



J.Derrida: la deconstrucción de “lo humano”

Olga Tiberi

Universidad Nacional de Rosario
Rosario - Santa Fe- Argentina

I-Algunas consideraciones:

Tal vez, toda la producción filosófica de J. Derrida puede ser leída como una puesta en encrucijada de aquellas cuestiones que el logocentrismo pretende determinar en tanto inherentes a “lo humano”, como si a la deconstrucción, en su constante apertura a la alteridad le estuviese vedado comenzar su marcha sin antes, –un antes cronológicamente invalidado en su temporalidad–, advertir, de manera crítica, los conceptos de humanidad / humanismo y hombre. En tal sentido, la tradición filosófica de Occidente, observa J. Derrida, es humanista y, sin embargo, este filósofo no deja de subrayar la naturaleza contradictoria de las tentativas de superación de las ilimitadas perspectivas humanas presentes en toda aquella tradición, por lo que la simple inversión de términos abandona las posibilidades de superación en el mismo campo al cual esperaba transgredir o superar. De manera que, establecer un supuesto anti-humanismo no haría más que confirmar ese humanismo depreciado–en el pensamiento filosófico actual–tanto por su insuficiencia para designar conceptualmente su realidad en relación con su otro, como por su metódica invalidación de toda alteridad posible.

El humanismo, inscripto, entonces, en la centralidad del logos, ha permanecido, en Occidente, como ideal del hombre, sostenido por una teoría del sujeto– “incapaz de dar cuenta de la menor decisión” (1) –y en cuyo interior, es identificado con la autoridad de una palabra a la cual el sujeto debe garantizarle–plena y unívocamente–su querer–decir. En consecuencia, la necesidad de vigencia del humanismo se estructura en la construcción misma de un discurso que limita su saber significativo, al saber absoluto y, su sentido, a la ausencia de la posibilidad de sentidos por cuanto aquél debía circunscribirse acabadamente a esa diferencia entre lo principal y lo accesorio. Sin embargo, la escritura de la huella, interrumpe esta complicidad entre



palabra y sentido, a través de un procedimiento no-serio: el del juego de la diferencia, un juego que, destituyendo la relación pasado / presente, transforma las estructuras de acontecimientos y la sincronía de toda temporalidad inmóvil, en historia de duración objetiva. En este aspecto, se debe señalar que el llamado incesante a esa otredad, ese “Ven” que M. Blanchot entendía que debe resonar siempre—en tanto paso/ no paso más allá que nunca se alcanza pero al que siempre se anhela—en la apuesta derridiana desplaza la potestad del sujeto hacia ese “ello”, que proviene de la escritura, ya inscripción de una archihuella.

A la vez, las estrategias deconstructivas—inseparables de una política de la hospitalidad, de esa relación asimétrica que da lugar a una demanda imposible y por tanto, implica no sólo el reconocimiento absoluto del otro, sino la bienvenida de ese don—endeudan para siempre la escritura de J. Derrida con esa alteridad siempre inapropiable. Precisamente, lo político, para el filósofo argelino, constituye una constante labor de invención radical del otro en mí. En esa tarea, toma lugar el pensamiento de una democracia por-venir pero también de un pensamiento impredecible que—a manera de promesa—se inscribe en cada presente como futuro absoluto que no permite que aquel tiempo se cierre sobre sí y, sustrayéndolo de la mismidad, lo abre en el diferir de la diferencia. Ciertamente la filosofía de Jacques Derrida parece constituirse en esa lógica del intersticio que hace temblar las seguridades del logocentrismo. A propósito de ello, J. Derrida en su intervención en la Mesa Redonda de Villanova (1994) advierte que “el espacio para la filosofía se ha reducido cada vez más en las sociedades industrializadas”. Ante esta situación—que no resulta privativa solo de tales sociedades, extendiéndose, por el contrario, como un cierto aletargamiento de las actividades del pensar en regiones que no han alcanzado esa marca específica—el filósofo plantea, para la filosofía, una tarea decisiva en tanto ésta “debe cruzar las fronteras” (2) que han determinado su estatuto, sin que ello implique disolverse como herramienta en el campo de otras disciplinas, ni tampoco en cumplimiento de ese rol auxiliar de fundamentación epistémica requerido entre saberes interdisciplinarios. Por tanto, la filosofía, en el pensamiento derridiano, es reclamada en tanto saber abierto a lo otro, siempre dispuesto a la atención de nuevos objetos que, emergentes de la realidad cotidiana, pugnan por una identificación legitimadora. La



filosofía, entonces, se constituye en ese saber que—fiel porque infiel a la memoria del pasado y a la herencia recibida—se muestra diligente en la tarea de romper con el pasado para inaugurar, en el riesgo que ofrece la cesantía de toda garantía previa, algo absolutamente nuevo. Por ello, la deconstrucción derridiana conserva en su continuo movimiento y en su constante sospecha ante los límites impuestos por la tradición, aquella tensión entre lo “preservado” y lo “novedoso” puesto que esta estrategia insiste en la heterogeneidad, la diferencia y la dislocación a manera de entramado de un intersticio en tanto condición necesaria como lugar de lo otro que, a la vez, limita y produce “mi” singularidad. Tal hiato—esa interrupción, en términos de M. Blanchot—da cuenta de esa ‘invención del otro’ que J.Derrida entiende como no-relación (o relación sin relación, en palabras de E. Lévinas): un espacio heterónimo que separa y disgrega, por el cual el otro resulta siempre totalmente inapropiable. Exigencia de distancia, entonces, y no de reunión, puesto que el otro es —y se mantiene, debe poder mantenerse—absolutamente inapropiable.

