “medio” (Uexküll, 2001, p. 101) y Deleuze y Guattari (2002) llaman “territorio” (p. 321). Su recorrer se altera constantemente según corrientes sensibles que simplemente no son aquellas de la sensibilidad humana, y conducen el animal de pieza en pieza, realizando vueltas atrás repentinas y pausas incomprensibles a nuestros ojos, generando así una red “infra-delgada [*infra-mince*]”, diría Marcel Duchamp, de interacciones sensibles (Duchamp, 1980, p. 19).

Lo que llama la atención es que, evidentemente, el zorro ignora por completo a los cuadros y miradas de los retratos. Pero también impacta el hecho de que el zorro recorre el museo de modo totalmente impropio con respecto a la configuración del lugar, que es un espacio pensado según un sentido de la circulación y paradas ordenadas, secuenciadas, o sea, como un espacio de *visita*. El ir y venir del zorro niega el sentido del museo, su propia razón de ser. De hecho, indubitavelmente, el zorro no visita el museo, sino que erra en ese lugar mostrando que sus posibilidades exceden a las humanas. El museo se ve, entonces, desterritorializado con respecto a nuestra fuerza de territorialización, pero es también, evidentemente, reterritorializado según otros sentires.

El zorro deambula en un espacio que es inefable, mudo. El video de la artista muestra un mundo nunca antes visto: los objetos familiares al ser humano (los cuadros, las estaciones, las bancas donde sentarse) se vuelven inútiles, y aparecen objetos antes invisibles. Estamos obligados, mirando esta película, a *alterar nuestra mirada*, a ver como un zorro. Por un momento recorreremos el espacio de manera *animal*. Miramos y devenimos animales en ese mirar. Esta deambulación nos desordena ya que el espacio se subvierte y nos sentimos movidos por las espacialidades del otro. La falta de orden lentamente se vuelve *otro orden* y, si esto pasa, hemos construido una *zone de voisinage*, una “zonas de vecindad”, con el animal, volviéndonos mudos y ciegos a lo real precedentemente configurado.



La película tiene este objetivo: exhibir el mundo de las sensaciones del animal que quedan afuera de toda significatividad humana, hacernos sentir en un mundo que excede la percepción, un mundo infraliminal (es decir, un mundo que queda por debajo de las orillas que provocan una reacción significativa para el ser humano). Habitamos un mundo de acontecimientos que no hacen ruptura, que habitualmente no perforan el tejido de nuestra atención y que ahora adquieren valor a medida que hemos generado ese vínculo visual con el animal.

## 6. El animal ama esconderse

Y, sin embargo, ha ocurrido también otra cosa que no podemos desestimar y que corresponde al motivo crítico central de Bimbenet o de Derrida: hemos generado una perfecta ficción proyectiva, no observando que las cámaras instaladas y la artificialidad del experimento falsean completamente aquello que buscábamos. No se trata, por supuesto, de criticar la película como tal, que sigue siendo un documento extremadamente valioso desde un punto de vista estético, pero, *políticamente*, la película representa una violenta proyección antropocéntrica, logocéntrica y colonizadora. El pobre zorro ha sido nuestra rata de laboratorio, puesto ahí a medida de nuestros deseos de enajenación. Él es aquí todo menos que un resto, un suplemento de humanidad: es más bien un producto, una proyección purificada de algo que solo adquiere sentido para nuestra mirada supuestamente “impura”.

Este intento de acercamiento, de “*voisinage*”, *corre entonces fatalmente el riesgo de volverse matriz suma de la violencia*, tal como es violento haber puesto ese zorro en un museo para beneficios artísticos. Haber querido acercar y comprender, profundizar y sentir como él, es eso lo que ha violentado al animal. El percepto continuista de ‘devenir animal’ es tal vez matriz de la más profunda e invisible violencia apropiativa.

