

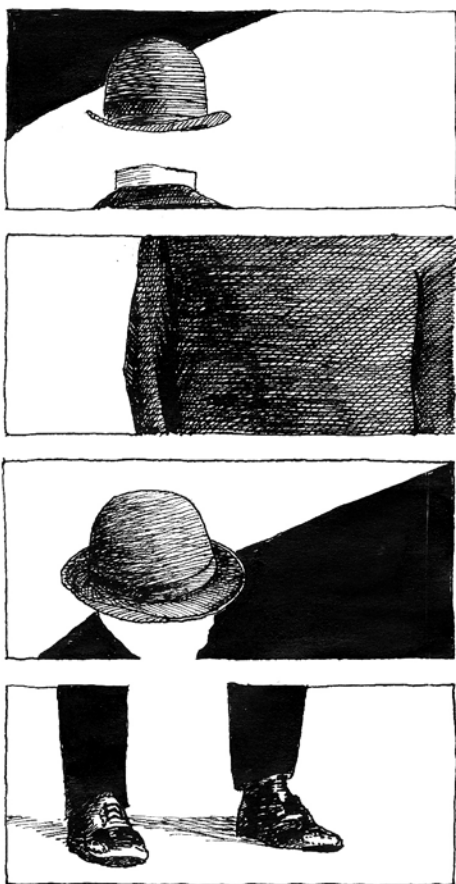
Plutarco y los animales

¿Quién nos dice que lo que nosotros llamamos ritmos mecánicos no son leyes morales superiores, y que si los animales no progresan es porque han llegado ya a la perfección, mientras que el hombre tantea, cambia, destruye y reconstruye, sin haber llegado todavía a la estabilidad de su inteligencia, al final de su deseo, a la armonía de su forma?

OCTAVE MIRBEAU,
MEMORIA DE GEORGES EL AMARGADO.

LOS ANIMALES, OTRO OLVIDO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Que los animales no piensan, que no son racionales, que no saben que van a morir, que son ajenos a toda moral, que son inferiores al hombre, etcétera, son tópicos que no sólo han sido cultivados y repetidos una y otra vez por el llamado “sentido común”, sino que para nuestro pesar son lugares que la propia filosofía occidental ha cultivado muchas veces sin el menor reparo, sin el menor asomo de sospecha de que quizá habría que replantear nuestros lugares comunes y someterlos a una reflexión. No se trata simplemente de afirmar lo contrario, de decir que los animales “sí son racionales”, “sí piensan”, “sí saben que van a morir”, más bien, antes de hacer afirmaciones tan temerarias —porque tan temerario es otorgarles tales particularidades como negárselas—, se trata de indagar al menos dos cosas: en primer lugar, saber por qué hemos dado tal lugar a los animales, por qué los hemos caracterizado irremediamente como inferiores y, en segundo, sería interesante saber si han existido en la historia de la filosofía occidental otras maneras de contemplar la animalidad, otras formas de acercarse a ella.



Dejando de lado la primera cuestión, que por sí sola desborda no sólo los límites e intenciones de este ensayo, sino que requeriría sin duda de un trabajo genealógico titánico para desenterrar “el valor del origen” de tal postura; respecto a la segunda cuestión existen trabajos como el de Elisabeth de Fontenay, *El silencio de las bestias* (1998), que representa un enorme esfuerzo por tratar de responder a la pregunta sobre ¿cuál ha sido el lugar de los animales en la filosofía occidental? Lo que Fontenay ha encontrado es que lejos de formar un bloque uniforme, la filosofía occidental muestra una abigarrada colección de posiciones a veces disímbolas, a veces contrarias, frente a la animalidad. Pero es sobre todo en la filosofía helenística

que Fontenay encuentra las posiciones más sensibles, más amigables respecto a la situación de los animales. Aquello que Fontenay llama “la dulzura griega” estaría representada por filósofos como Teofrasto, Plutarco, Filón de Alejandría, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, entre otros. Pero es Plutarco quien más llama la atención de la autora, Plutarco representa el paradigma de la dulzura humana respecto al animal, pero también se muestra como un verdadero transgresor de los valores asumidos por la mayoría, incluidos los filósofos.

