



# LA CUESTIÓN DE LA NEGACIÓN DEL SUFRIMIENTO DE LOS VIVIENTES NO HUMANOS Y DE LAS MUJERES

Carola Sporn<sup>1</sup>

Este trabajo versa sobre la negación del carácter sufriente de algunos cuerpos y revisa el modo en que dicha operación habilita la posibilidad de usarlos para fines ajenos a sí mismos. Representa un aporte para pensar un vínculo entre especismo y patriarcado como formas de discriminación y opresión.

**Palabras clave:** sufrimiento – especismo – patriarcado – invisibilización.

Este trabalho enfoca a negação da natureza sofredora de certos corpos e analisa a maneira pela qual esta operação permite a possibilidade de usá-los para outros fins que não a si mesmos. Representa uma contribuição para pensar uma ligação entre o especismo e o patriarcado como as formas de discriminação e opressão.

**Palavras chave:** sofrimento - especismo - patriarcado - invisibilidade.

This paper deals with the denial of the suffering bodies, and it also deals with the way in which said denial enables the possibility to use the bodies for purposes other than themselves. This paper serves as a contribution to think about the link between speciesism and patriarchy as ways of discriminating and oppressing.

**Key words:** suffering – speciesism – patriarchy – invisibilization.

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires. E-mail: carolera007@gmail.com



## Introducción

En el presente escrito se abordará la cuestión del sufrimiento de los vivientes no humanos desde una perspectiva crítica a la tradición metafísica occidental, en función de que el carácter de dicha tradición, eminentemente antropocéntrico, ha permitido al hombre erigirse como el ser con derecho a hacer sufrir a los vivientes no humanos e incluso a poner en cuestión su sufrimiento.

En línea con la idea de que los conceptos que se piensan desde el contexto de la metafísica de la presencia tienen prefigurados sus propios límites (en tanto definen una idea de lo propiamente humano y así fijan una *arkhé* que obstaculiza la reflexión acerca de lo viviente y también de lo real, en general), se sostendrá que, desde dicha tradición, la idea de sufrimiento sólo puede llegar a ser elaborada a la medida del viviente humano; siendo insuficiente y en muchos casos no aplicable para entender y relacionarnos con el sufrimiento de los animales no humanos -tomaremos como ejemplo de ello la noción de sufrimiento trabajada por Levinas en “El sufrimiento inútil” (2003)-. Por ello es necesario exceder lo que fijó la tradición del pensamiento occidental. Las elaboraciones de Jaques Derrida se orientan en esta dirección y evidencian la necesidad de dar

un paso más allá, ampliando los conceptos que empleamos. En el presente escrito revisaremos su propuesta, tal como la desarrolla en “Hay que comer o el cálculo del sujeto” (Derrida, 2005) y en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida, 2008), y señalaremos una crítica a la misma porque, aunque sus elaboraciones son más audaces y radicales respecto de otras que quedan presas en aquello que creen superar, también en cierta medida, exhiben algunos déficits.

El estado actual del conocimiento sobre el tema del sufrimiento en el marco de la animalidad y de las críticas antiespecistas, dan cuenta de que el abordaje filosófico del mismo está en muchos casos emparentado y mayormente mixturado con el activismo que defiende los derechos de los animales, pero no siempre se trata de un activismo solidario con otros activismos que se alzan contra diversas formas de discriminación y opresión. En este sentido, buscaremos revisar la relación que existe entre la invisibilización del sufrimiento de los vivientes no humanos para su uso y aprovechamiento, y la invisibilización del trabajo doméstico como base para la opresión de las mujeres. La intención es señalar cuán necesario resulta ocultar y negar el sufrimiento de los otros cuando lo que se busca es legitimar determinados comportamientos y cosmovisiones. La



hipótesis es que tanto el especismo como el patriarcado se amparan en la idea de que hay cuerpos que valen más que otros y, fundamentalmente, cuerpos a los que no les duele el dolor –producto de su uso, explotación, y enajenación–.

El presente trabajo y su hipótesis tienen puntos de contacto con la rama del feminismo que surge durante la década del '70 y adquirió el nombre de “ecofeminismo”. Este cruzó –como ya lo habían hecho otras teóricas y militantes del siglo XIX– ciertas preocupaciones por la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Con los años, el ecofeminismo ha proliferado en una amplia gama de posturas teóricas y políticas, pero pervive al menos un núcleo común entre ellas: la denuncia de que la opresión de las mujeres y el abuso de la naturaleza por el sistema patriarcal descansa en algunas “conexiones conceptuales”, que Karen Warren analiza en la introducción a su antología titulada *Filosofías ecofeministas* (2003).

El primer vínculo conceptual entre ambas dominaciones, y que es señalado por la autora, es que estas se asientan en ciertos valores que han circulado históricamente en la forma de dualismos excluyentes, tales como varón-mujer, cultura-naturaleza, mente-cuerpo, etc. Donde el primer término de cada par queda en un lugar de superioridad

respecto del segundo (tema que será desarrollado más adelante, en este trabajo). Estas dicotomías, señala Warren, fueron estructurándose en marcos conceptuales, lo cual significa que se les ha adosado una suerte de lógica y el “principio de que la superioridad justifica la dominación” (Warren, 2003, 15), tanto en la práctica como en multiplicidad de teorías. En tercer lugar, hay un vínculo conceptual que asocia a las mujeres con la naturaleza por sus vivencias físicas (podríamos citar como ejemplos a la menstruación, el embarazo, el amamantamiento, la crianza), mientras que los varones serían superiores por no estar directamente relacionados con ella; por el contrario, la conocen y experimentan de un modo más bien científico, racional; y, en este sentido, más valioso por su pretendida objetividad, despojada de emocionalidad y sensibilidad. Por último, el cuarto tipo de vínculo se expresa en las metáforas que surgieron en el contexto del iluminismo, en el cual la naturaleza se pensaba como un modelo orgánico, femenino y benévolo, como “una madre nutriente” (Warren, 2003, 16). Tras la revolución científica, la naturaleza ya no estaba solamente marcada por la impronta de vulnerabilidad que le imprimió la ideología iluminista, sino que ahora también empezó a portar un carácter



mecanicista. Así, por transferencia, se imprimió sobre las mujeres dicha mecanización -y desde aquí, como se verá más adelante, pasaron a ser/tener cuerpos domesticables-, a la vez que los varones se afianzaron como inventores y dueños de la técnica y del saber, en general. María Tardón Vigil explica que “La feminización de la naturaleza y la naturalización de la mujer son dos metáforas que tras la revolución científica han perjudicado tanto a una como a otra, puesto que la naturaleza se ha convertido en ese ser vulnerable del que se puede abusar; la mujer, por su parte, ha sufrido las consecuencias de esa mecanización de lo orgánico, y al convertirse el hombre en el dueño de la técnica, el mundo femenino ha quedado subordinado a cuidar de lo orgánico, menos considerado económica y socialmente.” (Tardón Virgil, 2011, 538).