Ahora bien, tal hiato opera en la filosofía derridiana a manera de la *khôra* platónica, esa enigmática e imprevisible estructura que J. Derrida entiende en tanto apertura para cualquier inscripción, para cualquier suceso o acontecimiento. La deconstrucción de ese concepto platónico no sólo permite deconstruir el concepto tradicional de política sino que trae consigo la posibilidad de interpretar de una manera diferente el concepto de institución, de democracia, de soberanía, de justicia, de mesianismo. Este gesto encuentra su asidero en el hecho de que aquella posibilidad es ya inscripción de una promesa en ese futuro imposible que se textualiza en ese impreciso por-venir derridiano exigente, sin embargo, de una respuesta aquí y ahora, como modo de legitimación de un presente dislocado que requiere del sí, de esa vocación afirmativa y de su iterabilidad, para conservar, en esta constante inauguración, la fuerza de su propia memoria.

Si la deconstrucción, a la vez, es definible por lo imposible y como pasión por la justicia; si como tal no es un asunto del conocer o del ver, sino de creer y, como dice J.Derrida, actúa sin visión, sin verdad, sin revelación porque, en ella, la verdad tiene que ver con “hacer la verdad”, hacer que la verdad suceda, hacerla efectiva, formarla y



forjar la verdad como acontecimiento del texto, en un mundo real que no ha devenido una fábula, sino que, entendido a trasluz de la razón, efectivamente lo es. Entonces, la pregunta por el concepto de “humanismo” o de “humano” resulta inevitable e invariablemente unida a la cuestión de la razón.

En tal sentido, en *Canallas* (3), J. Derrida, al preguntarse qué es la razón, esgrime, uniendo el qué y el quién de la cuestión: “la razón del más fuerte es siempre la mejor”, respuesta que recorrerá, de la mano de las fábulas de La Fontaine, el desarrollo de su Seminario *La bestia y el soberano*. Por ese camino fundado en el poder de la razón, Occidente ha evitado el desfondamiento de su propio discurso y, en ese ocultamiento del abismo, el logocentrismo ha modulado una visión ejemplificadora del hombre como protagonista de la historia, de una supuesta inscripción “seria” de la historia donde la ficción se oculta puesto que ya se ha transformado en verdad. Las fábulas, en cambio, son protagonizadas por animales; se constituyen en narraciones “sin saber histórico”, ficciones que “hacen-saber en doble sentido”: informan y hacen conocer al otro y a la vez, dan “la impresión de saber, hacen el efecto de saber-simulacros de saber” (4) —sin embargo, y paradójicamente, las fábulas, tanto como los animales, resultan óptimos aliados a la hora de instruir a los príncipes en la escabrosa tarea de gobernar.

II—J. Derrida y lo humano:

Lo: pronombre neutro: alude a aquella terceridad implicada en el “ello” de la llamada escritural; un tercer género que nuestra gramática no reconoce como tal y que, por otra parte, no implica cierre dialéctico alguno; por el contrario, mantiene, de manera incesante en alerta la abertura entre el “yo” y el “tú”, entre el “él” y “la”, evitando, así, que cada uno de ellos, se cierre sobre sí mismo, en esa mismidad absoluta, tranquilizadora y tautológica, que obtura la producción y diseminación del sentido.

Lo: pronombre paradójico: un neutro que, en consecuencia, no neutraliza nada; más bien deja entrever ese paso que siempre duda en el umbral de la significación: un tránsito de constante contaminación entre “lo humano” y “lo otro”: lo no humano, lo



animal, aquello que no participa de la condición aportada por el étimo “humus” y que parece ser la esencia primordial del hombre; sin embargo, desde el momento en que es necesario especificar “lo humano”, “lo no humano” y también “lo inhumano” se cuelan en la constitución sémica.

Lo: marca y señala en su impersonalidad la irrupción de lo otro; implica ese “ello” que suplanta al “yo” biográfico, a ese “ego” que no puede sino, desdoblarse y desplegarse para manifestarse bajo el velo de un “él”: sea éste la indiferencia de los gusanos de seda en una caja de zapatos, o la mirada del gato que persigue a su dueño en la intimidad del hogar.

“Y”: conjunción copulativa que agrega, suma, adiciona una suerte de atributo sustantivado (lo humano) a J. Derrida, al sujeto del discurso, al filósofo, al hombre para excluir y, al mismo tiempo, enunciar, “lo animal”.

J. Derrida, articula su palabra en ese “entre” lo humano y lo animal. Ese intersticio resulta el lugar de una contaminación incesante de ambos campos que resisten la cirugía logocéntrica de la separación para evidenciarse, en tanto disyunción de lo idéntico. A lo largo de la producción filosófica de J. Derrida, lo humano es puesto en encrucijada a través de la destitución de: 1- el concepto de identidad; 2- la potestad del logocentrismo; 3- el estatuto propio de la filosofía; 4- la escritura “seria”. Y ello en dos instancias que, en la lectura resultan relevantes: en relación con la autobiografía y en relación con la suspicaz dicotomía poder/soberanía.

