

A LA VEZ ANIMAL¹

Pablo Oyarzún R.
Universidad de Chile
paboyarz@u.uchile.cl

RESUMEN / ABSTRACT

A partir del libro referido en el subtítulo, se ocupa este breve ensayo de la conjunta cuestión de lo humano y lo animal. Luego de atender a las condiciones que el autor del libro propone para el examen de esa cuestión en la huella del pensamiento de Jacques Derrida, la discusión se centra en la tesis de un “humanismo trascendental”, que es sometida a prueba confrontándola con dos momentos del programa crítico kantiano, pertenecientes a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y a la tercera *Crítica*, respectivamente, en que el tema de lo humano asume particular relevancia. En el segundo de esos momentos cabría leer una vacilación acerca de lo humano, con epicentro en la fórmula “a la vez animal”.

PALABRAS CLAVE: humano, animal, humanismo trascendental, Derrida, Kant.

AT THE SAME TIME ANIMAL

Starting from the book to which the subtitle refers, this brief essay addresses the question of the human and the animal. After considering the conditions that the author of the book proposes for the examination of such question, following the path of Jacques Derrida's thinking, discussion focuses on the thesis of a “transcendental humanism”, which is put to the test confronting it with two moments of Kant's critical program, one of them from the Groundwork of the Metaphysics of Morals, and the other from the third Critique. In both moments the theme of the human takes on a special relevance, and in the second it would be possible to recognize a certain hesitation about the human, expressed in the formula “at the same time animal”.

KEYWORDS: Human, animal, transcendental humanism, Derrida, Kant.

¹ Texto leído en la presentación de Federico Rodríguez, *Cantos Cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Santiago: FCE, 2015. La presentación se realizó en la Librería Gonzalo Rojas del Fondo de Cultura Económica, con la participación de Peggy Kamuf y Miguel Ruiz, además del autor de estas líneas. En el presente texto, las citas van acompañadas de la referencia a la correspondiente página del libro.

RI Mi primera, muy primera aproximación a este libro ha sido visual. Desde la portada, con el pequeño recuadro de *La dame à la licorne*, el espléndido tapiz medieval que se conserva en el Museo de Cluny, en París, la dama y el unicornio, animalillo este que, hasta donde recuerdo, aparece una sola vez en el texto, lo que ya es suficiente para que reciba el homenaje o privilegio del pórtico: desde este, decía, a la cuidada estructura y la disposición gráfica del texto mismo. Extensa “Propedéutica” a manera de introducción, siete cantos (del carnero, del elefante, del erizo, del perro, de la serpiente, de la vaca, de la zorra), siete cantos cabríos, cantos del macho cabrío que daría su nombre a la tragedia, siete cantos firmados por animales que, protesta el autor en las últimas estribaciones de su libro, en la “Coda” (el término musical no es fortuito), se le fueron imponiendo a medida que avanzaba el trabajo. Cada uno de los cantos guarnecidos por cuatro rúbricas: **pense-bête** (recordatorios, frases, acaso, que hay que *apprendre par cœur*), **key-worms** (palabras-gusanos – conceptos clave), **metempsychosis** (transformaciones, variantes), **Blindenführhunde** (perritos de ciego). (Cf., para las especificaciones correspondientes, 90-92, la explicación de “¿[c]ómo funcionan los Cantos cabríos?”). Y los grabados: las efigies, las improntas (las huellas): de los animales titulares (tutelares) y, por vía de metempsychosis, de sus animales diferenciales (afinidad, mudanza, variación, deriva, etc.). Los párrafos, con su signo de dos eses entrelazadas en vertical, las muchas numeraciones, sean simples o mayormente de multinivel, los epígrafes, las citas en caja separada del texto y (por supuesto) los paréntesis y corchetes. Quizá en ningún otro ingenio gráfico o tipográfico se pueda apreciar mejor la *fábrica* de este texto. Es lo que de inmediato *impresiona* al echar un vistazo a la puesta en página: percibes la diferencia de valor entre lo que se ofrece como discurso y los múltiples paréntesis que lo escanden, lo suspenden y difieren, lo comentan o derivan y complican y que admiten, por cierto, en su aparente clausura, corchetes que albergan remisiones a obras y lugares en las obras, citas en traducción u original, nuevos alcances o ramales. Valor negro del discurso, valor gris de los paréntesis. Me dijo una vez un querido y recordado amigo a propósito de cierta cosa que había escrito: usas los paréntesis como si estuvieses cuchicheando, diciéndole al lector cosas al oído. Tratándose aquí de cantos (leyendo escucharán ustedes la música), el efecto, si puedo llamarlo así, es de una variación tonal de extensión indefinida. Así como los paréntesis se encajan en el texto y unos en otros, así mismo presentan y representan la ley de la fábrica (que, por cierto, no es lo mismo que la ley de la casa): no solo una propagación por principio interminable del *gramma* –una como polinización continua que impide el cierre del argumento, la estabilización del sentido: que impide *concluire*–, sino también una puesta en abismo, una puesta en página como puesta en abismo, efecto de profundidad con punto de fuga múltiple que devuelve una y otra vez a la superficie y, entonces, la superficie como abismo. Este libro, pues, es un texto. Es una maraña: primera palabra que me vino a las mientes y a poco andar y que me encontré hacia el final de los cantos, *Canto de la vaca*, en compañía de la araña, como “metáfora general del texto, la telaraña como *maraña*” (363). Un ejercicio ejemplar. Federico sobrescribe y subescribe Derrida, es su arte asombroso: no comenta, no analiza, no explica ni interpreta a Derrida, se abstiene de contribuir a la *scholarship* derridiana, aunque esta, sin duda, podrá aprovechar –y mucho– lo que hace. Pero lo que *hace* es definitivamente otra cosa. Notable perspicacia la suya, precisa y delicada originalidad para volver a tejer desde unas fibras que, estando a la vista, no son sin