Estas conexiones conceptuales, en particular estos pares binarios disyuntivos señalados por el ecofeminismo son ejes centrales de toda lucha antiespecista y antipatriarcal. Por esta razón resulta pertinente emparentar este escrito con dicha corriente. El trabajo de Derrida y de las filosofías que critican la ontología occidental convergen en esta línea.

## Desarrollo

### I. Derrida y la estructura sacrificial

En la entrevista que realizó Jean-Luc Nancy a Jaques Derrida para la revista *Cahiers Confrontation*, Derrida (2005) ofrece el marco teórico a partir del cual debemos considerar la cuestión de la animalidad. Marco teórico que se ancla en una crítica a las filosofías occidentales que, creyendo superar la figura del sujeto propuesta por Descartes, no hicieron sino una reinterpretación de la misma. Desde este punto de vista, la ontología cartesiana pervive hasta nuestros días en la medida en que gestos como los que han realizado autores como Freud, Marx, Heidegger y Levinas, entre otros, han logrado sólo descentrarla, pero no superarla; tratándose así, de movimientos insuficientes.

Freud puso en jaque la omnipotencia del sujeto clásico con la teoría del inconsciente; Marx elaboró la idea de un sujeto histórico, determinado por las condiciones materiales, cuya relación con otros sujetos queda oscurecida bajo los objetos a través de los cuales esas relaciones se establecen. En ninguno de los dos casos -ni en Freud ni en Marx- hay ya un sujeto transparente y accesible para sí mismo como postuló Descartes. Pero se trata, aún así, de elaboraciones teóricas donde la propuesta es echar luz sobre aquello que se oculta, desde la confianza en que hay un “sujeto” que puede buscarse y que podría,



finalmente, hacerse presente a sí mismo, sostiene Derrida.

Heidegger también debilitó la figura del sujeto moderno, pero la conservó bajo la noción de *Dasein*. Este ente abierto a la pregunta por el ser exhibe rasgos esenciales de la ontología cartesiana: libertad, decisión, responsabilidad, etc.

Levinas se inscribe también entre los filósofos que han buscado desarticular la llamada metafísica de la presencia, pero tampoco lo ha logrado: por un lado, al pensar al sujeto exclusivamente como un rostro humano conserva una nota esencial del sujeto moderno. Pero fundamentalmente, lo hizo al preservar la estructura propia de todo el pensamiento occidental, es decir, sentando un suelo ontológico que cierra toda la existencia. Levinas ubicó a la subjetividad en el fondo de lo pre-originario (Levinas, 1993, 99): hay una pasividad instituida por la responsabilidad que la subjetividad tiene por los otros, responsabilidad que antecede a toda libertad. Y esta determinación pre-originaria está dada por el Bien, de manera previa a toda ontología. El sujeto en tanto Yo dispone de su libertad y con ella debe enfrentar su responsabilidad. El yo no puede renunciar a lo que lo antecede: “es a pesar mío que el otro me concierne” (Levinas, 1993, 110). El sujeto es responsable por el otro, antes de serlo por sí mismo como Yo y esto se

expresa en el mandato bíblico que Levinas retoma: “No matarás en absoluto a tu prójimo”.

En consonancia con esta perspectiva metafísica, Levinas trató la cuestión del sufrimiento. Revisaremos dichas elaboraciones con la intención de avalar la crítica que a ésta le hace Derrida: “no matarás” no significa “No expondrás a la muerte al viviente en general” (Derrida, 2005, 164). El discurso de Levinas no sacrifica el sacrificio, sino que prefigura un mundo donde el sacrificio es admisible para todo aquello que no sea humano –tal como plantea Derrida (2008)-. De este modo, se mantiene la ontología y estructura sacrificial que ha acompañado al pensamiento de Occidente.

## II. Levinas y el concepto de sufrimiento

La obra de Levinas se abocó principalmente a la cuestión de la ética y, dentro de ella, al problema del otro. Ha elaborado una noción de rostro, según la cual este es lo que escapa a la visión y desborda a la percepción. El rostro es significación o sentido que no puede ser circunscripto, anclado o determinado por un contexto y por esta razón es imposible que sea un contenido (Levinas, 1991). Ante el rostro nos vemos obligados a responder y es por eso que el acceso al otro está definido por una



responsabilidad: Levinas piensa que desde esta “ética del rostro” que ubica al otro antes que a sí mismo, en la cual prevalece un vínculo de responsabilidad, logra superar la ontología clásica porque consigue no reducir lo otro a lo mismo.

Sin embargo, en “El sufrimiento inútil” (Levinas, 2003) se puede ver cómo y en qué medida, el autor escribe situado en esa misma ontología. Allí conserva como núcleo de su filosofía a un sujeto yoico y así habilita un matar no-criminal.

Por un lado -y tal como se desarrollará en las próximas líneas- se refiere al sufrimiento como una suerte de *conciencia* de, una conciencia como contenido y como forma que recibe contenidos. El hecho de postular una relación entre el sufrimiento y la conciencia excluye la posibilidad de sufrir al no disponer de razón, de conciencia o al menos de un espacio interior que contenga o sea ámbito de representación o articulación de los acontecimientos y experiencias que vivimos.

Por otro lado, haciendo más explícita aun su familiaridad con la ontología clásica, compara la forma de la conciencia del sufrimiento con el “yo pienso kantiano”. Tal como se dijo, parece de este modo, que el sufrimiento es exclusivo de quienes poseen conciencia y ordenan el mundo de cierto modo cuando se lo representan. Así, el modo levinasiano

de concebir el sufrimiento desconoce el dolor que padecen los vivientes no humanos.

El sufrimiento es definido por Levinas como un contenido inasumible para la conciencia. Su carácter inasumible no está dado por lo cualitativo o cuantitativamente excesivo del sufrimiento que dicho contenido pudiera generar, sino porque se trata de una forma refractaria. Es un dato que se rechaza y es “*el propio rechazo: conciencia contranatura, que no opera como ‘aprehensión’ sino como revulsivo*” (Levinas, 2003). Señala Levinas que se trata de una estructura “*cuasi-contradictoria*”, una forma de resistencia para no sentir lo que, paradójicamente, ya se siente.