“Entre” lo humano y lo animal, si existe un abismo, éste sigue siendo necesariamente el espacio de una relación y de una cierta forma de negociación; de otro modo jamás habría tenido lugar algún entrelazamiento de términos. En consecuencia, el abismo se constituye, entonces, en el espacio de una diferencia aporética puesto que todo se articula en ese intersticio. Esta deconstrucción del espacio de la diferencia no crea efectos abisales dentro del espacio “entre” los elementos; por el contrario, la absoluta otredad de la relación gestada entre los seres pone en cuestión, reacomoda y anagramaticaliza el ser mismo y el estatuto de esos

seres. En la producción derridiana, tal vez, el texto más autobiográfico sea *El monolingüismo del otro* ⁽⁵⁾, como si el “autos” de la biografía no pudiera hacerse sino en la intimidad de esa lengua que, simultáneamente, expresa y denuncia tanto al hombre como al filósofo, en una ajenidad continua y recíproca. Como si, paradójicamente, allí, en el mundo de la lengua, del don de la lengua, se entretajara un decir de sí mismo que cada vez más, en la marcha del pensamiento de J. Derrida, se endeuda con lo otro. Ese recorrido parece decantarse en tres textos: *Velos*, *El animal que luego estoy sí(gui)endo* y el Seminario *La bestia y el soberano*.

1—En *Velos* ⁽⁶⁾, texto escrito con H. Cixous, de a “dos mallas a la vez” ⁽⁷⁾, a manera de una “disminución interminable” ⁽⁸⁾...que, sin embargo, no logra deshacer el tejido, a lo largo de un viaje hacia el Nuevo Mundo. En ese transcurso la escritura derridiana se constituye en un intento continuo por alejarse “de Occidente para justamente perder el Oriente en él” ⁽⁹⁾. Esto es, liberar el propio saber de esa sobredeterminación de ser y de verdad que la tradición metafísica ha sabido imprimir a sus teorizaciones. Un viaje que—a la manera de una cierta invocación de exilio del suelo tutelar—provoca la suspensión de la identidad. La escritura, en consecuencia, se asume como juego de extravíos de esa identidad y—revocando radicalmente la verdad y un sentido primordial y constitutivo del texto, en tanto referencia del discurso filosófico—diseña y enuncia un destino de errancia de la palabra filosófica. En esa operación, la escritura queda endeudada—para siempre—en el territorio de una geografía extraña, con lo otro, con el don de una lengua ajena y sus silencios desde donde “los artesanos, los tejedores sombríos en el fondo de sus talleres (de la lengua),...recortan su palabra y secretan el tapiz mágico de una alfombra voladora” ⁽¹⁰⁾.

El secreto, entonces, es el velo ⁽¹¹⁾ mismo que no revela ninguna verdad, ninguna identidad puesto que “tocar eso que llamamos velo, es tocar todo. No dejarás nada intacto, sano y salvo, ni en tu cultura, ni en tu memoria ni en tu lengua...” ⁽¹²⁾. Por ello, J. Derrida, hacia el final del texto, escribe el relato “Un verme de seda”: el filósofo cuando niño se hace sericicultor “de Seres, los Seres, tal parece que eran un pueblo de la India Oriental con quien se comerciaba la seda)...Entonces, en las cuatro



esquinas de una caja de zapatos, puesto que me había iniciado allí en ese cultivo, alojaba y alimentaba vermes ⁽¹³⁾ de seda. Todos los días...Durante semanas...A través de sus cuatro mudas, las orugas, cada una para sí, eran ellas mismas, en ellas mismas, para ellas mismas, solamente el tiempo de paso...Yo observaba el progreso del tejido, cierto, pero sin ver nada, en suma..." (14).

Un verme de seda— "fórmula viviente, minúscula pero aún divisible del saber absoluto" —expone poéticamente la reflexión del filósofo acerca de sí: verme—a mí mismo—de seda; sólo se-da; es decir (es Gibt)—"hay"—un ver(me) que —de manera similar a como solamente se ve la letra que oculta su literalidad—muta y se dona en un juego de transformaciones por el cual se quiebra todo sentido de unidad. J. Derrida se constituye, como filósofo, en el testigo que testimonia el cambio y la evolución pero jamás podrá dar cuenta de origen alguno ni tampoco de un fin acabado. Y testimonia como niño, como in-fante, en la infancia de una realidad inefable del lenguaje, a la que hay que volver, según G. Agamben ⁽¹⁵⁾, en tanto "dimensión originaria de lo humano" ⁽¹⁶⁾ y "patria trascendente de la historia" ⁽¹⁷⁾. Sin embargo, aun así la interrogación se perpetúa y, a la vez, el gesto de "viéndome verme" de la experiencia derridiana trae consigo no sólo la conciencia de una finitud cierta—única instancia de verdad y veredicto de la que el filósofo no puede hacer(nos) el relato— sino que, además, ese ver no se funda en una presencia ante la mirada ⁽¹⁸⁾ que no logra ver nada, sino, tan sólo la huella que los vermes ya han dejado en sí. Ciertamente, J. Derrida no hace el relato de una historia (él mismo confiesa "nunca supe contar una historia"⁽¹⁹⁾); por eso mismo escribe *Memorias: Memorias para Paul de Man*, por ejemplo, y torna su palabra en memorial a la hora de enfrentarse con la muerte de sus amigos y colegas ⁽²⁰⁾; en cambio, hace en sí mismo, en el consigo mismo, en su propia palabra, la experiencia de esa historia que ya es ajena, por cuanto proviene de lo otro, de la palabra y de la huella del otro.