Plutarco transgrede más que nuestros cómodos prejuicios respecto al animal, antes que eso, pone en entredicho la manera misma en que solemos contemplar el mundo, conocerlo y sistematizarlo. Son las abstracciones, los conceptos rígidos y separados de lo concreto, las dicotomías absolutas lo que nos arroja a los mayores equívocos, a los mayores extravíos. Quizá ésta es precisamente una de las viejas obsesiones que nos han impedido ser más sensibles no sólo a la complejidad del mundo natural, sino al variopinto mundo animal como escaño imprescindible para poder comprendernos a nosotros mismos. Quizá sea esta obsesión por las categorías absolutas y las dicotomías precisas lo que nos ha permitido separar y contemplar la realidad en alma y cuerpo, en racional e irracional, en pensamiento y materia, etcétera. Tal práctica ha sido sin duda útil a la hora de estabilizar y dar sentido al caos de datos del exterior, pero ello ha ido en demérito de reconocer la complejidad del mundo y de sus habitantes. Como bien lo expresó María Zambrano, quizá tal afán de sistematización, de buscar conceptos absolutos y dicotomías permanentes es una forma de soslayar la angustia que nos arriba cuando nos enfrentamos a la complejidad del mundo y a la falta de asideros seguros desde los cuales defender nuestra particularidad frente a lo indiferenciado.

Tal vez sea algo arbitrario, pero parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema, como si el sistema fuese la forma de la angustia al querer salir de sí, la forma que toma un pensamiento angustiado al querer afirmarse y establecerse sobre un todo. [...] El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío. (Zambrano, 1996: 87)

Nuestra relación con los animales y nuestra manera de definirlos no ha escapado a tal angustia. La tradición filosófica de occidente ha estado casi en su totalidad atrapada no sólo en este afán de sistematización y claridad, sino en un constante trabajo de “antropogénesis” tratando de distanciar y dejar claros los márgenes entre lo animal y lo humano, reproduciendo viejas dicotomías que si bien se han refinado, en el fondo sólo han terminado reproduciendo una vieja angustia que se expresa en la necesidad de definirnos *contra* lo animal en aras de dar con una naturaleza esencial y permanente de lo humano. Sin embargo, en este rubro coincidimos con Dominique Lestel para quien sólo podríamos dar con una esencia invariable de lo humano si hacemos tabla rasa de la historia y la evolución; es decir, si prescindimos de aquel proceso del cual venimos, el proceso de hominización, y nos quedamos encerrados en dicotomías absolutas y abstractas. “El hombre es el animal cuya naturaleza propia es la de no tener una. La hominización no se produce contra la animalidad, sino con ella. La hominización no es tanto una ruptura con la animalidad, sino un cambio radical de las relaciones entre homínidos y animales” (Lestel, 2007: 90).

Definirnos contra lo animal, como esencias separadas y completas que pueden prescindir de lo animal, quizá sea este el efecto de seguir pensando la realidad en términos exclusivamente dicotómicos: se es animal o se es humano, se es racional o se es irracional, se piensa o se carece de pensamiento, etcétera. Aunque bien es cierto que las llamadas ciencias de la complejidad —pensemos en Edgar Morin, en Humberto Maturana o Francisco Varela— nos dan cuenta hoy de una crítica hacia tales esquemas de pensamiento; el cuestionamiento a las dicotomías inflexibles, así como a la separación tajante de lo humano y lo animal, ya tenía portavoces desde hace mucho tiempo atrás, pensemos en el autor que nos convoca aquí, Plutarco.

PLUTARCO Y LA RAZÓN ANIMAL

Aunque no estamos hablando de un pensador que perteneciera estrictamente a la Grecia clásica, Plutarco, quien vivió aproximadamente del 46 al 120 d.C., es uno de los últimos representantes de la filosofía helenística, y más concretamente de la “segunda sofística”, supo beber

y conjugar las enseñanzas de las escuelas que dejaron huella en él, sobre todo de estoicos, epicúreos y escépticos.

Quizá Plutarco será recordado sobre todo por sus *Vidas paralelas*, y aunque sus *Obras morales y de costumbres* conjuntan más de la docena de tomos, pocas veces se hace referencia a la riqueza y originalidad de su contenido, sobre todo en lo que respecta a sus tratados sobre los animales. Sin duda, la antigüedad fue rica en tratados sobre la naturaleza y sobre los animales, sin embargo, los trabajos de Plutarco son de los pocos que no discurren sobre cuestiones técnicas y biológicas y se abocan más a una reflexión de tipo ética sobre el estatus de los animales y sobre nuestra relación con ellos. Plutarco encuentra, al reflexionar sobre el estatus del hombre frente al animal, que las dicotomías clásicas son insuficientes y defectuosas.

