

POLÍTICA DE LA ANIMALIDAD LA VIDA FELINA Y SU UBICACIÓN*

POLÍTICA DA ANIMALIDADE. A VIDA FELINA E SUA LOCALIZAÇÃO

POLITICS OF ANIMALITY. FELINE LIFE AND ITS LOCATION

Fecha de envío: 31 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 10 de junio de 2021

Nicola Zengiaro

Profesor de Historia y Filosofía en Vicenza. Actualmente es investigador de la Università degli Studi di Verona.

Email: zengiaronicola@gmail.com

* El presente artículo fue publicado en *Animal Studies. Rivista italiana di zooantropologia*, 33, 2020.

La filosofía de la animalidad ha cambiado nuestra ontología, ética y subjetividad. A partir de este movimiento revolucionario, mediante lo cual lo humano ha reconfigurado su relación con lo no humano, se ha establecido una filosofía animal. En la filosofía contemporánea son los animales no humanos los que llevan la carga de responder a la pregunta "¿qué es el hombre?". En el presente artículo investigaremos qué tipo de posición ocupan los animales y a qué tipo de alteridad pertenecen. Partiremos de tres imágenes famosas para subrayar cómo la hospitalidad es un movimiento político que también cambia por la relación con los no humanos.

Palabras clave: Animalidad, filosofía animal, hospitalidad, política de la animalidad.

A filosofia da animalidade mudou a nossa ontologia, a nossa ética e a nossa subjetividade. A partir deste movimento revolucionário, pelo qual o humano reconfigurou a sua relação com o não-humano, foi estabelecida uma filosofia animal. Na filosofia contemporânea são os animais não-humanos que suportam o fardo de responder à pergunta "o que é o homem?". No presente artigo iremos investigar que tipo de posição os animais ocupam e a que tipo de alteridade eles pertencem. Vamos partir de três imagens famosas para sublinhar como a hospitalidade é um movimento político que também é alterado pela relação com os não-humanos.

Palavras-chave: Animalidade, filosofia animal, hospitalidade, política da animalidade.

The philosophy of animality has changed our ontology, ethics and subjectivity. Out of this revolutionary movement, whereby the human has reconfigured its relation with the nonhuman, an animal philosophy has been established. In contemporary philosophy it is the nonhuman animals those who bear the burden of answering the question "what is man?". In the present article we investigate what kind of position animals occupy and to what kind of otherness they belong. We start from three famous images to underline hospitality as a political movement that is also changed by the relationship with nonhumans.

Keywords: Animality, animal philosophy, hospitality, politics of animality.

1. La animalidad como revolución de la ontología, la ética y la subjetividad

La razón por la que los animales han encontrado un lugar dentro de la filosofía contemporánea puede dividirse en tres movimientos que han revolucionado la forma de pensar sobre la alteridad y la identidad humana. En primer lugar, se ha producido una revolución ontológica que ha desplazado al ser humano del centro. En este sentido, podemos considerar la revolución darwiniana como una descentralización del ser humano hacia una periferia punteada de formas de vida heterogéneas. Se puede hablar en filosofía de una deconstrucción ontológica activada por el redescubrimiento de una cualidad común entre la vida humana y animal: la animalidad.

Esta animalidad en el campo de la ontología ha hecho caer al ser humano de su pedestal que lo posicionaba por encima de todos los seres vivos, insertándolo en una existencia animal que no puede destacarse en base a las capacidades específicas de la especie. Así se descubrió, gracias a la etología comparada, habiendo cruzado sus descubrimientos con la filosofía de la biología, que la idea de que el ser humano está dotado de propiedades que lo hacen diferente de los demás seres vivos ya no encuentra justificación. La primera revolución filosófica, por tanto, pertenece al campo de la ontología. De hecho, las diferentes filosofías contemporáneas han pasado de una perspectiva ontológica vertical, que tenía la función de sustentar la unicidad del ser humano, a una descripción horizontal del ser humano como ser vivo entre otros seres vivos. Así, quedó claro que la filosofía debía reestructurarse a partir de la pertenencia del ser humano y su dimensión al reino animal como rasgo ontológico relevante. Durante este movimiento de revolución filosófica se hicieron no pocos intentos de identificar aquellas peculiaridades de lo humano que supuestamente detectan una diferencia ontológica entre los humanos y otros seres vivos.