Entonces, verme, es verme: ante el otro que me constituye, pero también 'verme' en ese arribante que está siempre por llegar, en lo por-venir-, quien no sabe



que se lo espera pero que en nombre de esa esperanza se deja abierto un espacio—un casillero vacío—lugar de la promesa donde se hace posible historiar la memoria, en tanto presente continuo, puesto que, en *Ve/os* sucede aquello anunciado unas páginas antes: “Lo que el saber no sabe, es lo que sucede. Eso es lo que sucede” (21) . Es que el acontecimiento siempre impredecible—suceder de la escritura—destituye el concepto de identidad y no sólo releva la imposibilidad del logocentrismo de dar cuenta, a un niño, de aquello que ocurre en el limitado universo de una caja de zapatos, sino que, además destituye el concepto de identidad mostrando su necesidad irreductible de la alteridad, para constituirse como tal.

2-*El animal que luego estoy si(gui)endo* (22): en este texto la otredad es planteada como relación yo / animal, cultura / desnudez en ese entre indecible gestado por los sintagmas “yo soy” / “yo sigo siendo”, mediante los cuales, además, se le resta contundencia definitoria al verbo “ser” . Yo “soy” animal, “yo” vengo después del animal, pero no lo supero, sigo siéndolo. “Yo soy” / “yo sigo siendo”: el animal que en consecuencia, y de modo inexorable, soy y seré mientras sea.

Ese texto comienza estableciendo la incomodidad que siente el filósofo ante la mirada ñingenua? de un gato que lo ve desnudo en la intimidad de su hogar. Esta mirada no sólo perturba al filósofo, además socava la seguridad ontológica del animal humano que tan confiadamente cree distinguirse de él. En este punto J.Derrida, abre una serie de interrogaciones concernientes a las supuestas distinciones que la tradición filosófica ha planteado—desde Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan—entre el hombre y el animal, basadas en el conocimiento de la desnudez, y por tanto del bien y del mal, de la racionalidad, la muerte y el lenguaje. Esta destitución del sentido primordial del ser en tanto ser humano le hace confesar a J.Derrida: las figuras de animales “ ganan en insistencia y visibilidad, devienen activos, multitud, movilizan y son motivados, modifican y son más y más modificados a medida que mis textos devienen en más explícitamente autobiográficos (más tarde dirá *zootobiográficos*)” (23), como si, precisamente, el animal, privado de poder tener logos, señalara la imprecisión del límite entre humano e inhumano, humano y animal. (24) Como si el reconocimiento



conceptual, la explotación del animal por parte del hombre, su secundariedad en el devenir de la vida, se confabularan y pusieran en crisis la certeza de la tercera persona, llamada a ser primera en una escritura autobiográfica. Este destierro del “yo” y del matiz ontológico constituido por una autobiografía, implica un despertar en la conciencia misma, de la compañía de esos animales en su afectado silencio. Como si nadie pudiera presentarse a sí mismo si no a través de ellos, los animales, que no se hallan en una pura exterioridad, sino que forman parte del interior mismo del hombre (“que sigo siendo”): una parte enmudecida, obliterada e incontrolable del hombre. Como si el gesto de escribir una autobiografía, pusiera a J.Derrida, cara a cara con la indecencia de su desnudez animal, con su precariedad mortal, con su propia finitud; como si el animal refrendara su condición de hombre y fuera, precisamente, esa contrafirma aquella que resulta imprescindible para garantizar su condición humana. En consecuencia, en ese hiato gestado entre ‘lo humano’ y ‘lo animal’ se articula la otredad, como único modo de alcanzar la identidad. Y en el juego establecido entre “yo soy”/ “yo sigo siendo”, la escritura derridiana invierte y desplaza la relación jerárquica que, tradicionalmente, ha relegado al animal a un segundo plano y condujo al hombre a un tratamiento de los animales concebidos para el consumo humano, para la diversión (la caza), para el entretenimiento (el encierro del zoológico), para la experimentación química, para el trabajo, como mercancía (el animal en tanto “ganado”). Ello ha gestado una relación que este filósofo entiende como escandalosa, mediada por una relación de oposición absolutamente asimétrica entre una única especie, el hombre, y millones de otras especies que, en tanto humanos pensantes creemos que no somos y, por ello, resultan subordinados al supuesto libre albedrío del hombre. J. Derrida hace estallar esa imposición de límites inventando la palabra “animote”: ánima del animal; animal /palabra: el animal no es más que una palabra impuesta como denominación por el logocentrismo; sin embargo, cuando esa palabra es pronunciada en francés, permite escuchar el plural, –“*animaux*” de ese singular remitiendo así a la diversidad de animales (25). En tal sentido, J.Derrida escribe: “la humanidad del hombre, es aún un concepto muy nuevo para el filósofo que no sueña despierto. La vieja cuestión de lo propio del hombre queda enteramente por reelaborar, no sólo respecto de las ciencias de lo vivo, no sólo respecto de lo que se llama con ese nombre general, homogéneo y confuso, *el animal*, sino con respecto a todos los rasgos que la metafísica ha reservado al hombre, de los



cuales *ninguno* resiste al análisis...” (26).