embargo palmarias, la urdimbre entera de una obra, de un pensamiento, sin remate ni clausura. Lo he podido comprobar desde cerca.

Con Derrida las fibras son los animales, bestiarios que una zoología se propone categorizar, zoología que una zoografía pacientemente reescribe (suscribe y sobrescribe).

“¿Tienen animales los filósofos? ¿Tienen animales propios? ¿Sueltan animales por sus escritos?” (23) Son las preguntas más o menos mordaces con las que Federico Rodríguez abre la maraña de su texto, en una “Propedéutica” que cabría atribuir al mañoso arte de la zorra, de la que se habla en el último de los siete “cantos cabríos”, precedidas aquellas preguntas por unos epígrafes sonsacados de *L’animal qui donc je suis*, el último de los cuales declara, en confesión (nada más engañoso que la confesión), la obsesión (ambigua obsesión, de “hospitalidad absoluta o [...] apropiación infinita”) “de un bestiario personal”. A esa obsesión viene a brindar tributo, ofrecer sosiego, inquietar ilimitadamente este “bestiario filosófico” que se suscribe aquí al nombre de Jacques Derrida.

Federico suelta animales filosóficos en su libro: Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger. Hay muchos más, por supuesto, pero no hago la lista. Me detengo en Kant por una razón específica. Si no me equivoco, es al comienzo del § 3 de la mencionada “Propedéutica”, bajo el título “Sobre una ‘psicografía demiúrgica’, o cómo se cretiniza al lector”, que por primera vez se habla del “humanismo trascendental”, cuyas “premisas fundacionales” serían “desestabilizadas” por el bestiario que aquí mismo se mueve, promueve y propugna (53). Esa misma noción –“humanismo trascendental”, que repercute a lo largo de los cantos, sin que haya leído una definición del mismo, cretino que soy– es la que me empuja hacia Kant; podría haberme llevado más allá, o más acá, pero allí es donde me quedo. Cretino que soy. Porque la “animalización de la filosofía” que magníficamente (quizá no debí haber empleado este adverbio), soberbiamente (tampoco este otro), en cierto, específico modo, soberanamente (porque de eso se trata, a fin de cuentas, de inducir y producir un discernimiento interno *en* la soberanía, dejar que se parta el corazón en dos, entre el *lionheart* heideggeriano y el *parçæur* del erizo, diferenciando poético-filosófico, cf. 417 ss.), la animalización de la filosofía que discurre, pues, Federico ha de tener este efecto general: la desestabilización de lo humano, de lo humano *en cuanto que* (*hos, als*) humano, su apertura, acaso, a lo que una vez pensó Heidegger, reteniéndolo de inmediato de este lado, subsumiéndolo, sin decirlo y quizá también sin pensarlo, bajo el poderío de la reunión, de la recolección, de la *Versammlung* (el *logos*), la apertura, digo, de lo humano a una dispersión (*Streuung*) primordial. Y todo esto, creo, puede ponerse a prueba, antes de Heidegger, con aquel que entendió y concibió que la pregunta fundamental, aquella en que convergen las otras preguntas cardinales que trazan el campo de la filosofía, es la pregunta “¿qué es el ser humano?” (*Was ist der Mensch?*, Kant AA 9: 25²). Responsable sería, quizá, esta pregunta –porque