La noción de animalidad siempre ha sido una especie de fábrica teórica para producir lo humano. Toda la antropología filosófica, desde esta perspectiva, no es más que un intento siempre repetido de "inventar" una animalidad de conveniencia que permita al humano, por el contrario, destacarse aisladamente como una especie viva particular y única. Y sin embargo, a pesar de esta tradición milenaria, volvemos a hablar de animalidad. ¿Acaso ha cambiado el animal? Por el contrario, son precisamente las características definitorias de lo humano las que han entrado en crisis [...] (Cimatti, 2014a, p. 124)¹⁴³

En segundo lugar, hemos asistido a un compromiso de la filosofía moral para dar una nueva relevancia a la vida animal. Después de los años 70, de hecho, el debate evolucionó sobre la perspectiva ética según la cual cualquier articulación y posición ética debe partir de la observación de cómo surge y funciona el sistema de diferencias entre los

¹⁴³ Trad. del autor.



seres vivos. Este discurso ha llamado la atención sobre el comportamiento humano hacia la alteridad animal valorando el grado de violencia que impregna un determinado entorno social y relacional. De este modo, la gran violencia, la discriminación y las diversas formas de poder han dado paso a una interpretación que pasa por la actitud hacia otros seres vivos. La filosofía política y las instancias éticas han cambiado su mirada porque se ha comprendido que la exclusión y discriminación del otro animal precede a la marginación y discriminación de la mujer (Zengiaro, 2020a), del enemigo, del extranjero, del diferente, constituyendo un marco antropológico mucho más refinado para leer lo humano (Cimatti, Salvani, 2020).

Sin embargo, hay un tercer ámbito que se cruza no sólo con la filosofía, sino con todas las humanidades y las ciencias de la vida: la cuestión de la identidad. La cuestión de la animalidad ha llevado a entender dentro de la filosofía un nuevo concepto de sujeto que se aleja del sujeto metafísico de tipo cartesiano, esa mente desencarnada que puede subsistir solipsísticamente sin ningún tipo de relación con el mundo y los demás seres vivos. En realidad, un sujeto define su propia identidad en oposición a una instancia de alteridad. Esta especularidad de la identidad del hombre en el animal ha comenzado en la filosofía contemporánea a través de un discurso filosófico centrado en el concepto de diferencia. Conceptos de este tipo, activados por una mirada crítica a los dispositivos teóricos de la filosofía que no consideraban la animalidad como un concepto destacable, nos han sido ofrecidos por autores como Deleuze, Derrida o Foucault. Para estos autores la noción de diferencia juega un papel muy importante, señalando que la actitud hacia los otros animales subyace a toda relación que el humano mantiene en la sociedad y en su intimidad.

El hombre como concepto ya no tiene cabida hoy en día. Los animales desafían a la antropología filosófica (Leoni, 2019). Por ello, el concepto de animalidad, como propiedad compartida por todo el reino animal, ha deconstruido rápidamente el concepto clásico de "Humano", sustituyéndolo por nociones mucho más amplias y de bordes borrosos. El propio concepto de humanidad se ha rediseñado bajo el marco epistémico que ofrece el evolucionismo, dejando así al descubierto las características que comparten los seres vivos. Así, la identidad se ha disuelto en una multiplicidad de visiones del mundo, a partir de las múltiples formas de vida que salpican nuestra experiencia. No sólo eso, porque la comprensión de la subjetividad animal y al mismo tiempo la imposibilidad de entender lo que pasa dentro de la cabeza de un gato, por ejemplo, le da a ese animal su propia autonomía con respecto a lo que pensamos o queremos de él. Por lo tanto, nuestros límites gnoseológicos no sólo deben ser mostrados, sino que también deben ser criticados y deconstruidos para dar cuenta de los bordes en los que fijamos "nuestra" realidad.