A propósito de esta afirmación ya en “Violencias contra los animales”, J.Derrida enunciaba “todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos...consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal. En los últimos textos que publiqué al respecto, pongo en duda el apelativo “Animal” en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de El animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano...me parece que el modo en que la filosofía en su conjunto, y en particular desde Descartes, trató la cuestión llamada “El animal” es un signo mayor del_logocentrismo y de una limitación deconstruible de la filosofía. Se trata aquí de una tradición que no fue homogénea, por cierto, sino hegemónica, y que por otra parte sostuvo el discurso de la hegemonía, hasta del dominio. Pero lo que resiste a esta tradición predominante es muy sencillamente que hay *unos* vivientes, *unos* animales, algunos de los cuales no tienen que ver con lo que ese gran discurso sobre el Animal pretende adjudicarles o reconocerles. El hombre es uno de ellos, e irreductiblemente singular, por cierto, eso se sabe, pero no existe El Hombre *versus* El Animal” (27).

A manera de ejemplo de esa minuciosa deconstrucción que J.Derrida hace de las caracterizaciones realizadas en la tradición filosófica acerca de los animales, en la Novena Sesión (27 de febrero de 2002) del Seminario *La bestia y el soberano*, J.Derrida analiza el poema de D. H. Lawrence, “Serpiente” —esa serpiente que llegó al abrevadero de la vida ‘antes que yo’—y a través del cual J.Derrida se permite insistir en dos interrogaciones básicas: la serpiente ¿tiene cabeza?, ¿tiene rostro?, en respuesta crítica a las consideraciones éticas que, al respecto, hiciera E. Lévinas (28)

3-Seminario *La bestia y el soberano*.



J.Derrida entrama el devenir de su propio discurso en las mallas de una escritura seria, encarnada por la filosofía y una escritura no-seria, destinada al relato y al pasatiempo—las Fábulas de La Fontaine. Asimismo, invirtiendo la jerarquía hombre /animal, escribe “en nombre de lo humano, de los derechos del hombre y de lo humanitario, se trata a otros hombres como bestias y uno se convierte, a su vez, por consiguiente, en inhumano, cruel, bestial, en lobo” (29).

La bestia y el soberano: él y la: esta diferencia de género marca una cierta alianza, cierta correspondencia entre uno y otro. “Él” y “la”: en incesante apertura remiten a una cierta analogía entre ambos términos. Dicha correspondencia genera una red de similitudes entre la bestia y el soberano (30):

1- sumisión de la bestia y de todo ser vivo al poder de la soberanía;
2- la analogía entre bestia y soberano, en tanto ambos están fuera de la ley, por encima de la ley; tanto uno como el otro, como Dios, hacen la ley. Pero, quien detenta el poder es el soberano; sin embargo, de manera paradójica ese poder es caracterizado mediante los pasos de dos animales contrapuestos: a paso de lobo: caminar sin hacer ruido para sorprender al otro, y a paso de paloma: andar casi imperceptible de la verdad que avanza en la historia, sigilosamente, como un ladrón que intenta apropiarse del sentido. Uno gruñe y anuncia la guerra; el otro, cuchichea y es símbolo de la paz. El soberano debe saber combinar ambos pasos, ambos lenguajes, ambos símbolos. Porque, recordemos; “la razón del más fuerte es siempre la mejor” (31): así lo demuestra la fábula de La Fontaine *El lobo y el cordero*. Por tanto, la razón es otorgada por el tener poder y ese poder aparece siempre encarnado en animales. En este aspecto, el filósofo argelino se pregunta “¿por qué algunos animales y no otros aparecen en el discurso de la filosofía política? ¿Por qué asociados a la soberanía? ¿Se trata de domesticar animales y de animalizar al hombre?” (32) J.Derrida releva los animales presentes en la tradición histórica: el monstruo marino del Leviatán, la Quimera de tres cabezas (de león, cabra y dragón). Animales dobles—puesto que hay que saber ser dobles—como el Centauro, un compuesto de hombre y caballo (en griego, el adjetivo “centauro” tiene el significado de brutal, grosero, bestial) encarnan la potestad de enseñar y dar a saber; bestia salvaje y héroe civilizador, maestro, pedagogo, hábiles con sus manos (“Quirón”,



anota J.Derrida, deriva de cheir: mano, de allí el término cirugía), iniciadores en el arte de la caza, la cinegética, la música, la medicina.

Así, *El príncipe* de Maquiavelo ⁽³³⁾, dedicado a la instrucción de Lorenzo de Médici, un príncipe tan ficticio como la fábula puesto que no le interesa ser tal, es educado en la necesidad de que se conduzca como hombre y como bestia. Según la enseñanza de Maquiavelo impartida al futuro príncipe: hay dos maneras de combatir: una con leyes, otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, de la dignidad del hombre; la segunda es propia de las fuerzas. Con la primera no basta; es preciso recurrir a la segunda: el príncipe debe combatir con las dos armas: la ley y la fuerza; es preciso, por tanto, que se conduzca como hombre y como bestia siempre en una dualidad irreductible que corroe desde adentro todo intento de integridad unitaria. Maquiavelo subraya la necesidad de que la parte animal debe ser híbrida: mezcla de león y zorro y, sobre todo, insiste en la astucia del zorro: porque no solo hay que saber ser doble sino también saber hacer, saber engañar, saber disimular. Según el autor de *El príncipe* se trata de que el enemigo declarado sea siempre un lobo al que hay que espantar, hacer que a uno le teman: hay que mostrarse como bestia, capaz de toda irracionalidad. Para ello, la astucia no es suficiente, es necesaria también la fuerza-hombre, zorro, león, formalizan una gradación que va de lo más inteligente y racional a lo más animal. El privilegio del zorro se hace evidente dentro de esta alianza principesca del león y del zorro contra los lobos. La fuerza del príncipe en tanto hombre-zorro, excede la fuerza natural: es la ciencia o la conciencia, el saber, el saber-hacer y a la vez, es la astucia, fingir, presentarse como verdad. Por ello, J.Derrida, afirma “la ley (nomos) siempre se determina desde el lugar de algún lobo” ⁽³⁴⁾. Más adelante, J.Derrida llama la atención sobre dos términos: la bestia y la bobada (no es un defecto dentro del campo del conocimiento, sino implica la privación de juicio y de aptitud para comprender), vocablos que—al igual que burrada (ignorancia, inocencia)—provenientes del mundo animal ⁽³⁵⁾, se constituyen, sin más, en lo propio del hombre; son cuasi-conceptos que reclaman de continuo la forma comparativa del ‘como sí’.



La bestia es siempre humana y siguiendo el gesto de G. Deleuze, J.Derrida asocia la bestia a tres motivos: 1- la figura de la soberanía que se denomina tiranía; 2- la crueldad y 3- la bestia como asunto del pensamiento; en la relación del pensamiento con la individuación. Por otra parte, la bestia nunca es la del otro: “Yo, como filósofo, afirma J.Derrida, corro siempre el riesgo de la bestia”(36). G. Deleuze, en *Mil mesetas*, ha escrito: “los psicoanalistas dicen bestias” en alusión no sólo a una cierta indigencia del saber, sino en referencia a la violencia ética y a la falta de juicio que tal expresión impone (37). La bestia es un fenómeno de ser-con, de la comunidad, de la intersubjetividad; hay, por tanto, un devenir-bestia, devenir-bobada; devenir -cosa del nombre propio. Por ello, Flaubert entiende que “concluir, decretar, acabar, definir, concluir decretando y firmando categóricamente una definición es un signo de bobada” (38).

Conclusiones: “lo humano” y “lo animal” implican el nombre hombre y el nombre animal. J.Derrida sostiene que estos constituyen un problema de traducción y de interpretación. Entre estos dos nombres, desde Descartes hasta Lacan, se presentan diferencias en la manifestación, en el significado: se opone una lógica de la reacción programada en el animal a la lógica de la responsabilidad libre y soberana del hombre. Y entre lo que se interpreta como reacción y como respuesta, hay precisamente eso: interpretación. Por otra parte, la distinción entre “lo humano” y “lo animal” se hace evidente en tanto ardid de una razón logocéntrica que al conceptualizar, delimita ese mismo campo conceptual en principal y accesorio, central y marginal, fundamento y suplemento. La deconstrucción derridiana deconstruye estas categorías construyendo, a la vez, una puesta en encrucijada de lo humano; allí, como ya lo hemos aprendido en el trabajo de la diseminación, queda un casillero vacío, abierto al porvenir del sentido, de ese pensamiento de lo imposible que parece ser el destino futuro de la filosofía.

Pero... “Nunca supe contar una historia. Y como nada amo más que la recordación y la Memoria, -Mnemosyne-, siempre he sentido esta incapacidad como una triste flaqueza”(39). Entonces, J.Derrida entreteje la memoria de sí, “la autobiografía, la escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección



o la auto-infección...”(40), no en el calculado relato de las palabras, sino en la arquitectura de las palabras mismas. Entre “la” y “el”, entre “yo” y “tú”, entre el masculino y el femenino, la memoria plural—memorias—se constituye en el “ello”, en la huella testamentaria de una escritura de fronteras imprecisas, cuyos límites son de continuo contaminados por lo negado y lo aceptado, por “lo animal” y “lo humano”.