² En todas las citas y referencias a obras de Kant remito a la canónica Akademie-Ausgabe, accesible en versión digital equivalente a la impresa en <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.

obligaría a responder de y por lo humano *en cuanto que* humano—, responsable de lo que aquí se denomina “humanismo trascendental” y, en consecuencia, en nombre de lo humano, por que lo humano tenga nombre, del *sacrificio* del animal.

De manera mucho menos hermosa por comparación con lo que despliega Federico (y que habla, acabo de decirlo, muy marcadamente, aunque no es lo único, de sacrificio), pienso en la constitución y fundación de lo humano como una que se consigue a partir de la *reducción de lo animal* (no *del* animal en singular, puesto que también se reduce, tiene que reducirse la pluralidad y heterogeneidad de lo animal para que haya lo humano). Hablo de reducción (una palabra en haz que podría aprovecharse en muchas direcciones) en sentido culinario: concentración o espesamiento de una sustancia líquida por evaporación o ebullición. En la cocina importa lo que queda; en la filosofía, lo que se va. Importa lo que se evapora, aquello que, a golpe de fuego, va exhalando la sustancia a medida que ella, simultáneamente, se concentra, se densifica. Lo que se va: el *espíritu*, *Geist*, si lo decimos en alemán. Muy distinto al alma. Tú no obtienes la *psyché*, el alma, del mismo modo que el espíritu, simplemente porque no *obtienes* el alma: inseparable, es el espejo del cuerpo (si vamos a seguir hablando en esos términos), es su imago, su *Gestalt*, su expresión. No obtienes el alma por reducción: el alma, el ánimo es lo irreducible, *es la irreductibilidad del cuerpo*: signo del animal. Lo es a pesar de Platón y de su maniobra drástica: el castigo, la pena de muerte, la muerte como diálisis, separación originaria (cf. *Gorgias*).

“Humanismo trascendental”, entonces. ¿Qué es eso? ¿Cómo cabría pensar un concepto como este? En cierto sentido —desde la matriz kantiana— se inclina uno a conjeturar que es un concepto paradójico, si no contradictorio: *ergo*, un no-concepto. ¿Cómo vas a engendrar un concepto que es una cruz monstruosa entre un ejemplo empírico del universal “ser racional finito”, alojado en la dimensión trascendental, y ese mismo ejemplo? De hecho, Kant formula el interdicto de no contrabandear ningún contenido empírico en el fundamento trascendental de la moralidad (tan parecido al interdicto de no hacerse imágenes de Dios, si bien Dios no es tal fundamento). El contrabando en cuestión tendrá lugar cada vez que “se quiera derivar la realidad de este principio [el imperativo categórico] a partir de la *peculiaridad particular (besondere Eigenschaft) de la naturaleza humana*. Pues el deber ha de ser necesidad práctica incondicionada de la acción: tiene que valer, por lo tanto, para todos los seres racionales —que son los únicos a los que puede convenir en general (*überall*) un imperativo—, y *únicamente por ello* ser también una ley para toda voluntad humana” (Kant AA 4: 425). La pureza (*Lauterkeit*, *ibíd.*) del principio moral debe ser preservada; en cierto sentido, podría decirse que la moral ya rige en el argumento como tal exigencia e imperativo de pureza o, si se quiere, como *reducción* de aquello que en el ejemplo de lo humano pertenece al plano empírico, a su condición de mero ejemplo, para abstraer la ejemplaridad del ejemplo. De esta suerte, allí mismo donde se administra la exclusión de todo contagio con el plano empírico, allí mismo se arguye famosamente que el hombre, el ser humano (*Mensch*), es el único caso que puede ser aducido de un ser susceptible de imperativo categórico y que su existencia es, así, fundamento del mismo:

Supuesto (*gesetzt*: sentado), empero, que hubiese (*es gäbe*) algo *cuya existencia (Dasein)* tenga un valor absoluto (*einen absoluten Werth*) *en sí misma*, que, como *fin en sí mismo (Zweck an sich selbst)* pudiese ser un fundamento (*Grund*) de leyes determinadas, entonces residiría en él, y en él únicamente, el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica.