El sufrimiento aparece como una pasividad, pero que a la vez es una fuerza: se padece y se resiste, en una simultaneidad ontológica. Se trata de una estructura para recibir y ordenar ciertos contenidos. Y esa receptividad que es el sufrimiento, no por ordenar y rechazar es menos pasiva. “*En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad (...), un puro padecer*” (Levinas, 2003). Desde aquí, tal como explica Cragolini (2012), “*En su aspecto fenoménico el sufrimiento es ‘pura nada’. Emerge en esta cuestión el ‘no’ del mal, que es ‘negativo hasta el sinsentido’, pasividad, impotencia inasumible que, sin*



embargo, en su absurdo, es demanda ética”. Es decir que el dolor en sí mismo es inútil, pero adopta sentido en el horizonte inter-humano, que a la vez instituye. El dolor como llamada: como llamada al sí mismo, como síntoma; y como llamada a los otros, grito de auxilio, apertura fundadora de la ética que sienta el suelo para la construcción de la sociedad y, un paso más allá, de la ciudad y la política<sup>2</sup>.

El sentido del sufrimiento lo imprime quien lo recibe cuando sufre por el sufrimiento ajeno. El sufrimiento en sí no tiene sentido y atraviesa una zona de inutilidad constitutiva, que se disipa al ser albergado y significado, en un mismo acto, por el otro. Desde esa responsabilidad significadora también se constituye en sujeto humano quien recibe y alberga el sufrimiento ajeno. Así comienza la trama del “orden interhumano” (Levinas, 2003)”. Levinas piensa, de este modo, a lo interhumano como un rasgo de lo humano en sí, forjando una ontología y definiendo una ética que se deriva de ella.

El sufrimiento comienza en la conciencia o como conciencia -en ese instante ontológico en el que se recibe y se rechaza-. Desde aquí, sólo es posible pensar en el sufrimiento como algo

exclusivamente humano (en el sentido de que remite a una conciencia). “A la estrecha estructura de identificación a sí -la forma antrópica de relación a sí, la conciencia- [Levinas y el conjunto de] la doxa filosófica le opone todas las demás formas de relación a sí de los otros vivientes no humanos” (Galiazo, 2011, 202). Siguiendo al filósofo lituano, habría que concluir que los animales no humanos no sufren y entonces su dolor no nos interpela ni nos constituye. Para Levinas, sólo nos constituyen los que son iguales a nosotros y sólo se arma comunidad entre iguales, a pesar de haber creído que su ética dejaba atrás a las que reducen lo otro a lo mismo (Levinas, 2003).

Derrida, sin embargo, inscribe a Levinas en la “tradición subjetual” (Derrida, 2008, 127) porque su filosofía ubica al animal “fuera del circuito de la ética”. El animal no tiene rostro, su mirada no nos mira, no nos interpela, no nos constituye. Por el hecho de no tener rostro su mirada no representa una heteronomía o al menos una heteronomía relevante para nosotros. Es una diferencia que nos resulta indiferente. Derrida cita algunas preguntas que le hizo Llewelyn a Levinas (2008, 129 y ss.) y elabora entorno de las respuestas formuladas por el filósofo lituano algunas reflexiones que abonan a la elucidación de por qué la ética del

---

<sup>2</sup> Sigo el análisis del concepto de vida en Levinas que hace Burgos, Gabriel en “(Un) mapa para una vida y muerte a la intemperie”, Revista Acontecimiento, nro 31, 2006.



rostro subestima el sufrimiento de todos los que no son humanos.

Ante la pregunta acerca de si los animales tienen rostro, Levinas explica que este es un asunto de muy difícil respuesta y que solamente tras una transcripción analógica –es decir, una antropomorfización de los animales- podemos extender nuestra ética hacia ellos y considerar que no merecen sufrir inútilmente. A este respecto, afirma Levinas, “El animal sufre. Podemos tener esta idea porque nosotros, en cuanto humanos, sabemos lo que es sufrir.” (Derrida, 2008, 130). La carencia de rostro de los animales parece traer de la mano la idea de que su sufrimiento no es en sí mismo visible para nosotros (recordemos que el otro es otro en la medida en que lo vemos, en ese sentido tan particular de la visión que presenta Levinas cuando plantea la idea de que ver al otro es en realidad encontrarse con aquello de él que se nos impone pero que, en rigor, no vemos porque escapa a los sentidos y se hace presente en la forma metafísica de demanda ética). Esa incapacidad para conectarnos con los que no tienen rostro nos obligaría a realizar un ejercicio ajeno a nuestra propia ontología, a excedernos de nuestra ética (o moral) “natural”, llevándonos a emprender una tarea –imprimir sobre los animales un rostro con el fin de reconocerlos- que podemos hacer

o no hacer. De este modo, no podemos conocer el sufrimiento de los animales sino con forma humana. Y el no hacerlos sufrir consistiría en cumplimentar ese mandato que exige “no hagas al otro lo que no te gusta que te hagan”, en vez de sujetarse a una ética de “no hacer al otro lo que no le gusta que le hagan”.

### III. Sufrimiento y vida natural

Si lo que se intenta es radicalizar la actitud dislocadora, descentradora del sujeto cartesiano –aun sabiendo que como hipótesis es en última instancia irrenunciable porque en ella radican los pilares del pensamiento que hemos podido desarrollar (Derrida, 2005, 168) –, es necesario habilitar una idea más amplia de sufrimiento o incluso más pequeña: una idea mínima que incluya el dolor de los demás vivientes como otros, que no reduzca lo diferente a lo mismo. Es preciso avanzar sobre una idea de sufrimiento acorde a la vida natural para que sea posible pensar una ética que albergue a todos los vivientes.

Lejos de querer encontrar la esencia del sufrimiento o el denominador común de todas las particularidades, la intención de esta búsqueda sería señalar que el concepto de sufrimiento planteado por Levinas es reduccionista en la medida





en que hay sufrimientos de los que no es capaz de dar cuenta porque, por un lado, la ética del rostro es exclusivamente humana; y, por otro, no proporciona suficientes herramientas para pensar otras relaciones a sí, que no sean conciencia. Hay sufrimientos a los que no reconoce como tales o que no los reconoce en su particularidad. Será preciso buscar un concepto que esté a la altura -o al ras- de la vida natural. Confeccionar un concepto de sufrimiento acorde a ella implicaría no sólo el esfuerzo de pensar una nueva relación a sí, sino también la aventura de proyectar un modo de vincularnos con los otros vivientes que no requiera entenderlos del todo, pudiendo albergar lo que dicen -lo que aúllan, gruñen, graznan, rugen, bufan-, asumiendo que allí también hay expresiones de sufrimiento. Tal como señala Derrida (2005, 166), se trata de buscar *“la mejor manera, la manera más respetuosa, la más donante de (...) relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo”*. Vivir en comunidad, así, no requeriría ser ciudadano: los animales no-humanos podrían ser miembros comunitarios de nuestras sociedades y culturas, en su vida natural.