© Olga Tiberi



NOTAS

- ¹ J.Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, pág.87. Por su parte, M. Foucault señala que el humanismo ‘ha inventado sucesivas soberanías sometidas’, entre las cuales enumera: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios); la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad); el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad); la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y adaptada a su destino)”, Cfr. M.Foucault, *Microfísica del poder*, 3ª edición, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, pág.33
- ² J.Derrida, “La mesa redonda de Villanova. Una conversación con Jacques Derrida”, J.Derrida-J-Caputo, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, Editorial Prometeo, Bs.As., 2009, pág.18
- ³ J.Derrida, *Canallas*. Dos ensayos sobre la razón, Editorial Trotta, Madrid, 2005
- ⁴ Cfr. J.Derrida, Seminario *La bestia y el soberano*, Vol. I (2001-2002), Editorial Manantial, Bs.As., 2010, págs. 57 y sgtes.
- ⁵ J.Derrida, *El monolingüismo del otro*, Editorial Manantial, Bs.As., 1997.
- ⁶ J.Derrida- H.Cixous, *Velos*, Siglo XXI editores, Bs. As., 2001
- ⁷ J.Derrida-H.Cixous, *Ib.*, pág. 15
- ⁸ J.Derrida-H.Cixous, *Ib.*
- ⁹ J.Derrida-H.Cixous, *Ib.*, pág.36
- ¹⁰ J.Derrida-H.Cixous, *Velos*, op.cit., pág. 48
- ¹¹ R.Mier, entiende que “el velo, ajeno a un código secreto,··· es la afirmación de los márgenes y los bordes de la mirada, las márgenes difusas de la aprehensión de toda identidad. El velo no revela una verdad subyacente, sino la vacuidad de toda verdad. El velo se inscribe como un trazo que hace visible la distancia. No un ocultamiento sino un suplemento a la aprehensión de las identidades···El velo es también no una presencia sino lo que hace patente la fisura que emerge de la sustracción del otro, de la certeza intransigente de su desaparición. Es también lo que proyecta una sombra sobre sí mismo, que muestra el propio eclipse, la extrañeza de sí y del otro como fuerza vital en la tragedia de la identidad. El velo ubica a la mirada más allá de la moral, en un dominio donde la identidad tiene el nombre la baja···es la serenidad provocada por la disipación de lo propio ante las exigencias, el tumulto y el arrebató del yo···”, R.Mier, “Derrida y Nietzsche. “Vertientes de escritura”, en AAVV, 2008, *Por amor a Derrida*, Ediciones La Cebra, Bs.As., págs. 202 y sgte.
- ¹² J.Derrida-H.Cixous, *Velos*, op.cit.,pág. 36
- ¹³ ‘vermes’, es decir, desde el inicio, una flexión pronominal de primera persona ya multiplicada en su unidad..
- ¹⁴ J.Derrida-H.Cixous, *Ib.*, pág. 84



15 G.Agamben, “Infancia e historia”, en G.Agamben, *Infancia e historia*, 4º edición aumentada, Adriana Hidalgo editora, Bs.As.,2007, págs.5–92.

16 Ib., pág.89

17 Ib., pág. 74

18 “Yo observaba el progreso del tejido, cierto, pero sin ver nada, en suma. Como el movimiento de esta producción, *como ese devenir-seda de una seda que nunca hubiese creído natural...*”, J.Derrida–H.Cixous, *Velos*, op.cit., pág. 86. Las cursivas me corresponden.

19 J.Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1989, pág.17.

20 Cfr. J.Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2005.

21 J.Derrida–H.Cixous, *Velos*, op.cit., pág. 84

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

23 Cfr. D.Wills, “Derrida y la estética”, Cohen, T, compilador, *Jacques Derrida y las humanidades*, Siglo XXI Editores, México, 2005, pág.170

24 En este texto,– *El animal que luego estoy si(gui)endo*, J.Derrida radicaliza su crítica a la tradición humanista occidental que, fundamentada en una metafísica de la presencia, se ha mantenido como ideal del hombre sostenido, precisamente, por una teoría del sujeto “incapaz de dar cuenta de la menor decisión”, tal como se ha descrito anteriormente. Cfr. Nota. 1. El texto entrecomillado pertenece a J.Derrida, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, op.cit., pág. 87

25 “*Ecce animote*, –escribe J.Derrida–...para no herir los oídos (franceses) demasiado sensibles a la ortografía o a la gramática, no repetiré demasiado a menudo esta palabra, el animote. Lo haré a veces, pero os pido que lo sustituyáis en silencio cada vez que, a partir de ahora, yo diga el animal o los animales. Con la quimera de esta palabra singular, el *animot*, el *animote*, mezclo tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal. Querría dar a entender el plural de animales en singular: no hay el Animal en singular, general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos ‘seres vivos’ cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad...”, J.Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op.cit., págs.64–65. Las cursivas pertenecen a J.Derrida.

26 J.Derrida, “Mis humanidades del domingo”, en J.Derrida 2003, *Papel máquina*, Editorial Trotta, Madrid, pág. 284. Las cursivas le pertenecen

27 J.Derrida, “Violencias contra los animales”, en J.Derrida–E.Roudinesco, 2003, *y mañana qué...*, FCE., Bs.As., págs.74 y sgte. Las cursivas pertenecen a J.Derrida.