Ahora (*nun*: pues bien, ahora bien) digo yo: el hombre (*Mensch*), y en general (*imallgemeinen*) todo ser racional, *existe (existirt)* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* de uso arbitrario (*beliebigen*) para esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto [las dirigidas] a él mismo como las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez (jederzeit zugleich) como fin* (Kant AA 4: 428).

Este espléndido pasaje es de una complejidad provocativa. No me puedo detener ahora en su consideración, pero asumo que la repercusión de algunos términos en él que he tratado de enfatizar debería sugerir los problemas que encierra y que podrían ser desatados con unas cuantas preguntas dirigidas a la estructura lógica del discurso, me limito a dos: ¿cuál es el valor de la (su)posición, de la *Setzung*, diría, que ella involucra, y que pro-pone una *existencia* (más allá de la jurisdicción de la hipótesis misma) que vale absolutamente y puede ser así fundamento de la ley moral, del *Gesetz* puro? ¿Cuál es valor de la aseveración –“Ahora digo yo”– que pone al ser humano como fin en sí, y cómo distinguir ese valor lógico del tiempo (ahora, *nun*) de esa posición, tiempo que insiste en la magnitud del existir como fin, que exige ser considerado en todo tiempo al mismo tiempo (*jederzeit zugleich*) como tal? Me debo abstener de incidir en estas preguntas. El pasaje prepara el segundo enunciado del imperativo categórico, el imperativo de la humanidad: “Actúa de tal manera que uses de la humanidad (*die Menschheit [...] brauchst*), tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro (*eines jeden anderen*) siempre a la vez (*jederzeit zugleich*) como fin, nunca meramente como medio” (Kant AA 4: 429).

Yo diría que la imputación de un “humanismo trascendental” tiene asidero en esta operación kantiana. La ejemplaridad del ejemplo, que así se obtiene por reducción, es la humanidad de lo humano.

Pero me gustaría acudir a otro pasaje, que no presenta una operación, sino una complicación. Creo que se podría decir que la única estipulación propiamente dicha de lo humano, de la peculiaridad de lo humano (no de sus “particularidades peculiares”, sino de su irreductibilidad), en la construcción trascendental kantiana se encuentra en la *Crítica de la facultad de juzgar*. No me refiero al párrafo en que Kant describe al ser humano como el único ser compatible con el ideal de la belleza (y que remite a la moralidad, la humana *Gestalt* como “expresión de lo ético” [Kant AA 5: 235]), aunque no es improbable que lo que estoy en vías de argüir tenga que ver de algún modo –problemático modo– con eso. No: pienso en un pasaje mucho menos conspicuo, no muy frecuentado en los comentarios. Está en el § 5, conclusivo del primer momento de la “Analítica de lo bello”, el cual está cifrado en la noción del desinterés: bello es lo que place sin interés alguno. Se trata en ese párrafo de comparar las tres especies de complacencia que Kant ha discernido previamente: la de lo agradable, la de lo bueno, la de lo bello. En tanto que las dos primeras suponen una relación a la

existencia de aquello que place –a la existencia física, sensible, material, consumible, de la cosa representada, en el primer caso, a lo cual basta la sensación, y a la existencia de la cosa en cuanto inscrita en un nexo de fines, lo que, por cierto, requiere concepto, en el segundo–, la complacencia en lo bello se refiere únicamente a la representación, es decir, a la *presencia* de la cosa ante el sujeto: Kant habla de *Contemplation* (Kant AA 5: 209). Y de una manera que, desde su punto de vista, debería resultar suficientemente clara, hace entrar en escena a animales y espíritus para ofrecer la precisa discriminación:

El agrado (*Annehmlichkeit*) vale también para animales irracionales (*vernunftlose Thiere*, animales carentes de razón); la belleza solo para hombres (*Menschen*, seres humanos), es decir, seres animales (*thierische [...] Wesen*), pero también (*aber doch*) racionales (*vernünftige*), aun cuando no meramente como tales (por ejemplo, espíritus [*Geister*]), sino a la vez en cuanto animales (*sondern zugleich als thierische; thierische*: de índole animal); lo bueno, empero, para todo ser racional en general (*für jedes vernünftige Wesen überhaupt*); enunciado este, que solo en lo sucesivo puede recibir su completa justificación y elucidación” (Kant AA 5: 210).

No se leía exactamente así el pasaje en la primera edición de la tercera *Crítica*, 1790. Más escueto, más confiado, se diría, Kant se conformaba con enunciar: “El agrado vale también para animales irracionales; la belleza solo para seres humanos, es decir, seres animales, pero también racionales; lo bueno, empero, para todo ser racional en general”. Es en la segunda edición, de 1792, que se agrega una cláusula, curiosa cláusula que delata una duda, cierta incomodidad. Hay una buena cantidad de agregados en la segunda edición. Todos están al servicio de la mejor y precisa comprensión del texto. Ninguno de ellos, hasta donde recuerdo, contiene una enmienda. Ninguno de ellos, en el cumplimiento de esa función clarificadora, de ese control del sentido, se parece al que ahora leemos. Trato de imaginar la escena. Kant revisa su texto; llega a este pasaje, lee, lo que lee no lo conforma, quiere que su sentencia esté libre de todo equívoco y decide puntualizarla, coge la pluma (o tal vez ya la empuña) y entonces intercala el agregado o, si se prefiere, el *suplemento*. Desde el punto de vista de la diafanidad, el resultado es discutible. Cualquiera verá que el agregado, más –o menos, en cierto modo un agregado siempre da menos–, más o menos que aclarar el texto, lo embrolla. Kant quiere asegurar a su lector: darle seguridad acerca de lo que *quiere* decir, no regatearle ni confundir el sentido, pero también asegurárselo para sí, mantenerlo –con esta política de transparencia– pendiente de lo que dice y quiere decir. Con Federico podría sugerir uno que tácitamente teme que su lector, de un modo u otro, por distracción o escrúpulo, sea (ocasional, accidentalmente, se entiende) un cretino. Pero lo que logra con esta curiosa aclaración, acaso, es cretinizarlo.

Vamos al punto.

Me resulta difícil no leer (como cretino, acaso) en la enmarañada cláusula: “[...] aunque no sencillamente como tales (espíritus, por ejemplo), sino a la vez como de índole animal”, una vacilación, no solo respecto de las claridades y precisiones que son exigibles de un argumento filosófico, sino respecto de lo humano mismo. Pero veamos: ¿cuál es, en definitiva, la clarificación que espera haber ofrecido Kant con su agregado? Todo recae en el adverbio *zugleich*, “a la vez”, “al mismo tiempo” (recuérdese que

también rige allá, en la moral): no concierne la belleza a un ser puramente racional (Dios no sabe de ella), sino a uno que *a la vez* es sensible, que es *ambas* cosas a la vez. En cierto modo podría decirse que el adverbio sitúa, *localiza* al ser humano *entre* animal y espíritu y, si se quiere, entre ángel y bestia, para evocar un tópico inveterado, muy propio del humanismo que Federico impugna. Y se puede cargar un poco más las tintas, puesto que nadie querrá convertir a Kant en un pensador del animal. Rechazaba la concepción cartesiana del animal-máquina, que en el presente libro se le endilga incluso a Heidegger y Lévinas a manera de subtexto o prejuicio inextirpable. Pero si bien le reconocía vida (“principio interno para iniciar un estado”, Kant AA 17:313), alma, deseo y así también conciencia, sobradas pruebas hay de que no le concedía lo que reservaba al ser humano: libertad como interrupción de la cadena de las causas determinantes y, por eso, precisamente, *espíritu*, en tanto que el animal, que permanece siempre expuesto a requerimientos externos, es un *automaton* (Kant AA 17: 314). Y aunque, siguiendo esta vena, consienta en llamar a los animales *automataspiritualia*, carecen del principio que hace posible desligar la propia existencia de las existencias exteriores y acoger la pura presencia. Ni Dios ni el animal saben de la belleza. El lugar, el lugar propio, propiamente tal, trascendental de lo humano sería una *experiencia* que no podría ser reducida al concepto lógico de esta última, ni equiparada sin más a la contingencia de lo empírico. La estimación de la belleza –porque de eso se trata aquí, del favor de esa estimación que da favor– valdría como determinación de lo humano en cuanto tal. *Contemplar* –esa experiencia– sería lo propio del ser humano. ¿No contemplan los animales?