Por ello, los filósofos han encontrado en la filosofía de la animalidad una nueva forma de leer la pregunta "¿qué es el hombre?". Heidegger (2007), Bergson (1946) y Deleuze (y Guattari, 2006) han hecho de los insectos su paradigma por excelencia, para entender qué es lo humano. Mientras que a otros autores como Derrida (2008) o

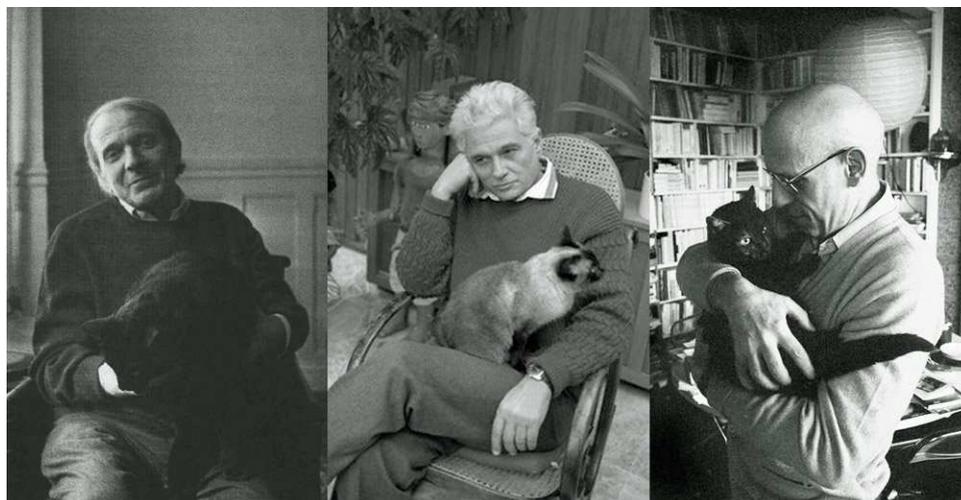


Rowlands (2009) se les han unido en su camino félicos y cánidos. Otros autores posthumanos como Haraway (2016), Braidotti (2013) o Ferrando (2016) han vuelto a reunir a los monstruos híbridos, las grandes quimeras, para poner a prueba al humano y su posición en el mundo. Todos estos pensadores y pensadoras han encontrado sus paradigmas en los animales no humanos, dejando que sean ellos los que nos digan qué es lo humano. En otras palabras, *son los animales los que producen una filosofía*, una antropología filosófica. Los animales son, de alguna manera, temas nuevos, es decir, la cuestión filosófica actual proviene de los no humanos. Y esto ha pasado porque una cuestión del hombre sobre el hombre no deja lugar a ninguna nueva figura; la cuestión filosófica hoy ya no puede girar sobre sí misma. Así, una nueva cuestión marginal emerge de las profundidades de la animalidad, como un síntoma que surge de repente. Los animales son un síntoma de la filosofía, una aparición inquietante (Zengiaro, Alonso 2017).

En este breve artículo trataremos de investigar un poco más cerca la cuestión de la identidad abordada tanto por la filosofía como por el psicoanálisis, para orientar la noción de animalidad según una perspectiva política. Para definir una acción derivada del pensamiento de la animalidad tendremos que definir el espacio en el que nos moveremos, un terreno muy resbaladizo. Veremos cómo toda construcción da paso a un corte, a una fisura, a un vacío: es precisamente ahí donde se esconde el animal.

2. Tres filósofos y una alteridad

Hay tres fotos muy famosas que representan a tres filósofos franceses juntos a sus gatos. Los tres parecen tener una muy buena relación con sus mascotas. Los rostros muestran la ligereza, la profundidad y la dulzura con que estos filósofos, que son ante todo seres humanos, son captados por el objetivo de la cámara. Lo que vamos a investigar en este breve trabajo es la relación que los filósofos establecen con estos animales. Y qué tipo de relación pueden establecer consigo mismos a través de la mirada del animal.