28 Cfr. .Derrida, Seminario *La bestia y el soberano*, op.cit., págs.279–297. El poema de D.H.Lawrence, “Serpiente”: Una serpiente vino a mi abrevadero/.../en la sombra espesa del extraño perfume del gran algarrobo negro/ yo descendía las escaleras con mi cántaro/ y tuve que esperar, pararme y esperar, porque *ella estaba allí, en el abrevadero, antes que yo/...Alguien había venido antes que yo* a mi abrevadero/ y yo, segundo en llegar, esperaba/ *Ella levantó la cabeza como hace el ganado,/ y me miró vagamente, como el ganado que bebe...*/La voz de mi educación me dijo./ *hay_que matarla.../pero debo confesar cuánto la amaba/ qué feliz me hacía que hubiese venido así como un*



huésped apacible, a beber a mi abrevadero.../ y pensé en el albatros, /y deseaba que volviera mi serpiente/ porque de nuevo *me parecía que era como un rey, /un rey en el exilio, sin corona, en el mundo subterráneo, / listo para ser coronado de nuevo.* / y así pasé de largo junto a uno de los señores/ de la vida./Y tengo algo que expiar;/ una mezquindad. Las cursivas me pertenecen.

29 J.Derrida, Seminario *La bestia y el soberano*, op.cit. Pág. 100

30 En este aspecto, J.Derrida, invierte el orden entre poder y soberanía establecido por M.Foucault y a la vez, lo reafirma. A propósito, este filósofo entiende por 'humanismo' un "conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental 'si bien tú no ejerces el poder, puedes sin embargo, ser soberano'. Aún más: 'cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más serás soberano". Esas sucesivas soberanías son descritas por M.Foucault: "el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios); la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad); el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad); la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y adaptada a su destino)", M.Foucault, *Microfísica del poder*, 3º edición, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, pág. 33. J.Derrida, asocia poder y soberanía a la bestia, ¿al animal?: no, el adjetivo bestia sustantiva al hombre de poder.

31 J.Derrida, Ib. pág. 25

32 J.Derrida, Ib. pág. 109

33 Cfr. J.Derrida, Ib. págs. 110 y sgtes.

34 J.Derrida, Ib., pág.126

35 Incluso el atributo de 'animal' y su derivado 'animalada' responde a este mismo régimen.

36 J.Derrida, Ib. pág.191

37 ¿Cómo es posible la bestia?, pregunta de tipo kantiano; G.Deleuze sustrae su pregunta trascendental a ese régimen epistemológico, a esa teoría del conocimiento, excluyendo el error de su pregunta acerca de la bestia (la bestia y no el error). La bestia no es una relación de juicio con lo que es, no es un modo de conocimiento, no es un error, ni una ilusión, ni una alucinación. Se puede saberlo todo y, sin embargo, afirma J.Derrida, ser bestia de bestia...implica un defecto para el juicio, ...una facultad embotada, ofuscada", Cfr. J.Derrida, Seminario *La bestia y el soberano*, op.cit., págs. 178 y sgtes.

38 J.Derrida, Ib., pág.196

39 J.Derrida, *Memorias para Paul de Man*, op.cit., pág.17.

40 J.Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, op.cit., pág. 64.

Bibliografía

AGAMBEN, G., 2007, 4º edición aumentada, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Bs.As.,

- DERRIDA, J., 1989, *Memorias para Paul de Man*, Editorial Gedisa, Barcelona;
1997, *Mal de archivo*, Editorial Trotta, Madrid;
1997, *El monolingüismo del otro*, Editorial Manantial, Bs.As.;
1998, *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid;
1998, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid;
- 2003, *Papel máquina*, Editorial Trotta, Madrid;
2005, *Canallas*. Dos ensayos sobre la razón, Editorial Trotta, Madrid;
2005, *Aprender por fin a vivir*, Entrevista con Jean Bimbaum, Amorrortu/ editores, Bs.As.;
- 2005, *Cada vez única, el fin del mundo*, Editorial Pre-Textos, Valencia
2008, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, Editorial Trotta, Madrid;
2009, *Otobiografías*, Amorrortu/ editores, Bs.As.;
- 2010, Seminario *La bestia y el soberano*, Vol. I (2001-2002), Editorial Manantial, Bs.As.,
-H.CIXOUS, 2001, *Velos*, Editorial S.XXI, México;
-E.ROUDINESCO, 2003, *y mañana qué...*, Editorial FCE., Bs.As.;
- J.CAPUTO, 2009, *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, Editorial Prometeo, Bs.As.;
- FERRARIS, M., 2006, Introducción a Derrida, Amorrortu/editores; Bs.As.;
- FOUCAULT, M., 1992, 3ª edición, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid;
- HILLIS MILLER, J., "Derrida y la literatura", Cohen, T., 2005, *Jacques Derrida y las humanidades*, S.XXI Editores, México, págs.,85-114;
- MALLET, M.L., "Prefacio", J.Derrida, 2008, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, Editorial Trotta, Madrid, págs.9-13;
- MIER, Raymundo, "Derrida y Nietzsche: vertientes de escritura", en AAVV, 2008, *Por amor a Derrida*, Ediciones La Cebra, Bs.As. págs.185-206;



WILLS, D., “Derrida y la estética” y “Glosario”, T.Cohen, 2005, Jacques Derrida y las humanidades, S.XXI Editores, México, págs.147–174 y 395–405, respectivamente.

—