Es paradójico que Levinas no haya avanzado en una idea de sufrimiento para la vida biológica, considerando que creó un concepto que tiene ciertas determinaciones que lo posibilitarían: la

definición del sufrimiento como un puro padecer parece más acorde a la vida biológica que a la vida que posee una conciencia como centro donde se recibe y se ordena lo que se percibe. Dado que todo proceso de unificación, síntesis, procesamiento, etc. seguramente implica cierto grado de ambigüedad, contradicción y tensiones sería de esperar que el tipo de relación a sí que lo produce sea más acorde y tenga más que ver con la vida política y en comunidad que la vida meramente biológica, a la cual él adjudica nula relación a sí. Es decir, los seres humanos difícilmente estemos de acuerdo en aceptar que el sufrimiento es un puro padecer. Por el contrario, tal como afirma, por ejemplo, la teoría psicoanalítica a través del concepto de goce o como reflejan múltiples obras de arte, la experiencia del sufrimiento en los humanos es más bien contradictoria y carente de pureza. Una experiencia contaminada. En una conferencia brindada ante un auditorio de médicos, Lacan (1966) explicó *“... lo que yo llamo goce, en el sentido que en el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor...”*.

De cara a reflexionar sobre la idea del sufrimiento como vivencia donde



habitan sentimientos encontrados se puede mencionar Douleur exquisite, la obra en la que la artista conceptual Sophie Calle elabora un duelo, atraviesa un camino de sanación relatando su historia de desamor y logrando una suerte de exorcismo. Es la narración del sufrimiento que transita tras haber obtenido una beca para viajar a Japón durante tres meses y que significó, finalmente, su ruptura amorosa (Calle, 2008, 16). Dolor exquisito es el nombre técnico que se le da en el ámbito de la medicina a un tipo de dolor muy fuerte y localizado. La obra de Calle se apropia de este oxímoron para dar cuenta de cómo, en gran medida, los seres humanos podemos encontrar en el fondo del dolor una fuerza que permite transformarlo. Toma ese término en sentido literal y, a la vez, en su sentido paradójico, aludiendo a un sufrimiento terrible, pero que es oportunidad para encontrar disfrute, para sublimar. La convergencia de sentidos en un mismo sentimiento, la tensión que habita en el sufrimiento, muestra algo del carácter contradictorio con que generalmente atravesamos las experiencias. Lejos del querer de Levinas, no hay pureza en ningún rostro humano. Estas referencias muestran cómo es posible para los vivientes humanos librarse y transformar el puro padecer. Mientras que posiblemente el sufrimiento como

experiencia sin contradicción sea propio de la vida biológica. Allí sí parece más atinado pensar en términos de puro sufrimiento.

#### IV. Sufrimiento y espectacularidad

Las ideas de Levinas, entonces, generan una noción de sufrimiento entendida como un sentimiento puro y exclusivo del viviente humano. Las consecuencias de este planteo son, por un lado –como se señaló –, la exclusión de la posibilidad de integrar una comunidad entre todos los vivientes. Por otro lado –y en relación con el punto anterior–, la incompreensión de que el sufrimiento de los vivientes no humanos es seguramente más radical e insalvable que el de los seres humanos, dado que estos últimos pueden transformar y sanar su dolor. Por último, que al negar el sufrimiento de los vivientes no humanos se habilita el hacer de su padecimiento un espectáculo.

Quienes se amparan en la convicción de que los vivientes no humanos carecen de una relación a sí y de que es sólo a partir de la conciencia que se sufre, no podrían experimentar compasión ante los demás vivientes. Muchas personas anclan en esta perspectiva especista –surgida de la idea de que el hombre como animal racional con lenguaje es dueño de lo viviente y lo no viviente– la posibilidad de



usar a los animales no humanos para distintos fines y en muchas ocasiones, incluso, reírse de ellos sin sospechar que se encuentran ante el dolor de los demás. Ver padecer sin sentir el dolor de los que sufren como verdadero dolor, verlo como un dolor que no duele, en definitiva, como una ficción, permite que exista esa fascinación que a muchos les producen los circos, los zoológicos y otros espectáculos. Susan Sontag (2008) sostiene que las imágenes de la crueldad producen un interés lascivo y que la representación de lo repulsivo genera fascinación. Aparece de este modo una relación entre la negación del sufrimiento ajeno y el disfrute.

Analizando el fenómeno de la representación del enfrentamiento bélico en televisión, Sontag tematiza qué le pasa a los espectadores cuando se les muestra el sufrimiento de los demás. Y en este contexto explica que hay, en principio, una suerte de indiferencia frente a lo que se ve, pero que ese aparente vacío de sentimientos es efecto de la actitud con que se observa y que encubre otras emociones: *“La gente no se curte por lo que se le muestra (...) La pasividad es lo que embota los sentimientos. Los estados que se califican como apatía, anestesia moral o emocional, están plenos de sentimientos.”* (Sontag, 2008, 119). Y lejos de sostener que sería deseable simpatizar con lo que se

ve, plantea la idea de que el hecho de ver el sufrimiento ajeno podría ser el suelo fértil para empezar a entender que en muchos casos el sufrimiento ajeno está motivado por el entramado de relaciones de poder en que nos encontramos:

*“Si consideramos qué emociones serían deseables resulta demasiado simple optar por la simpatía (...) Siempre que sentimos simpatía, sentimos que no somos cómplices de las causas del sufrimiento. Nuestra simpatía proclama nuestra inocencia así como nuestra ineficacia. En esa medida puede ser una respuesta impertinente, si no inadecuada (a pesar de nuestras buenas intenciones). Apartar la simpatía que extendemos a los otros acosados (...) a cambio de una reflexión sobre cómo nuestros privilegios están ubicados en el mismo mapa del sufrimiento, y pueden estar vinculados -de maneras que acaso prefiramos no imaginar- (...) es una tarea para la cual las imágenes dolorosas y conmovedoras sólo ofrecen el primer estímulo”* (Sontag, 2008, 119).

Los privilegios que menciona Sontag y la complicidad a la que se refiere, seguramente estén determinados por nuestra concepción del cuerpo, propia del pensamiento cartesiano y -siguiendo a



Derrida- de toda la metafísica que ha acompañado al pensamiento de Occidente, articulada en la que llamó estructura sacrificial. La moderna concepción del cuerpo como cuerpo-máquina, una visión mecanicista de los miembros y los órganos, a partir de la cual el cuerpo se considera pura extensión, materia que no desea ni siente (Federici, 2010, 190), habilita la posibilidad de pensar que hay cuerpos que no sufren. Así, el cuerpo de los más débiles se vuelve domesticable, ridiculizable y objeto de entretenimiento.