Fuente: <https://cengizerdem.wordpress.com/2009/12/01/ill-have-to-wander-all-alone-jacques-derrida/>



Vemos en las fotos cómo los filósofos se relacionan con sus gatos, con los gatos con los que comparten sus espacios, sus hogares, quizás sus camas, seguramente sus horas de comida, probablemente algunos secretos, intercambios corporales de afecto o juego. Y, sin embargo, a pesar de que se encuentran en espacios vitales y existenciales, como su propia casa, esta relación no puede dejar de estar en el límite de la extrañeza, de alguna manera. Extrínseca porque es una relación que se establece con una vida incógnita, una forma de vida ajena. A pesar de las miradas, los gestos de comprensión, los hábitos desarrollados juntos, la vida de un gato sigue siendo radicalmente misteriosa para la perspectiva humana. Es a todos los efectos una relación establecida con la alteridad. Por "alteridad" entendemos todo lo que no concierne a la dimensión puramente humana, siempre que esta indicación denote realmente algo, un espacio delimitado, una frontera dentro de la cual se mueve nuestra especie.

Encontramos en la imagen, sin embargo, algo común, algo que puede encontrarse en toda forma viviente, en toda forma de lo viviente, como mínimo denominador común: vemos una posición de fragilidad, de sumisión, de debilidad, cuerpos expuestos que no están a la defensiva, cuerpos en movimiento, cuerpos que disfrutan y se tocan. Por lo tanto, antes de sondear las propiedades comunes de la vida, conviene preguntarse de qué tipo de alteridad estamos hablando (Zengiaro, 2020). Hay varias alteridades que trascienden la dimensión humana: de la vida animal a la vegetal, de la química orgánica a la inorgánica. ¿Qué tipo de alteridad podemos detectar en las fotos presentadas? ¿Qué vemos como "otro"?

Podemos presentar la alteridad en cuestión como felina, animal, salvaje, bestial (aunque los gatos de las fotos parezcan extremadamente dulces y mansos). Pero también vemos una cierta domesticación, una coevolución relacional, una familiaridad muy íntima. También valdría la pena, complicando el discurso, preguntarse si esta alteridad es una alteridad real que viene de fuera o también nos afecta desde dentro. Y si existe esa alteridad, una alteridad bestial y felina, pero también doméstica y humana, dentro de los sujetos tomados por la cámara (¿quién es el verdadero sujeto del objetivo?).

¿Existe acaso una alteridad que remite de algún modo a una alteridad dentro de nosotros, algún lugar oscuro que desconocemos? Intentamos detectar así un lugar, un trozo, una parte de nosotros, una alteridad que es alteridad porque está olvidada y no abandonada. Hablamos de una alteridad que no se establece en la extrañeza total, sino de una diferencia que se diferencia de algún rasgo común. Es algo que todos tenemos en común, algo que la vida en general tiene en común.

Parece existir, en el fondo de cada uno de nosotros, una alteridad que nos une a otros seres vivos. Estamos acostumbrados a pensar que un animal está ahí, donde lo vemos, tal cual. Sin interioridad (porque sin cognición), sin sentimientos (porque sin alma). Y sin embargo, cuando nos esforzamos por comprender lo que esta otra vida intenta comunicarnos, no debemos olvidar que esta vida se esfuerza por comprender desde el otro lado cómo hacerse entender con los medios que tiene a su disposición. En

otras palabras, no debemos pensar que somos los únicos lectores que se relacionan con otros seres vivos (Morizot, 2018), sino que otros seres vivos también mantienen, en mayor o menor medida, el mismo esfuerzo de convivencia con otras formas de vida, incluidos nosotros.

Somos los *otros seres vivos* comparados con esos gatos. Los "otros" precisamente porque los no humanos no reconocen en nosotros los constructos que nos identifican en el mundo social humano (profesión, nombre, estatus), ni reconocen las cualidades que estamos acostumbrados a reconocer en nosotros mismos. Y somos "vivos" propiamente porque no hay nada que nos distinga de los vivos en general, ninguna propiedad trascendente respecto a cualquier otro ser vivo, desde el punto de vista animal. El esfuerzo con el que tendemos a la comprensión de la alteridad, ese movimiento que nos identifica en relación con el otro, es algo común a toda la vida. Es una fuerza que permanece como un arrastre de una colaboración existencial ancestral, un empuje directo hacia formas de vida más similares, que sin embargo re-presentan una energía derivada de un origen común que nos posiciona en un espacio horizontal donde toda vida comparte características comunes con la alteridad.