Y bien: si vamos a hablar aquí, a propósito de esta experiencia, de “humanismo trascendental” –lo que a fin de cuentas me parecería válido por lo dicho– supongo que habrá que decir que este es otro o, si no es otro, es una variante del primero, pero una variante significativa: si el primero (kantianamente, el moral) es estructural, este es acontecedero.

Vuelvo a la vacilación. ¿Habré sido suficientemente claro? ¿Se entenderá bien lo que digo? Vamos, agreguemos algo para asegurarnos. Que se entienda que no estoy hablando de razón y animalidad por separado, que la belleza se da a una criatura que *es* (no que tiene o le son atribuibles: *zoonlogonechon*, *animal rationale*) ambas cosas a la vez. No un compuesto o un agregado: agreguemos esto para que quede claro que no es un agregado. Decir “a la vez”, “a un tiempo” es imperativo. El adverbio, diría yo por mi cuenta, desplaza, altera la definición de raigambre aristotélica. Aunque esto solo si leemos el agregado como un *gesto*, si intentamos pensar el tiempo del *zugleich* como el tiempo de un acontecimiento, de un advenimiento: un llegar a ser humano que no acaba nunca de llegar, un devenir humano que no termina jamás de venir. Jonathan Swift dijo una vez que tenía acumulados materiales que demostraban la falsedad o el error de la definición *animal rationale*, y que esta debía ser sustituida por *rationalscapax*: un animal capaz de razón. Por supuesto, ser en este sentido “capaz” no involucra facultad ni plena posesión: es más bien ser movilizad por las incidencias y contingencias (no muy distinto a lo que Kant atribuye a los *automataspiritualia*), de manera intermitente. Si, con acento performativo, leemos así el adverbio kantiano, en el cual se refugia, haciéndose un ovillo, todo lo humano que supuestamente somos,

me parece que podríamos reconocer en él lo que derridianamente nombra Federico *quadrifurcum*, *carrefour*, encrucijada, como aquella en la cual y como la cual tiene que aventurarse infaliblemente el pequeño erizo de tierra, que cruza la carretera y se enrolla ante el peligro que viene: “el animal *es* (pero Derrida no se ha referido al animal en estos términos) el acontecimiento bajo la forma de la encrucijada. O dicho más cardinalmente: el/lo animal (los animales finalmente, *toujours*) *es la* (aunque a la postre siempre sea *una*, bien concreta y singular) aparición quiasmática.” (93) ¿Por qué no sería el ser humano algo así como un erizo, todo defensa y todo exposición, *a la vez*?

Concluyo.

Federico recuerda los alcances de Derrida a propósito del caballo que menciona Kant como caso de la *pulchritudo adhaerens*, la “belleza adherente” y, en cuanto tal, como cosa respecto de la cual no es posible un juicio estético *puro*, que atañe exclusivamente a la “belleza vaga” o “libre” (flores, moluscos y similares), puesto que “existe [...] *para el hombre*” (135). Quedaría el mentado corcel inscrito en la teleología del fin último de la naturaleza y, así, en una antropología fundamental. Yo quisiera recordar a mi vez a otros caballos, los racionales del *Cuarto Viaje* de Gulliver, vera imagen del *dictum* de Aristóteles, *para* los cuales existen (sin perjuicio de lo repugnantes que les resultan a sus amos equinos) los Yahoos, criaturas simiescas que no son sino humanos involutivos. Queriendo diferenciarse de ellos, aspirando al reconocimiento de su pizca de racionalidad por los nobles caballos, Gulliver se hace un ovillo en el *zugleich*, es decir, en la imposibilidad de *unzugleich* que estuviese a resguardo de todo accidente: imposibilidad –o locura– que es el ser humano mismo. Es la *experiencia* que él hace. Digamos, no un erizo a medio camino, sino a medio camino del erizo.

Al final, todo vuelve a la poesía. Evoca Federico un día estival de 1997 y la frase que lanzó Derrida, repetida, en Cerisy-la-Salle: “El pensamiento del animal, si lo hay, vuelve a la poesía, he ahí una tesis”, agregando: “De eso, por esencia, ha tenido que privarse la filosofía”. Esta vuelta a la poesía, que siempre es lo que más acaricio en mi corazón, despierta, inevitablemente, no me pregunten por qué, mi sospecha. Me quedo, cretino, bestia que soy, en eso otro que no sé si es poema, sentencia o renuncia, sismo sin escala y perpetuo en todo caso, insisto en el *zugleich*.