## V. Los cuerpos útiles

Como se señaló hasta aquí, la relación con los vivientes no humanos está marcada por “el olvido” de su capacidad de sufrir. Actitud que tiene su origen en una concepción del sujeto como amo y señor del mundo. Se trata de una concepción lo suficientemente plástica para ocultarse bajo diferentes nombres y formas, tal como da cuenta el desarrollo del pensamiento occidental. En la medida en que un cuerpo no sufre, se puede hacer de él y con él mucho más que lo que éste quiere y no quiere. Los cuerpos a los que se les invisibiliza su capacidad de sufrir, padecer, en una palabra, sentir, se vuelven útiles para fines ajenos a sí mismos.

En esta línea podemos encontrar a Christine Delphy (1985) que analiza la cuestión del trabajo doméstico como base de la opresión de las mujeres. Su aporte representó un nuevo enfoque al marxismo, desde el marxismo (Smaldone 2014, 9), que busca señalar las particularidades del modo de producción patriarcal para diferenciarlo del modo de producción capitalista. En El enemigo principal, la autora señala que es necesario explicar las causas estructurales de la opresión específica de las mujeres de cara a “construir una fuerza política autónoma” (Smaldone, 2014, 8).

En el texto mencionado, la autora muestra cómo y en qué sentido las mujeres casadas constituyen una clase. Para ello trabaja sobre la invisibilidad del trabajo doméstico, reconstruyendo el modo en que dicha invisibilización se lleva a cabo y es la base del proceso por el cual ellas se constituyen en clase. De acuerdo con Delphy, las mujeres son, en la familia, las responsables de las tareas domésticas y de la crianza de los hijos; tareas que no son sino trabajo por el cual no perciben remuneración. Son productoras no remuneradas. Y las tareas no remuneradas de las mujeres no se limitan, en muchos casos, al cuidado del hogar y de los hijos, sino que además ellas participan de la producción desarrollada por sus maridos (cuando no son



asalariados y trabajan por cuenta propia en comercio, artesanado, etc.). Esa participación no es insignificante ni mínima, sino que representa gran parte de la producción total intercambiada por el marido en el mercado. De este modo, sostiene: "...hombres y mujeres crean unos valores de uso que virtualmente son valores de cambio" (Delphy, 1985, 17). Y esto aplica tanto a lo que llama "valores de uso productivo" como aquellos productos generados por el trabajo puramente doméstico ("valores de uso no productivo"). La evidencia de que el trabajo puramente doméstico también tiene valor de uso productivo está dada porque cuando las mujeres lo desarrollan fuera del hogar, para otros patrones, obtienen a cambio una remuneración. Lejos de ser la naturaleza de lo producido lo que determina su gratuidad, es el hecho de que sea realizado por mujeres. Lo que se excluye del mercado no es lo producido, sino "las mujeres en tanto agentes económicos" (Delphy, 1985, 14).

Quienes venden su fuerza de trabajo perciben a cambio de esta un salario. Y la equivalencia se estima mediante un precio conformado en la lógica de la oferta y la demanda que gobierna en el sistema capitalista. En cierta medida, esto permite a quienes trabajan por un salario aumentar sus ganancias aumentando o mejorando

cualitativa o cuantitativamente sus prestaciones. Las mujeres casadas, en cambio, no tienen posibilidad de mejorar sus servicios. El no-valor de sus trabajos las fija en un nivel de vida. "*Si bien su matrimonio con un hombre de la clase poseedora puede elevar el nivel de vida de una mujer, eso no la incorpora a dicha clase*" (Delphy, 1985, 23): la mujer que se casa con un burgués no es burguesa ella misma. Y esto es así porque ella no posee los medios de producción.

Las mujeres casadas -al no participar del intercambio que tiene lugar en el mercado, fuera del hogar- están fuera del sistema de clases: no son proletarias ni capitalistas. Sólo se las puede incorporar en dicho sistema "*a partir de criterios no-marxistas*" (Delphy, 1985, 24), es decir, a partir de la clase del marido.

Y este es justamente el centro de la argumentación de Delphy: la necesidad de incluir a las mujeres a la clase de sus maridos evidencia que las mujeres pertenecen a otra clase. Hay un sistema de producción no-capitalista. Y en la medida en que se siga negando su existencia se niega la posibilidad de que las mujeres, "*oprimidas y explotadas por sus maridos*" (Delphy, 1985, 25) -en la actualidad o en potencia- puedan rebelarse. "*La opresión de las mujeres resulta de la explotación patriarcal*" (Smaldone, 2014, 21).



Delphy llama a poner atención en la explotación específica de las mujeres y evitar subsumirla a la explotación capitalista: *“El sistema en el que vivimos es heterogéneo (...) y es un razonamiento circular designar como capitalista todo elemento de este sistema bajo el pretexto de que en el análisis de este sistema se privilegia el estudio de la economía. (...) Es una contradicción hablar de un modo de producción dominante o de la subordinación de los demás modos de producción”* (Delphy, 1985, 25). Su intención teórica y militante es mostrar que el patriarcado es independiente en su génesis, su modo de funcionamiento y especialmente en su ontología, respecto del capitalismo. Y pone el acento en que la liberación de las mujeres se va a dar sólo cuando se hayan transformado las bases del patriarcado. Discute con el feminismo que sostiene que al abolir las relaciones de producción capitalistas quedarán liberadas las mujeres de la opresión que padecen. Otro de los argumentos que ofrece en este sentido es el de la prioridad cronológica de la opresión de los hombres hacia las mujeres. Las mujeres empiezan a ser explotadas bajo distintas formas incluso antes de que se desarrollase en Occidente el sistema capitalista.

Sin embargo, es posible formular una pregunta a Delphy, a la luz de que el patriarcado es un constructo teórico que,

en la realidad, no es una unidad aislable del resto de los modos de producción y sistemas con los que convive. El patriarcado *realmente existente* convive con el sistema capitalista y, se podría sostener, *asume su forma*. Tal es así que, por ejemplo, existen manuales destinados a arquitectos donde se proponen formas de diseñar y construir cocinas más cómodas y eficientes para minimizar el tiempo que las mujeres destinan a la preparación de la comida. La lógica propia del sistema capitalista, que busca reducir costes y aumentar ganancias al minimizar el tiempo destinado a la producción, se monta sobre la estructura del modo de producción doméstico. Es decir, patriarcado y capitalismo funcionan sinérgicamente, lo cual significa que la explotación de las mujeres dentro del hogar asume para sí –entre otras- las expectativas que el capitalista tiene respecto de los proletarios en la fábrica.