Por otro lado, también es posible preguntarse qué tipo de relación tienen esos humanos con esos gatos en su intimidad. Otra relación, felino/humano, salvaje/doméstico, bestial/civilizado, se establece en los límites de lo que encarnan estas dos formas de vida. Uno puede preguntarse legítimamente si este tipo de relación no se ha establecido ya todo el tiempo. ¿No son estas dos formas de vida intrínsecamente capaces de relacionarse e interpenetrarse entre sí? ¿No son dos elementos que nunca se han desprendido realmente de ese mínimo común denominador que les permite en cada encuentro emerger de un terreno común? Lo que surge de la relación de dos elementos siempre nuevos y en constante cambio es lo que pone de manifiesto una interpenetración existencial siempre posible. Una interpenetración que hibrida los términos sin perder las capacidades específicas de las especies, sino construyendo cualidades nuevas e inesperadas a partir del bricolaje de las formas de vida.

3. Territorios identitarios

En el momento en que me encuentro con la alteridad, esta me posiciona. No soy yo quien se posiciona, como han intentado hacer los fanáticos e ideólogos del humanismo, sino que es el otro quien me posiciona a través de su mirada sobre mí. Es el otro quien me trae al mundo y me da un espacio en el que existir. Al trazar las fronteras de los territorios identitarios de los demás, me encuentro al mismo tiempo trazando los límites de mi propio espacio existencial. Nos gustaría recordar que, en el discurso general que estamos haciendo, este "otro" no tiene por qué ser una figura materna, ni una criatura humana: en todo encuentro hay un acontecimiento que nos hace entrar en el mundo por primera vez. Este evento es la vida.

Cuando contemplo en su totalidad a un hombre, que está fuera de mí y frente a mí, nuestros horizontes concretos realmente experimentados no coinciden. En efecto, en cualquier momento, en cualquier posición y por muy cerca que se encuentre ese otro contemplado por mí, siempre veré y sabré algo que él, desde su lugar fuera de mí y frente a mí, no puede ver: las partes de su cuerpo inaccesibles a su mirada -su cabeza, su rostro y su expresión-, el mundo que hay detrás de él, todo un conjunto de objetos y relaciones que, cuando establecemos una relación recíproca, son accesibles para mí e inaccesibles para él. Cuando nos miramos, dos mundos diferentes se reflejan en las pupilas de nuestros ojos [...].

Este excedente de mi visión, de mi conocimiento, de mi posesión, siempre presente con respecto a cualquier otro, está determinado por la unicidad e insustituibilidad de mi lugar en el mundo: en efecto, en este lugar, en este tiempo, en el conjunto de circunstancias dadas, sólo yo me encuentro: todos los demás están fuera de mí. [...] Este excedente es correlativo a una cierta carencia, ya que precisamente lo que más veo en el otro, sólo el otro puede verlo en mí [...]. (Bachtin, 2000, pp. 21-22)¹⁴⁴

En esta relación ambivalente siempre existe la posibilidad de anular toda identificación. A partir de la relación entre especies diferentes, existe la posibilidad de convertirse en otra cosa a partir de la otra. Uno se encuentra inmerso en un punto de encuentro, en una encrucijada de formas de vida. Sin embargo, uno se haya, en este punto de encuentro, sólo en relación con un territorio (sobre todo simbólico, porque trazado en este caso por la mano humana). Este territorio limita con los otros precisamente por una incógnita intrínseca ("¿pero de qué término?", se podría objetar). Esta incógnita activa el esfuerzo que nos recuerda lo que significa hacer propia una lengua extranjera, cuidar de un extraño, ser hospedado y acoger al otro en la propia tierra, mirarse a los ojos sin comprender, permanecer en silencio.