SON LAS CALLES ANTIGUAS CON OTRA GENTE,
HOY LAS MISMAS CALLES DIFERENTES
SON PERSONAS MUERTAS
QUE ME ESTÁN HABLANDO A TRAVÉS DE LA
TRANSPARENCIA
DE LA FALTA DE ELLAS HOY; SON REMORDI-
MIENTOS DE LO QUE HICE O NO HICE, RUIDOS

EN LA CASA QUIETA (...) BAJANDO HOY
POR LA CALLE NUEVA DE ALMADA, ME FUI DE PRONTO
EN LA ESPALDA DE UN HOMBRE
QUE BAJABA DELANTE MÍO. ERA LA ESPALDA
DE UN HOMBRE CUALQUIERA
VULGAR LA CHAQUETA DE UN TRAJE
MODESTO EN UNA ESPALDA DE TRANSEÚNTE
OCASIONAL. PUNTA EN EL SUELO, A RITMO

DE IR ANDANDO, UN PARAGUAS CERRADO
SENTÍ DE PRONTO POR AQUEL
HOMBRE ALGO PARECIDO
A TERNURA

SENTÍ EN ÉL LA TERNURA QUE
SE SIENTE POR LA COMÚN VULGAR I-
DAD. DE ALGÚN MODO TRATO DE DAR LA
IMPRESIÓN DE LO QUE SIENTO; MEZCLA
DE VARIAS ESPECIES DE YO
Y DE CALLE AJENA QUE, POR LO QUE VEO, TAN-
BIÉN DE UN MODO ÍNTIMO QUE NO SE ANALIZA
TAMBIÉN ME PERTENECE. ESCRITO EN UN LIBRO SUO
EN UN VIAJE...

La primera dicotomía que Plutarco pone en cuestión es precisamente la de racional-irracional, ya que suponemos que la una excluye a la otra y viceversa, y que aquel que es racional no puede ser irracional al mismo tiempo. Por efecto de ello luego comenzamos a suponer otras cosas, por ejemplo, suponemos que la sensación se opone a la razón; ya Platón había dejado clara tal división entre un alma sensitiva y un alma racional, la primera, propia de los animales y la segunda, propia del hombre. Sin embargo, las palabras que Plutarco esgrime contra tal concepción bien podría hoy decir las un adepto a las teorías de la complejidad. Escuchemos a Plutarco:

Pues la naturaleza, de la que con razón dicen que todo lo hace por algo y con vistas a algo, no hizo al ser vivo sensible para que se limitara a sentir cuando algo le afecta; antes bien, dado que muchas cosas son familiares para él y muchas otras le son hostiles, no podría sobrevivir ni un instante si no aprendiera a guardarse de unas y a tener trato con las otras. Ciertamente es la sensación la que permite a cada cual discernir tanto unas como otras; pero el hecho de atrapar y perseguir lo beneficioso, que se sigue de la sensación, así como el hecho de escapar y huir de lo que es destructivo y doloroso, todo ello de ninguna manera podría aparecer en seres que no estuvieran naturalmente dotados para el razonamiento, el juicio, la memoria y la atención. (Plutarco, 2002: §961A)

Plutarco, siguiendo en parte el canon estoico, apuesta a que la naturaleza ha hecho todo y lo ha dispuesto todo por una razón, que en la naturaleza nada es gratuito, por ende, si bien lo propio de la naturaleza del animal es sentir, ¿de qué le serviría la sensación si no aporta nada a su conato? Recordemos que este término, que hizo fortuna en Spinoza, tiene sus orígenes en el vocabulario estoico, *conatus* se refiere a la propensión de todo