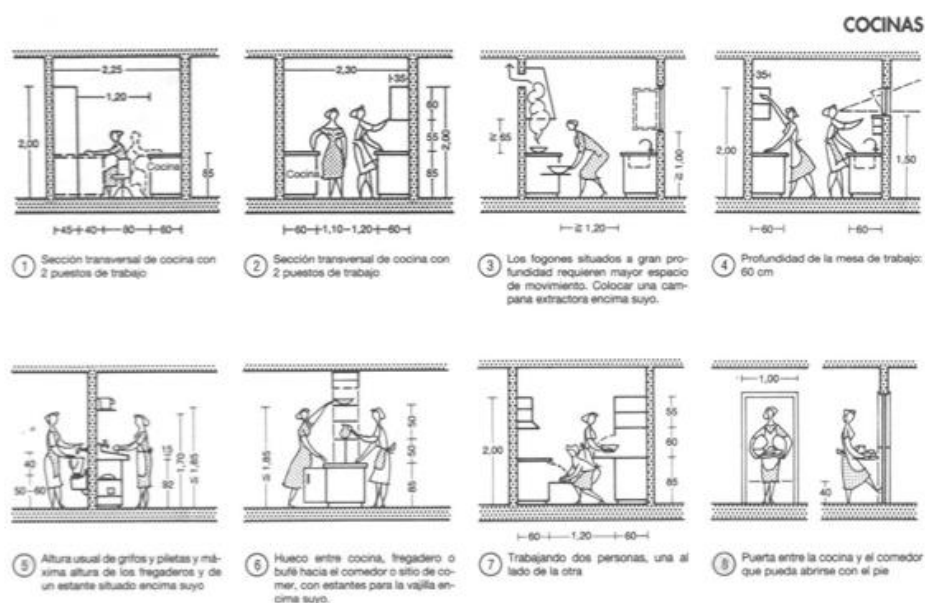
En el manual de arquitectura de Ernst Neufert (1995) -considerado en el universo de la construcción como una referencia obligada para el planeamiento, diseño y edificación de hogares-, el autor expone los fundamentos, las normas y las prescripciones para la proyección de cada uno de los ambientes de una casa. Y dedica un capítulo a la cocina que, desde su perspectiva, es el espacio privilegiado para uso de las mujeres: *“...un lugar de*



trabajo en el interior de la vivienda, pero al mismo tiempo también es un lugar de estancia, durante muchas horas para la ama de casa” (Neufert, 1995, 228).

En las recomendaciones para los arquitectos, se señala que este espacio, sus instalaciones y utensilios deben tener ciertas dimensiones y proporciones que garanticen la eficiencia en su uso; eficiencia que se significa como

optimización del tiempo y del espacio: “En el diseño se ha de intentar: ahorrar recorridos, conseguir un espacio de trabajo fluido, con suficiente libertad de movimientos, evitar el tener que trabajar de pie, disponer de buena iluminación de las superficies de trabajo. (...) La correcta disposición de los diferentes elementos tiene gran importancia en aligerar el trabajo” (Neufert, 1995, 228).



Ilustraciones extraídas del manual de Neufert (1995, 215).

Parecieran las afirmaciones anteriores, propias del paradigma de la eficiencia, entroncarse en la concepción moderna del cuerpo (descrita en el presente escrito como cuerpo máquina), que hace de éste una entidad domesticable dada su ausencia de sentimientos y en

particular por su invulnerabilidad al sufrimiento; un cuerpo al que se le puede exigir que proporcione, igual que al espacio que habita, mejores resultados. El cuerpo de las mujeres es tematizado como parte de la cocina donde se desempeña; un cuerpo objeto y, por tanto, aprovechable.



Así, puede esperarse que ambos (la mujer y la cocina) colaboren generando un trabajo eficiente. En palabras de Foucault: “En la filosofía mecanicista se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo sólo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no sólo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su utilidad social” (Foucault, 2008, 137). La expectativa de extraer mayor utilidad social del trabajo de las amas de casa da cuenta de cómo se ensamblan el modo de producción doméstico y el sistema capitalista, dentro del hogar. Los cuerpos de las mujeres se vuelven útiles y ajenos a sí mismos.

Otro ejemplo es el que surge de la lectura de *La casa, historia de una idea*, escrito por el arquitecto Witold Rybczynsky, donde ensaya un acercamiento en clave sociológica a la historia de las casas, a la idea del confort y al rol de la mujer en el hogar. Rybczynsky centra su atención en la feminización del hogar y toma como caso de estudio el de las familias de los Países Bajos del siglo XVII. Relata cómo las mujeres de clase alta holandesa, aún teniendo sirvientes, se ocupaban ellas mismas de realizar las tareas domésticas. Esta costumbre estaba motivada por la convicción de que sólo las mujeres tenían la capacidad emocional de imprimir en el hogar la calidez y la

intimidad que este requería. Se ve aquí una idea que difiere profundamente de la elaborada por Neufert: en este caso se restituye la emocionalidad a las mujeres, pero igualmente se trata de una lectura generalizada y estereotipante de dicha emocionalidad. Es, una vez más, negación de la “verdadera” emocionalidad que incluye, por ejemplo, la capacidad de sufrir, padecer, etc. Según cuenta Rybczynsky, las mujeres eran poseedoras de una sensibilidad romántica. El autor sostiene que, en esta época y para la cultura holandesa “*La domesticidad tiene que ver con la familia, la intimidad y la consagración al hogar, así como una sensación de que la casa incorpora esos sentimientos, y no sólo les da refugio. La domesticidad hogareña (...) era resultado del papel de la mujer en la casa (...), un logro femenino*” (Rybczynsky, 1991, 84).

En línea con esta idea de la preeminencia del rol de la mujer en el hogar, Rybczynsky recupera los desarrollos de Catherine Beecher, una maestra que, sin haber sido arquitecta, es considerada precursora de la arquitectura moderna por sus aportes para la proyección de viviendas, en los Estados Unidos de los años sesenta. Beecher, en su Tratado, se dirigía a las mujeres por ser “las principales usuarias de la casa” (Rybczynsky, 1991, 166). Proponía una arquitectura centrada en la figura de la





mujer. De este modo, sugería proyectar ambientes pensándolos como espacios de trabajo: “*pasó el centro de atención del salón a la cocina*” (Rybczynsky, 1991, 166). Y defendía la postura de que era conveniente reducir el tamaño de los hogares para que sean más fáciles de cuidar y rápidos de limpiar: “La desventaja de una casa grande, escribía, era que ‘las mesas, los materiales y los utensilios de cocina, el fregadero y el comedor están tan lejos que la mitad del tiempo y de la fuerza se destinan a ir y volver de unos sitios a otros para recoger y volver a poner en su sitio los artículos utilizados’” (Rybczynsky, 1991, 167).