3.1 Comprender y reconocer al otro

El discurso sobre el esfuerzo por entenderse comienza en la línea de dos preguntas especulares. La primera es la que se refiere a la forma en que el deseo de conocer la alteridad brota del interior de cada uno de nosotros. En este caso es como si estuviéramos eternamente fascinados por el otro porque esa diversidad tan radical repropone, en realidad, nuestra diferencia radical. Sin embargo, esta diferencia que me identifica con respecto al resto, a todo lo que no soy, pertenece a un retroceso que aplasta a los demás seres vivos en el fondo. En otras palabras, allí donde me distingo de los demás, en el límite entre el mundo y yo, se suscita un aplanamiento retroactivo de ese mundo del que en

¹⁴⁴ Trad. del autor.

realidad formamos parte. Sin embargo, no es trivial señalar que este deseo de conocer la alteridad es un motivo de identificación y reconocimiento, es la fuerza con la que la vida se expresa en su individualidad nómada (Deleuze, Guattari, 2004).

La otra cuestión, que abre un amplio espacio de interpretaciones, es la que nos lleva a investigar la razón por la que el otro se esfuerza en asumir de alguna manera mi punto de vista. Es innegable que el gesto con el que el gato se frota contra nuestra mano para ser acariciado es tanto un gesto de diálogo y curiosidad (como de egoísmo), como una forma de hacer familiar algo que no lo es. Podríamos decir que el gato, al igual que la mayoría de los animales domésticos, busca esa mano que puede acariciarlo suavemente o matarlo con fuerza: ¿qué le lleva a confiar? Los demás seres vivos tienen sus propias varas de medir para evaluarnos que trascienden la mera perspectiva social: nos miran, nos huelen, nos saborean; perciben nuestros estados de ánimo y tonos de comportamiento que expresamos explícitamente pero también implícitamente. Por otro lado, los principios epistémicos de cada animal definen qué objetos se pueden identificar, cómo se pueden marcar y de qué manera se pueden ordenar (Foucault, 2009).

En esta segunda inversión de la perspectiva, hay otra bifurcación: ofrezco mi mano, la misma que puede dar o quitar, sin tener en cuenta que puede ser recibida o atacada. Esta es también la razón por la que se ama a los gatos: por su libertad, su nunca exitosa domesticación. La desobediencia del felino es algo que valoramos. Y es precisamente su libertad, su independencia, lo que nos hace darnos cuenta de que la alteridad, tal y como la hemos concebido hasta ahora, no necesita posicionarse a su vez, a pesar de posicionar siempre a otro.

3.2 Mirar y situar

«El hombre es el animal que tiene que reconocerse como humano para serlo», nos dice Agamben (2002, p. 33)¹⁴⁵. Este mecanismo, que forma parte de una máquina muy compleja (la "máquina antropológica"), no es, sin embargo, algo activo por parte del sujeto, sino más bien pasivo (pasivo-agresivo, podríamos decir). De hecho, es el ser humano el que se hace posicionar por la alteridad, y por ello utiliza toda su violencia para simbolizar la vida animal, tratando de forzarla a una determinada posición minoritaria; porque, en el fondo, el ser humano trata de resimbolizar su propia existencia, alienándose de su posición relacional. Como ya se ha observado (Cimatti, 2014), la animalidad es autonomía, autosuficiencia, desplegada en su totalidad a través del cuerpo, como se evidencia en los animales, pero también en los niños, donde el cuerpo narcisista es un cuerpo que se basta a sí mismo, en sus reglas no necesita del otro y ni siquiera de la comunidad. El concepto de humanidad necesita necesariamente apoyarse en otros, porque no puede existir por sí mismo.

¹⁴⁵ Trad. del autor.

Los animales nos enseñan que no hay necesidad de presentarse, ni de luchar por la propia individualidad, en un mundo en el que cada cuerpo es diferente a su manera y por ello especial y único. Pero además de enseñarnos algo nuevo, siempre nuevo, también nos muestran algo de nosotros mismos que no queremos o no podemos recordar. Por eso estamos siempre desnudos ante la mirada del animal, por eso ante la indiferencia del animal nosotros, los seres humanos, soberanos de todo y de todos, somos simples cosas, objetos, animales entre animales, viviendo entre seres vivos, sin contar nada como personas (Derrida, 2010).