cuerpo a esforzarse por seguir siendo, por permanecer y mejorarse. La naturaleza misma ha puesto en cada ser lo propio para “perseverar en su ser” y en éste la sensación resulta insuficiente. Si cada animal ha de perdurar en su ser, la sensación tendrá que ir siempre de la mano de la capacidad de discernir lo grato de lo doloroso, lo placentero de lo displicente, lo beneficioso de lo perjudicial. En suma, de acuerdo con Plutarco, no es posible en absoluto la sensación sin el concurso del pensamiento; los animales no sólo sienten, también recuerdan lo sentido, lo procuran si fue grato, lo evitan si fue desagradable, muestran expectativa o temor frente a los eventos, huyen si es necesario. Los animales participan de la razón, y sin embargo, no lo hacen de la misma manera que el hombre. Pero esta diferencia no es un déficit, tal parece que Plutarco adelantaba las palabras de Mirbeau citadas en el epígrafe: quizá es porque los animales han alcanzado tal perfección que no necesitan de esos rodeos superfluos que los hombres llaman conceptos, teorías y abstracciones. En este sentido, la razón no tiene como finalidad convertirnos en acuñadores de teorías, sino su finalidad es insertarnos de manera más plena a la razón del todo, al *logos* del *Kosmos*, de ahí que Plutarco no dude encontrar en los animales el ejemplo a seguir para el hombre en lo que a prudencia, valentía, amor, continencia y sociabilidad se refiere. Por ejemplo, respecto al deseo sexual, no duda en elogiar la naturalidad y sobriedad de los deseos animales “pues que la naturaleza excita y agota la concupiscencia generativa de los animales, ni más ni menos ocurre con la savia que hace brotar a los árboles y se extingue después, pues ni la hembra desde que ha concebido buscará ya al macho, ni el macho la seguirá persiguiendo” (Plutarco, 2008: 73).

La conducta animal se esgrime entonces como una pauta a seguir para el humano: “De ahí que los hombres mismos estén obligados a confesar que los animales se contienen mejor de lo que lo hacen ellos, y que para satisfacer sus apetitos no violentan nunca la naturaleza” (Plutarco, 2008: 76). Parece entonces erróneo, a ojos de Plutarco, negarle razón al animal cuando éste termina viviendo en mayor consonancia con la naturaleza que el hombre. Pero aún más: ¿cómo podríamos culpar al animal de carecer de razón si de alguna manera no lo

hacemos participar de ella? ¿Acaso al echarle en cara al animal que no piensa, no lo estamos haciendo participar de alguna manera del pensamiento? ¿Cómo reprocharle al animal “no saber que va a morir” sin atribuirle al mismo tiempo la posibilidad de saber, de saber algo? Es entonces ocioso excluir a los animales de la razón y del pensamiento al menos por dos motivos: uno a nivel práctico, los animales de hecho no sólo sienten, sino actúan con base en lo que recuerdan, lo que les agrada y lo que les daña: vivir y responder a los imprevistos de la vida implica ya una forma de pensamiento; el otro motivo es de carácter lógico, al reprocharles la carencia de la razón o de la moral, de alguna manera ya los estamos subsumiendo y haciendo participar de tales criterios.

Pero la argumentación de Plutarco no termina ahí, pues precisamente al criticar las dicotomías y las contraposiciones absolutas, es necesario reconocer que si bien los animales poseen la razón, es decir, al no ser meramente irracionales, aquélla se da en un grado muy diverso al hombre. En suma, el animal no carece de razón, pero la posee de manera más defectuosa y débil que el hombre. Pero tener una razón débil no significa carecer de ella. Los animales no poseen una razón perfecta, pero ello no es igual a decir que no la poseen.

Y si alguien considera que un ser que no sea naturalmente apto para recibir una razón perfecta no podrá recibirla en absoluto, en primer lugar ese tal en nada se diferencia de quien considera que ni el mono participa por naturaleza de la fealdad ni la tortuga de la lentitud, puesto que ni el uno es susceptible de belleza ni la otra de rapidez; además, quien tal afirma no percibe una distinción que tiene delante de los ojos: y es que la razón radica en la naturaleza, mientras que la razón cabal y completa surge de la diligencia y el aprendizaje; de ahí que todos los seres animados participen del elemento racional. (Plutarco, 2002: §962A)

Así pues, quizá lo que más salta a la vista al contemplar a un animal es su comportamiento “irracional”, pero, como bien lo apunta Plutarco, podemos considerarlo así porque esa irracionalidad sólo se puede entender por el fondo racional del que participa, de la misma manera que reconocemos la fealdad de alguien por el referente de belleza del cual, aunque sea por disminución, participa.

Así, aunque los animales participen de la razón, hemos visto que no la tienen de la manera en que puede tenerla el hombre, sobre todo porque la razón perfecta sólo se alcanza por diligencia y aprendizaje. De esta forma, Plutarco jamás niega que exista una distancia entre el hombre y el animal, sin embargo, esa distancia ni es absoluta ni se reduce a la dicotomía racional-irracional. Entre nosotros y los animales no hay ni oposición ni disparidad absoluta, por ello mismo, al participar de la razón, los animales no podrían ser ni envilecidos ni torturados impunemente. Habría una necesidad de justicia, de trato justo, del hombre hacia el animal. De ahí la constante demanda plutarquiana de no comer carne y de no torturar a los animales. Postura que le valió no pocas críticas, sobre todo no podríamos dejar de lado aquella que le hizo Porfirio en su *Tratado sobre la abstinencia*: si los animales son racionales y por ello se requiere sean tratados con justicia, ello implica que no sean tratados como bestias de carga y que realicen trabajos fatigantes, pero si así son las cosas, ¿no seríamos nosotros, los seres humanos, una vez privados del trabajo y la ayuda animal, los que quedaríamos reducidos a la bestialidad? Es decir, ¿extender el derecho a los animales no terminaría destruyendo el derecho? En otros términos, tal parece que si atribuimos razón a los animales nos quedan dos posibilidades, o bien, al usarlos o matarlos caemos en grave injusticia, o bien, al tratarlos justamente nosotros mismos nos condenamos a una vida injusta y llena de penalidades. Plutarco conoció tal dilema y trata de salir adelante, argumentando otra posible solución.

Pero hay otra solución armoniosa, que no priva a los animales de razón y salvaguarda la justicia si se hace un uso adecuado de ellos; tal fue la que introducida por los sabios de antaño, fue expulsada y derogada por la glotonería aliada con el lujo, pero que a su vez restauró Pitágoras, enseñándonos a

obtener provecho sin cometer injusticia. Pues no la cometen quienes castigan o dan muerte a los animales intratables y exclusivamente dañinos, mientras que a los pacíficos y a los amigos del hombre los domestican y los ponen a colaborar en las tareas a las que cada cual está naturalmente destinado. (Plutarco, 2002: §964E)

Plutarco vuelve a apegarse, otra vez en parte, a los preceptos estoicos: cada ser responde a su naturaleza y la de los animales no es ajena a la razón, pero tampoco es ajena a cumplir labores y faenas que son más aptas para ellos que para el hombre, por ello éste puede usarlos de manera mesurada sin incurrir en crueldad y sin caer en injusticia, sino antes bien preservando la justicia en un doble sentido: respetando la naturaleza de cada cosa y de cada ser, y protegiendo la civilidad de la vida humana.

Tal parece que Plutarco se debate entre dos extremos no siempre conciliables, por un lado destaca la superioridad del animal respecto al hombre en lo que a ajustarse a la naturaleza se refiere; pero de igual forma no cae en la tentación de absolutizar su postura, reconoce que aunque los animales participen de la razón, no lo hacen en la misma medida que el hombre. Esta tensión no resuelta no le exime de dejar entrever cierto idealismo, cierto romanticismo sobre una animalidad que al darle la espalda nos muestra lo distante que estamos de la perfección, de la plenitud y de una vida conforme a la naturaleza.

AL FINAL, LA ANIMALIDAD

Plutarco no duda en hacer del animal ejemplo de virtud, de valentía, de lealtad y continencia, y a pesar de reconocer la imperfección animal en términos de pensamiento, no vacila en encontrar en la razón animal un elemento más natural, más apegado al *logos* que se expresa en el cosmos. La animalidad se muestra entonces como el estado de beatitud, de plenitud y gracia al cual todo humano aspira, pero que pocas veces alcanza. Tal valoración de la animalidad queda muy clara en el texto denominado *Los animales utilizan la razón*, se trata de un diálogo que se desarrolla a partir del canto X de *La Odisea* de Homero. En el canto original, Homero narra la visita de Ulises a la isla de Ea, después de haber perdido a algunos de sus hombres en la isla de Eolo a manos de antropófagos. Una vez en Ea, Ulises descubre en la lejanía la casa de Circe y manda una avanzada de hombres, dirigida por Euríloco, para tentar el terreno. Circe les abre las puertas de su palacio y los agasaja con manjares succulentos, pero ella, “rica en venenos”, los emponzoña con una fórmula que los convierte en cerdos, menos a Euríloco que logra escapar y contar lo sucedido a Ulises.

Ya en la casa los hizo sentar por sillones y sillas y, ofreciéndoles queso, harina y miel verde y un vino generoso de Prammo, les dio con aquellos manjares un perverso licor que olvidar les hiciera la patria. Una vez se los dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto, les pegó con su vara y llevólos allá a las zahúrdas: ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos. (Homero, 1982: 252)



Alertado por Euríloco, Ulises decide ir al rescate de sus hombres, pero en el camino se encuentra a Hermes, quien le da una raíz para que los venenos de Circe no tengan efecto. Ante el fracaso de sus pócimas, Circe queda a merced de Ulises y éste le hace prometer liberar a sus amigos y volverlos de nuevo a la forma humana. Circe cumple y, además, acoge a Ulises y a sus hombres por cerca de un año en la isla, agasajándolos con abundantes pitanzas.

Aunque en el original los hombres de Ulises claman por ser convertidos de nuevo en hombres, Plutarco toma este canto y lo modifica para expresar lo contrario: en el texto mencionado, *Los animales utilizan la razón*, Ulises toma de Hermes la raíz que lo protegerá de los brebajes, también demanda a Circe que libere a sus amigos ya que en él sus venenos no han tenido efecto, pero Circe, en lugar de acatar sin más la petición de Ulises, lo reta: está bien, está dispuesta a volver a sus compañeros a la forma humana, pero antes tendrá que preguntárselos a ellos: “¿de verdad quieren volver a ser hombres?”. El porcuno que contesta a Ulises se llama Grilo (literalmente “cerdo”).

GRILO. Calla Ulises, [...] has rechazado tú el ser transmutado de una forma a otra: y todavía ahora te estremeces de pavor ante la idea de acostarte con Circe por temor a que, cogiéndote desprevenido, haga de ti un puerco o un lobo; y nos quieres persuadir para que dejemos el lugar en que ahora vivimos en la abundancia y el goce de todos los bienes, y renunciemos a ellos, al tiempo que abandonemos a aquella que nos los ha procurado, para volver con vosotros, siendo hombres nuevamente, es decir, convertidos otra vez en el más miserable y calamitoso de cuantos animales existen en el mundo. (Plutarco, 2008: 51)

El diálogo continúa entre Grilo y Ulises, éste tratando de convencerlo de volver a la forma humana, aquél argumentando sobre la superioridad de la vida animal, en tanto las bestias han mostrado desde siempre ser más leales, valientes, prudentes y apegadas al orden natural.

Grilo. Aceptarás, pues, que el alma de los animales está mejor dispuesta y es más perfecta para producir la virtud, habida cuenta que sin ser estimulada, sin darle órdenes ni enseñanza alguna, que es lo mismo que decir sin ser labrada y sembrada, produce y

¡COME CHOCOLATITOS,
NIÑA, COME CHOCOLATITOS!
MIRA QUE EN EL MUNDO NO HAY
MÁS METAFÍSICA QUE LOS CHOCOLATITOS.
MIRA QUE LAS RELIGIONES TODAS NO ENSEÑAN MÁS QUE LA
CONFITERÍA.
¡COME, NIÑA SUCIA, COME!
OJALÁ YO PUDIESE COMER CHOCOLATITOS
CON LA MISMA VERDAD CON LA QUE TÚ LOS COMES
PERO YO PIENSO, Y AL QUITARLES EL
PAPEL DE PLATA, QUE ES DE HOJA DE ESTAÑO,
LO TIRO TODO AL SUELO
COMO TIRÉ LA VIDA.)
POR LO MENOS QUEDA, DE LA AMARGURA DE
LO QUE NUNCA SERÉ, LA RÁPIDA CALIGRAFÍA DE
ESTOS VERSOS,
PÓRTICO HENDIDO HACIA LO IMPOSIBLE.
POR LO MENOS ME CONSAGRO A MÍ MISMO:
UN DESPRECIO SIN LÁGRIMAS
NOBLE, AL MENOS, EN EL GESTO AMPLIO CON QUE
TIRO LA ROPA SUCIA QUE SOY
PARA EL TRANSCURRIR DE LAS COSAS.
(LA TABAQUERÍA) A. DE CAMPOS (1944) FRAGMENTO

alimenta la virtud que según la naturaleza conviene a cada uno. (Plutarco, 2008: 55)

Así, la animalidad representa para Plutarco el reducto último donde el hombre puede encontrar la redención, el camino correcto a la virtud y a la vida buena. Mucho antes del “buen salvaje” rousseauniano, el animal ya signaba esta vuelta a una naturaleza ajena a las corrupciones de la civilización y la educación. Así, si bien el hombre está al principio con su cúmulo de interrogantes e inquietudes, al final está el animal como respuesta, como réplica más allá del discurso racional, en términos wittgensteinianos: mostrando más que afirmando. Al menos esa es la imagen que de la animalidad nos deja Plutarco, como forma de vida donde las contradicciones humanas se resuelven y los falsos conflictos se desanudan. Esta perspectiva redentora de la animalidad no es ajena, por ejemplo, a la religión. Giorgio

Agamben nos pone al tanto al inicio de su obra *Lo abierto. Del animal al hombre* de una antigua Biblia judía, escrita en el siglo XIII, en la que se muestra una ilustración donde se representa el banquete de los justos en el último día —los justos son precisamente los que a lo largo de su vida observaron de manera estricta las enseñanzas de la Tora—, ahí aparecen varias figuras, bípedas y erguidas, en medio de un gran banquete; lo interesante es que las cabezas no son humanas, antes bien, puede distinguirse una cabeza de pantera, otra de buey, otra de asno, de chivo, de águila, de león. Las interpretaciones al respecto son variadas, por ejemplo, algunos dirían que cada animal representa una constelación particular, símbolo de que al final de los tiempos el ser humano se reintegrará al cosmos; otros apuestan a que cada animal representa las cinco naturalezas del cuerpo humano. Sin embargo, Agamben lanza su propia propuesta: quizá el realizador de la ilustración “quiso mostrar que en el último día las relaciones entre hombre y animal revestirán una forma nueva y que el hombre se reconciliará con su naturaleza animal” (Agamben, 2002:12).

Así como los justos tienen apariencia animal, en Plutarco el hombre sólo puede alcanzar la verdadera justicia y virtud siguiendo el ejemplo animal, reconciliándose con la animalidad que lo antecede y lo espera al final. El animal, más allá de la afirmación heideggeriana que lo define como “pobre de mundo”, es quizá el pretexto para enriquecer nuestra experiencia de y en el mundo. Los trabajos de Jacob von Uexküll (1984), que curiosamente Heidegger conocía, son una interesante apuesta por intentar poner en diálogo, desde una perspectiva fenomenológica, el mundo humano y los mundos animales, dándonos la oportunidad de reconocer lo relativo de nuestra mirada y lo contingente de nuestra particular forma de

habitar el mundo. Muchos siglos antes de que algunas apuestas antropocéntricas y reduccionistas inundaran varias de las perspectivas científicas y filosóficas contemporáneas, caracterizadas por destacar la pobreza del mundo animal, Plutarco supo ver en la animalidad la oportunidad de descentramiento y sensibilización necesarios para intentar un acercamiento más crítico y menos ortodoxo a lo que nos define como humanos y, aún más, para cuestionar si de verdad podemos aspirar a “una definición” de “lo propiamente humano”.

En nuestros días, filósofos como Jacques Derrida han continuado indagando, desde su propia perspectiva, sobre la posibilidad de descentramiento y de interrogación en torno a nosotros mismos que abre la reflexión relativa al animal y a la animalidad. Ahí está el paradigma de nuestro enfrentamiento con lo radicalmente otro, así como la posibilidad de intuir nuestros límites y nuestra radical finitud.

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 enunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse. (Derrida, 2008: 28) LC

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2002), *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Rivages.
- Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta.
- Fontenay, Elisabeth de (1998), *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- Goffi, Jean-Yves (2004), *Qu'est-ce que l'animalité?*, Paris, Vrin.
- Homero (1982), *Odisea*, Madrid, Gredos.
- Lestel, Dominique (2007), *L'animalité*, Paris, L'Herne.
- Plutarco (2008), *Acerca de comer carne. Los animales utilizan la razón*, Barcelona, El barquero.
- _____ (2002), “Sobre la inteligencia de los animales”, en *Obras morales y de costumbres* (tomo IX), Madrid, Gredos.
- Uexküll, Jakob von (1984), *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël.
- Zambrano, María (1996), *Filosofía y poesía*, México, FCE.