Este anclaje de la arquitectura en la figura de la usuaria está en sintonía con el esfuerzo epocal por “mecanizar la casa”; esfuerzo que es vehiculizado principalmente por la llegada de la electricidad a los hogares y el lanzamiento al mercado de los electrodomésticos. Estos aparatos, lejos de emancipar a las mujeres, les habilitaron tiempo para hacer otras trabajos, dentro y fuera del hogar. Si bien se los valoraba como “aparatos para trabajar menos”, no eran sino adminículos que abonaban a la eficiencia y agilidad de las tareas de las mujeres, en aras de que puedan realizar otras tareas.

En este segundo ejemplo, se ve cómo las mujeres son confinadas al hogar bajo un imaginario construido sobre una

romántica sensibilidad, profundidad, emocionalidad para, finalmente, ser pensadas como usuarias, trabajadoras del hogar. De este modo, en la figura de la usuaria se condensa la opresión patriarcal con la opresión capitalista. Nuevamente la teoría foucaultiana que permite pensar los espacios y el mobiliario como instrumentos de poder resulta sumamente atinada: a la vez que se domestica la casa se domestica a las mujeres. Se vacía a los cuerpos de sentimientos que puedan surgir genuinamente de él y se le adjudican otros que exhiben plena compatibilidad con su domesticación y utilización.

Por último, se puede tomar como ejemplo el que trabaja Smaldone, en “Un legado beauvoirano...” (2014). La autora cita a Alejandra Nari, historiadora argentina abocada a la investigación de la cuestión de las mujeres trabajadoras, que se dedicó a estudiar los manuales de economía doméstica de fines del 1800.

A partir de la recuperación que Smaldone hace del texto de Nari, es posible sostener que en dichos manuales y en la ideología de la época en general, la gratuidad del trabajo doméstico está doblemente determinada, es decir, hay dos razones principales que buscan justificarla. Por un lado, Nari sostiene que en los manuales de economía doméstica se explica la consagración de las mujeres al



hogar desde el supuesto de que existen ciertas características femeninas que las vuelven sujetos idóneos para los quehaceres de la cocina, de la limpieza y de la maternidad. Dichas características son naturales y en virtud de esto deben ser realizadas gratuitamente: lo que las mujeres hacen no es trabajo, sino simplemente una expresión de su propia esencia o naturaleza. Y entonces no deben percibir remuneración a cambio. El trabajo doméstico se invisibiliza en tanto trabajo, obedeciendo a prejuicios patriarcales.

Nari explica que se enseña a las amas de casa cómo mejorar el rendimiento del dinero en el hogar, cómo lograr una buena cocina e incluso cómo hacer “tareas sencillas” de remiendo y confección de prendas. Según la autora, esta enseñanza y aprendizaje están amparados en una ideología familiarista que hacia fines del siglo XIX buscaba que la ama de casa empiece a profesionalizarse para obtener mejores resultados. Esos mejores resultados estaban ciertamente definidos por la economía capitalista – que, como se empieza a ver, funciona ensamblándose con el modo de producción doméstico y el patriarcado que lo sostiene: se buscaba que las mujeres optimicen sus tareas en términos de tiempo. Pero el hecho de que logren, por ejemplo, concluir más rápidamente

una tarea, no estaba asociado a algún deseo o interés por que salgan del hogar a disfrutar del tiempo libre o a desempeñarse como asalariadas en el mercado. Lejos de eso, la idea de que resuelvan más rápidamente sus tareas estaba asociada a que pudieran abocarse más y mejor a tareas de mayor complejidad relativas también al hogar y a la maternidad. Las mujeres no eran aceptadas en el mercado como fuerza de trabajo, pero sí eran bienvenidas como consumidoras.

Y esto lleva a entender la segunda razón de la consagración de las mujeres al hogar. Si la primera estaba fundamentalmente marcada por una idea de la mujer como sujeto sumiso, emocional y físicamente más débil, la segunda, por el contrario, deja en evidencia una idea de mujer mucho más potente y por eso peligrosa.

Nari sostiene que las mujeres a fines del siglo XIX, a partir de lo que se dio en llamar “la ciencia doméstica”, empezaron a formarse y a profesionalizarse en sus saberes. Y gracias a esa profesionalización lograron convertirse también en maestras, médicas, etc. Esta salida de las mujeres del hogar representó una competencia para los varones porque poco a poco empezaban a ocupar lugares que ellos consideraban propios. Además de ser una nueva fuerza



de trabajo dispuesta a ocupar lugares en el mercado, “las mujeres eran vistas como una amenaza para los varones, sobre todo por la posibilidad de ejercer el poder” (Smaldone, 2104, 26).

La investigación de Nari sobre el trabajo doméstico permite ver distintas razones que se ensamblan en la justificación acerca de por qué éste es atribuido a las mujeres. Dichas razones se originan, como fue señalado, tanto en la ideología y modo de producción patriarcal como en el sistema capitalista y su modo de producción. Y seguramente, aunque excede los límites de este trabajo, haya muchas otras razones que obedecen a otras esferas convergiendo en la trama de la adjudicación del trabajo doméstico a las mujeres.

### Consideraciones finales

Tanto el especismo como el patriarcado funcionan operando mutilaciones: amputan a ciertos cuerpos la capacidad genuina de sentir y, en particular, de sufrir. Sobre esos recortes operados en los cuerpos que se quiere dominar reposa la posibilidad de su opresión y uso. Derrida lo piensa en términos de “comerse al otro”: en la entrevista publicada en la revista *Cahiers Confrontation* mencionada al principio del presente escrito, sostiene que dado que es imposible superar

completamente la noción de sujeto, es imposible no comerse al otro. Comerse al otro está dicho en sentido literal, figurado y simbólico: siempre la relación con el otro implica que lo incorporamos. Esta es también parte de la lógica sacrificial: no hay relaciones sin apropiaciones, sin matanzas, dominio, sin sacrificios. Y entonces lo que nos queda es ser lo más cuidadosos posible en esa incorporación. De aquí la máxima que reza “hay que comer bien”; hay que relacionarse con los otros de la manera más respetuosa y menos injusta posible. Por eso el “no matarás” levinasiano y bíblico es insuficiente, y la radicalidad del cuidado hacia el otro se ancla en el evitar impartirle sufrimiento, en vez de en no matarlo.