La incomodidad de reconocer esa mirada ajena permanecerá hasta que, a través de la apertura a la alteridad, se incorpore como una mirada dentro de mí, en mi mirar a través de los ojos del gato que me ve por lo que soy. Y lo que uno es, hay que tener el valor de mirarlo. Por eso, la mirada del animal sobre mí, como la declinó Derrida, es una revolución copernicana. Precisamente porque entro en un campo de significación ausente, a través de la mirada impersonal -para lo humano- de un gato, puedo redescubrirme como lo que realmente soy, es decir, un cuerpo animal. En el intercambio de miradas entre el filósofo y el gato, el Yo pierde toda referencia, ya que no es reconocido por el Otro, y así no sólo se deconstruye toda su estructura, sino el mundo que le pertenece como un mundo hecho a medida. El Yo, finalmente, ya no encuentra ningún lugar donde situarse cuando estamos desnudos ante la corporeidad de la alteridad. Por eso verse a sí mismo, a través de los ojos de otra mirada, como un mero cuerpo, es una visión intolerable. (Cimatti, 2014, p. 40).

4. Hospitar la alteridad animal como filosofía política

A través de los ojos de un gato, entonces. Y sin embargo, si miráramos el mundo a través de los ojos de un gato, el mundo ya no sería el mismo. Hay más mundos no sólo en las teorías de la física, sino también en las fenomenologías animales. Los cuerpos pertenecen a mundos desconocidos para nosotros, mundos ricos de marcas perceptivas invisibles para los demás (Uexküll, 2016). Y ver el mundo como un gato nos llevaría a reconsiderar de nuevo toda la dimensión humana.

Hay una actividad política en mirar el mundo desde los ojos de otra forma de vida. Una práctica que se refiere a la intromisión de elementos heterogéneos en entidades que sólo en apariencia parecen individuales, cuando en realidad son múltiples, vidas múltiples que se componen de relaciones inimaginables. Esta intrusión sólo puede conducir a un aumento de la "territorialidad existencial" (Guattari, 2007).

Así que parece haber una peculiar organización política en la mirada con la que los gatos observan nuestra casa y a nosotros mismos. Un ojo que ve lo que pertenece a un territorio tan original como el suyo propio, que durante la evolución ha sido probablemente expropiado por una antropomorfización masiva del mundo. Sin embargo,

el territorio existencial es un territorio colectivo, en el sentido de un espacio en el que se despierta la multiplicidad de vidas, que se despliega más allá del individuo.

Aparece así como un territorio que, por un lado, debe curvarse en su propio horizonte vital, de forma que permita su propia supervivencia, y por otro lado se manifiesta como no totalizador ni englobante, es decir, debe permitir siempre establecer un umbral en contacto con una alteridad inasumible (Foladori, 2019). Es un territorio que permanece abierto pero que permite intrusiones como la aparición de umbrales dentro del propio espacio que no se rechazan ni se absorben completamente. La comprensión de la alteridad, por tanto, no es una posibilidad sino una exigencia de nuestra especie.

El problema entonces es reactivar una política contra la antropomorfización, la objetivación y la remoción del animal (dentro y fuera de nosotros). Según Marchesini (2016), el animal es un huésped, precisamente porque reconozco de manera inmediata su no ser un objeto, y su presencia da un espacio de diálogo entre nosotros y la alteridad.

«Un invitado, para serlo de verdad, debe poder tener espacio para el diálogo, incluso antes que el derecho, debe ver reconocida su existencia. Tengo que sentir la mirada del otro y no convertirla en un objeto o algo que no devuelva la mirada. ¿Hay un gato, un perro, una mosca en la habitación... hay alguien o algo?». (2015, p. 179)

Por lo tanto, podemos entender la alteridad a partir de zonas superpuestas que atraviesan el plano somático, en un espacio donde nos encontramos con la diversidad de formas de vida. Por último, también podemos entender al otro de las especies a través de un común sentimental, una expresión de ayuda o complicidad que proviene de la mirada del otro. El animal tiene necesidades que van del cuidado al respeto, de la comprensión al reconocimiento, y estas necesidades responden a un dictado existencial en el que todos estamos atrapados. La filosofía que vendrá será la que consiga preguntarse dónde está el espacio político de las necesidades de la vida animal.

Bibliografía

- Agamben, G. (2002): *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Batchin, M. (2000): *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Torino, Einaudi.
- Bergson, H. (1946): *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Braidotti, R. (2013): *Lo posthumano*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, México, Gedisa
- Cimatti, F. (2014): "Animalità e desiderio. Storie di gatte, e non solo", *Animot: L'altra filosofia*, I, 1, giugno.

- Cimatti, F. (2014a): “«Quando entra in scena l’animale». *Perché l’animalità, e proprio ora?»*, *Fata Morgana*, 14, pp. 123-140.
- Cimatti, F., Salzani, C. (Eds.), (2020): *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, Oxford, Palgrave Mcmillan.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2004): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2006): *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Derrida, J. (2008): *El animal que luego estoy si(guie)ndo*, trad. Cristina De Parette y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta
- Derrida, J. (2010): *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial.
- Ferrando, F. (2016): *Il Postumanesimo e le sue alterità*, Pisa, ETS.
- Foladori, A. (2019): “Sul ritornello. Automa e territorio esistenziale”, en F. Leoni, R. Panattoni, *Automaton*, Napoli, Orthotes.
- Foucault, M. (2009): *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros*, II, Akal, Madrid.
- Foucault, M. (2010): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.
- Guattari, F. (1992): *Chaosmose*, Paris, Édition Galilée.
- Haraway, D. (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.
- Heidegger, M. (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducido por Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial.
- Leoni, F. (2019): *L’automa. Leibniz, Bergson*, Milano, Mimesis.
- Marchesini, R. (2015): “Ospite”, in Caffo, L., Cimatti, F. (Eds.), *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, Milano, Bompiani.
- Marchesini, R. (2016): *Alterità. L’identità come relazione*, Modena, Mucchi Editore.
- Morizot, B. (2018): *Sur la piste animale*, Arles, Actes Sud.
- Rowlands, M. (2009): *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad*, Barcelona, Seix Barral.
- Uexküll, J. (2016): *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Zengiaro, N., Alonso, G. R. (2017): “El devenir-lobo del perro de Freud”, *Lazarus. Revista de filosofía y arte*, pp. 62-70.
- Zengiaro, N. (2020): “Eco-realism at the Time of Catastrophe: Imagining Multi-species Points of View to Photograph the History of the World”, *International Journal of Anthropology*, 35, pp. 23-35.



Zengiaro, N. (2020a): "Per una liberazione sessuale multispecie. Breve analisi critico-comparativa della strumentalizzazione dell'organo femminile", *La camera blu. Journal of Women's and Gender Studies*, 23, pp. 110-126.

NICOLA ZENGIARO

Enseña historia y filosofía en Vicenza. Se licenció en filosofía en la Universidad de Turín. Máster de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Es vicepresidente de la ONLUS "Gallinae in Fabula", investigador en el Laboratorio Gallego de Ecocrítica y en el Centro de Estudios de Filosofía Posthumanista, y forma parte del consejo de redacción de "Animal Studies. Rivista italiana di zooantropologia". Es el creador y organizador de las Jornadas Internacionales de Estudios Animales celebradas en Santiago de Compostela en 2018 con el título "Repensar la animalidad". Ha publicado en 2019 el libro editado por Graphe "Il mondo dell'animalità: dalla biologia alla metafisica" y es editor de la serie "Semi per il futuro" con la misma editorial. Actualmente se ocupa de la animalidad y la biosemiótica escribiendo una tesis en la universidad de Verona donde está terminado otro Máster en ciencias filosóficas.