En este sentido no queda otra: hay que insistir que *el animal es el otro*, que “ya no somos animales”, como dice Bimbenet. El animal —no solo éste en un museo, sino en general—, el animal con su mirada sin fondo (como el gato) es distinto de mí en el sentido de que no tengo ni podría tener ningún control sobre él. El animal me sorprende, me sobrecoge, no está en mí poder. La animalidad se retira ‘esencialmente’, no la podremos nunca mirar del todo, porque, por cuanto nos esforcemos, no tenemos ojos para ello, y porque ‘naturaleza ama esconderse’, como decía Heráclito (2010, p. 89) y como repite Jean-Christophe Bailly (2013, p. 25), quedando como un fondo inalcanzable para todo acceso cultural, visivo, audiovisual o lingüístico. Pensar el animal significa estar expuestos al problema de una diferencia radical que no se resuelve con la sincronía de una visión unitaria.

Es por esta razón, por la diferencia, que el animal se vuelve, en tanto totalmente otro, un *infinito agente de responsabilidad* y siempre estaremos llamados por esta ‘vergüenza’ de la que habla Derrida hacia la necesidad de hacernos cargo de los animales. Es, de hecho, solo desde la distancia del animal,

desde la distancia de la humanidad que somos, que podemos hacernos cargo del animal. Es solo si asumimos una discontinuidad profunda con la animalidad que puede plantearse un problema realmente *político* del animal. No basta simplemente con soñar el *devenir animal*, modelo que resuena inevitablemente utópico, onírico. Este es como el sueño de una hospitalidad absoluta o de una apropiación infinita. Es como olvidarse de las cámaras con la que vemos y de los cuadros que le hemos impuesto al zorro. O es como pretender ubicarse más allá del discurso, en la pureza intensiva del cuerpo, donde supuestamente no actúan o no tienen efecto los modos dicotómicos y normalizantes que organizan los mundos humanos. Pero, simplemente, no es posible y no hay salvedad a ello: todo intento de acercar al animal o de ver como él, produce fatalmente una borradura de la diferencia, lo que desemboca en un nuevo dominio. Es por ello por lo que debe denunciarse, paradójicamente, la crueldad invisible pero poderosa en cada intento de trasladar los derechos humanos hacia los animales: querer conceder derechos equivalentes a los de los humanos es, observa Derrida, una “contradicción ruinosa” (Derrida y Roudinesco, 2009, pp. 76-77), que reproduce ese mismo ejercicio tiránico y ese mismo abuso de poder que se pretenden suspender<sup>5</sup>.

La apuesta primitiva, a la hora de pensar el animal, no es entonces la de mirar de modo distinto a los animales mismos, preguntándose si son o no sujetos de derecho, o si deberíamos luchar para su “liberación”, sino la de mirar de modo distinto *al hombre que mira al animal*. Debemos mirarnos reflejos en esta operación de mirar y de dominar. Ver el doble vínculo de la vergüenza y de la responsabilidad. Y en ese lugar, observa Derrida (2003), lo que se perfila “no [es] la utopía, [sino] lo im-posible” (p. 305). No la utopía de un devenir animal que nos une a todos en una armonía idealizada, sino la toma de conciencia de la necesidad irrealizable de una justicia, la cual implica vergüenza y responsabilidad infinita. En ello, somos llamados a una *vergüenza responsable* (porque impone una toma de conciencia inmediata) y a una *responsabilidad avergonzada* (porque no es nunca del todo satisfecha, en ninguna postura simplemente naturalista). Se trata de un gesto siempre desdoblado y sin equilibrio, o cuyo equilibrio se encuentra solo en el porvenir para el cual se debe, de un deber sin espera, ponerse radicalmente en juego.

Políticamente, no tiene sentido abandonar el saber y los discursos con el fin de buscar formas vitalistas o meramente sensibles de relación con el animal. Esta es una grave tentación estetizante que

---

<sup>5</sup> Cf. (Simons, 2002; Singer, 1975; Regan, 1983). Disentimos aquí de la lectura de Patrick Llored que entiende el gesto derridiano únicamente como un gesto antiespecista y antihumanista (Llored, 2013, p. 99). Ambos asuntos resuenan como presupuestos absolutistas y pierden de vista la paradoja con la que Derrida pretende seguir pensando el animal. Llored concluye su estudio, además, sugiriendo que es necesario “terminar con las situaciones de dominación” y “reconocer a los animales como ‘sujetos’ de toda política” (Llored, 2013, p. 106): ambas tesis son explícitamente negadas por el propio Derrida y suspenderían tanto la vergüenza de la separación con el animal (encontrando un punto de equilibrio) así como todo efectivo principio de responsabilidad (fundada para Derrida, en línea con Levinas, sobre el principio de la relación con el Otro que no es nunca primera persona de la política).

no nos libera ni un poco de la violencia (y que incluso corre el riesgo de intensificarla e invisibilizarla). Debemos en cambio mirarnos en ese reflejo sin fusión y sin identidad de la vergüenza responsable.

Como afirma Bimbenet (2011) al momento de definir la ruptura con el animal:

Habrà que llegar al punto de entender que el respeto a los animales sólo llegará cuando podremos devolver al animal a lo suyo o a su extrañeza radical; cuando podremos ofrecerle categorías de acogida distintas de las humanas o demasiado humanas; cuando dejaremos de hacer oscilar el animal entre el orden material de nuestros bienes disponibles y el orden jurídico de la persona; cuando finalmente intentaremos comprender que allí está en juego otra vida que no es comparable con la vida humana. (p. 25)

## 7. Referencias

- Alys, F. (2004). *Nightwatch*, cortometraje. Londres. Documental de libre acceso: <https://www.youtube.com/watch?v=VqVJsfzYaD8>.
- Bailly, J.-C. (2013). *Le parti pris des animaux*. Christian Bourgois.
- Baker, S. (2000). *The Postmodern Animal*. Reaktion.
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Gallimard.
- Burgat, F. (2006). *Liberté et inquiétude de la vie animale*. Kimé.
- Caillouis, R. (1987). *Le mythe et l'homme*. Gallimard.
- Calarco, M. (2007). "Thinking through Animals: Reflections on the Ethical and Political Stakes of the Question of the Animal in Derrida", en *Oxford Literary Review*, n. 29, pp 1-15.
- Canguilhem, G. (1992). "Le vivant et son milieu", en *La Connaissance de la vie*. Vrin.
- Carroll, L. (2005). *A través del espejo y lo que Alicia encontró allí*. Alianza.
- Cavalieri, P. (2000). "Les droits de l'homme pour les grands singes non humains ?", en *Le Débat*, n° 108, pp. 156-162.
- Cimatti, F. (2020). *Unbecoming human*. Edinburgh University.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (2003). *Papel Máquina*. Trotta.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario. La bestia y el soberano, v. I (2001-2002)*. Manantial.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2009). *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica.

- Duchamp, M. (1980). *Notes*. Flammarion.
- Ehrich, P. y Reed, J. (2020). *My octopus teacher*. Netflix.
- Heráclito (2010). *Textos*, en G. Colli, *La sabiduría griega*. Trotta, pp. 17-132.
- Llored, P. (2013). *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*. Vrin.
- Lowlor, L. (2008). "Following the Rats: Becoming Animal in Deleuze and Guattari", en *SubStance*, n. 117, pp. 169-187.
- Marrell, J. (2015). "The Animal Mirrors: The Human/Animal Divide in Derrida and Deleuze", en *Mosaic*, n. 48, pp. 175-189.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du collège de France*. Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Regan, T. (1983). *The case for Animal Rights*. University of California.
- Schaeffer, J.-M. (2007). *La Fin de l'exception humaine*. Gallimard.
- Simons, J. (2002). *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*. Palgrave.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. Ecco/Herper Collins.
- Uexküll, J. (2001). *Milieu animal et milieu humain*. Payot & Rivages.
- Wambocq, J. (2018). *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*. Ohio University.