La hospitalidad, de este modo, implica recibir al otro como otro, evitando todo cuanto sea posible reducirlo a lo mismo, a la hegemonía de lo homogéneo (Derrida, 2012, 58). La hospitalidad pensada desde el aparato conceptual levinasiano podría ser cercana a la imagen de lo interhumano, cuyo “comienzo” reside en el sufrimiento. En la propuesta de Derrida se puede ver una idea de acuerdo a la cual el sufrimiento no es el punto de apertura a los otros, sino el momento en que tenemos que forzarnos a ir contra nosotros mismos –contra la violencia inherente a cualquier



apropiación, que a su vez es inherente a cualquier relación-, en esta estructura sacrificial de la que somos parte.

En línea con el llamado a no matar levinasiano, Derrida radicaliza la responsabilidad del viviente humano cuando pide que no hagamos sufrir al otro: “...no lo harás sufrir, esto que a veces es peor que la muerte, no le harás el mal...” (Derrida, 2005, 164). Sin embargo, este paso superador que da Derrida respecto de Levinas en particular y en parte respecto de la ontología sacrificial en general, en definitiva, quizás tampoco sea lo suficientemente radical: Derrida llama a no hacer sufrir de igual modo que Levinas llama a no matar. Con dos alcances distintos, se trata de “leyes morales”. La de Levinas quizás más moral, la de Derrida quizás más ética. Pero tal como señala Mirta Segoviano, “*La hospitalidad no es hospitalidad si es estricto cumplimiento de un pacto o de un deber, si se da por deber, si no es un don ofrecido graciosamente. La posibilidad de la hospitalidad efectiva, concreta, determinada, regulada por las ‘leyes de la hospitalidad’ requiere, nos dice Derrida, de la transgresión de ‘una ley’ de la hospitalidad...*” (Dufourmantelle, 2000, 8).

La radicalidad residiría en desplazar el eje, llevándolo del universo de la moral hacia el de la política. No se trata de erigir leyes, valores morales trans-

históricos (la vida, el no sufrir, etc.), sino de fundar nuevos modos de relacionarnos con los otros sin crear o caer en esencialismos. Que la vida sea considerada un valor en sí no es sino resultado de su empleo en el contexto mismo de la ontología tradicional: la vida es presentada como un concepto común a todos los humanos, “ahistórico y trascendente” (Burgos, 2006, 77). Hay una sacralización de la vida, en vez de una consideración de la misma como un modo de existencia concreto, un modo particular de creación de sentido que impacta y transforma lo real. La vida no es algo idéntico y común a todos los vivientes. Y de esta concepción, pienso, debería venir nuestra valoración ética.

Levinas (2003) propone una ética anterior a una política: “*Lo interhumano propiamente dicho reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscribirá en las leyes impersonales. (...) El orden de la política -post-ético o pro-ético- que inaugura el contrato social no es ni condición insuficiente ni cumplimiento necesario de la ética. En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano...*”. Pero, a pesar de lo que afirma, pareciera haber más una moral que una ética; y una postergación de la política. Hay que liquidar todo lo que sedimenta como



moral. La moral es propia del pensamiento occidental, está en su base, en su fundamento. Esencializa y se instala sobre valores trascendentes, des-historiza, desconoce nuestras condiciones materiales de existencia, imposibilitando así, su transformación. Anteponer la política a la moral, a la ética y a la ontología implica abrirnos a la historia y buscar nuevas formas de relacionarnos, en vez de crear fundamentos que encierran y –justamente por el hecho de cerrar algo que es tan abierto e imprevisible como la propia vida- producen sufrimiento.

En una entrevista con Gilles Berbedette que tuvo lugar en 1981, Foucault expresó su preocupación por la escasa variedad de modos de relacionarnos con los que vivimos en las sociedades occidentales. A este respecto sostuvo que “...vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres” (Foucault, 2013, 116) y la invitación es a probar qué pasa si nos abrimos a otros encuentros, con los otros en tanto otros.



#### CAROLA SPORN

Carola Sporn es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la UBA. Actualmente, se desempeña como docente en el “Taller de Filosofía” del Colegio Paideia y participa como Jurado en la Olimpiada de Filosofía de la República Argentina de nivel medio, organizada por la Universidad Nacional de Tucumán, en convenio con el Ministerio de Educación de la Nación. Fue docente titular en las materias de “Comunicación Oral y Escrita” e “Introducción a la Investigación” en la Universidad de Palermo. Y pasante en la cátedra de “Semiología”, de Elvira Arnoux, en el CBC de la UBA.

### Bibliografía

Bochner, A. (2012), “Suffering Happiness: On Autoethnography's Ethical Calling”, *Qualitative Communication Research*, Vol. 1, N°2, pp. 209-229.

Burgos, G. (2006),“(Un) mapa para una vida y muerte a la intemperie”, *Revista Acontecimiento*, Nro 31.

Calle, Sophie (2008), *Douleur exquise*, Actes Sud, Arles.

Cragolini, Mónica. B. (2012), “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, *Actual Marx / Intervenciones* N°12.



Cragolini, Mónica. B. (2014), “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. II.

Cloquell, J. M. E. (2015), “En lugar de ir al zoológico...”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol 1.

Derrida, Jaques (2005), “‘Hay que comer o el cálculo del sujeto’. Jaques Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy”, trad. V. Gallo y N. Billi revisada por M. B. Cragolini, *Pensamiento de los confines*, N°17.

Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid.

Derrida, Jacques (2012), *El monolingüismo del otro*, Manantial, Bs. As.

Dufourmantelle, Anne (2000), *La hospitalidad*, Ediciones de la flor, Bs. As.

Federici, Silvia (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños.

Foucault, Michel (2013), *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Bs. As.

Galiazo, Evelyn (2011), “Entre caníbales. La estructura sacrificial de los dispositivos de subjetividad”, *Instantes y azares: Escrituras nietzscheanas*, N°9.

Levinas, Emmanuel (2003), “El sufrimiento inútil”; disponible en línea en <http://www.vivilibros.com/excesos/14-a-04.htm>.

Levinas, Emmanuel (1993), “Humanismo y anarquía” en *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI.

Levinas, Emmanuel (2002), *Totalidad e infinito*, Sígueme, España.

Levinas, Emmanuel (1991), *Ética e infinito*, Visor.



Lacan, Jacques (1966), “*Psicoanálisis y medicina*”; disponible en línea en <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2008/05/jacques-lacan-psicoanlisis-y-medicina.html>.

Rollin, B. (2011), “Animal Pain: What It is and Why It Matters”, *The Journal of Ethics*, Vol. 15, N° 4.

Sontag, S. (2004), *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Bs. As.

Tardón Vigil, M. (2011), “Ecofeminismo. Una reivindicación de la mujer y la naturaleza” *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, N° 2.

Vignemont, F. y Pierre, J. (2012), “What Is It like to Feel Another’s Pain?”, *Philosophy of Science*, Vol. 79, N°2, pp. 295-316.

Warren, K. (2003), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona.