

Mónica B. Cragolini (Comp.)

“Quién” o “qué”

Los tránsitos del pensar actual
hacia la comunidad de los vivientes



Juan Pablo Sabino / Gustavo P. Guille / Gabriela Balcarce/
Guillermo Bialakowsky / Idoia Quintana Domínguez /
Germán Prospero / Renata Prati / Paula Fleisner / Ana Sorin /
Sebastián Chun / Carlos M. Figativa / German E. Di Iorio /
Adela Busquet / Mónica B. Cragolini / Guadalupe Lucero



Mónica B. Cragolini (comp.)

“Quién” o “qué”

Los tránsitos del pensar actual hacia la
comunidad de los vivientes

Juan Pablo Sabino / Gustavo P. Guille / Gabriela Balcarce /
Guillermo Bialakowsky / Idoia Quintana Domínguez /
Germán Prósperi / Renata Prati / Paula Fleisner / Ana Sorin /
Sebastián Chun / Carlos M. Fisgativa / German E. Di Iorio /
Adela Busquet / Mónica B. Cragolini / Guadalupe Lucero



“Quién” o “qué” : Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes / Mónica B. Cragolini ... [et al.] ; compilado por Mónica B. Cragolini. - 1a ed. - Adrogué : La Cebra, 2017.

342 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-3621-37-6

1. Filosofía Contemporánea. I. Cragolini, Mónica B. II. Cragolini, Mónica B., comp.

CDD 190

© de los autores

© de la edición: Ediciones La Cebra

Imagen de tapa

Sol Pinazo, “El regreso de los Zaratustras”

Serie “Bestiario”, acrílico y tinta sobre tela, 130cm x 60cm

edicioneslacebra@gmail.com

www.edicioneslacebra.com.ar

Esta primera edición de *“Quién” o “qué”: Los tránsitos del pensar actual hacia la comunidad de los vivientes* se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2017 en Mundo gráfico Srl., Zeballos 885, Avellaneda

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

ÍNDICE

Prólogo: Animales y máquinas entre el quién y el qué <i>Mónica B. Cragnolini</i>	7
---	---

I. DEL QUIÉN AL QUÉ

El tránsito del quién al qué desde la perspectiva de la <i>Loslösung</i> nietzscheana <i>Juan Pablo Sabino</i>	17
Para una economía de la (menor) violencia. De-construcción del sujeto y sacrificio animal <i>Gustavo P. Guille</i>	39

II. EL FANTASMA DE LO MAQUÍNICO

Animales, espectros y <i>cyborgs</i> . Algunas consideraciones sobre la deconstrucción del humanismo <i>Gabriela Balcarce</i>	59
<i>Machina machinarum</i> : técnica y antropología en la lectura schmittiana del <i>Leviatán</i> de Hobbes <i>Guillermo Bialakowsky</i>	73
La máquina óptica. Lo humano como imagen <i>Germán Prósperi</i>	105

III. LO NEUTRO

Del desvío de la pregunta a la exigencia del desvío <i>Idoia Quintana Domínguez</i>	125
Ontología de lo neutro: una perspectiva imaginaria <i>Guadalupe Lucero</i>	145

Imágenes y escrituras errantes. Maurice Blanchot y el arte de lo impersonal <i>Carlos M. Fisgativa</i>	161
--	-----

IV ESCRITURAS DEL QUÉ

No es un hombre, es un tipo roto en un país roto: la poesía como respuesta por fuera del cálculo yoico <i>Adela Busquet</i>	179
Animalidad y escritura en las fronteras de la filosofía. Una exploración derridiana <i>German E. Di Iorio</i>	203

V. EL FANTASMA DE LO ANIMAL Y LAS POLÍTICAS DE LA ANIMALIDAD

De lobos y locos. Vida, política y libertad en Jacques Derrida <i>Renata Prati</i>	227
¿Qué comemos? Un debate gastronómico entre Derrida y Lévinas <i>Sebastián Chun</i>	247
Espaciamento y espacialidad. El fuego fatuo como clave para pensar el problema de los vivientes no-humanos en <i>La voz y el fenómeno</i> <i>Ana Sorin</i>	271
La joya del chiquero. Apuntes sobre los animales y las mujeres desde una estética posthumana <i>Paula Fleisner</i>	291
El error de Descartes: pidiendo perdón a los animales <i>Mónica B. Cragnolini</i>	315
Colaboradores de este volumen	335

PRÓLOGO

ANIMALES Y MÁQUINAS ENTRE EL QUIÉN Y EL QUÉ

Mónica B. Cragolini

Las nociones de “humano” y de “sujeto” con las que operan las “humanidades” están en cuestión y crisis desde hace mucho tiempo. No solo la idea de la muerte de Dios, es decir, de todo principio *arkhico* fundacional, incluido el sujeto, ha puesto en jaque a la filosofía desde la segunda mitad del siglo XIX, sino que con el avance de la revolución industrial un fantasma comenzó a asediar a las humanidades, el fantasma de lo maquínico. Si consideramos que la noción de “humano” se gesta básicamente a partir de la exclusión, diferencia y límite con lo animal, podríamos señalar que, en la época de lo posthumano, reaparecen y nos revisitan los fantasmas de la máquina y de lo animal.

El modo de ser humano constituido como sujeto en la época moderna se define fundamentalmente a partir de los atributos de lo propio y de lo impropio. Las humanidades han nacido en el siglo XIV justamente para presentarse como el tipo de estudios propios del hombre. Cuando Salutati define los *studia humanitatis* indica como parte de éstos cinco disciplinas: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. Estas disciplinas dan cuenta de la propiedad de lo humano, de aquellas características que pudieron erigir un “propio” exclusivo del hombre frente a los estudios teológicos, que subordinaban todo lo humano a una autoridad superior, y a un saber limitado y oscurecido por dogmas, misterios y fe. En esta confrontación de las humanidades con los estudios teológicos, el hombre pasó a ocupar progresivamente, desde el punto de vista ontológico, el lugar de Dios, como eje central y fundacional de toda

la realidad. La caracterización de lo “propio” humano implicó que todo aquello que no era “propiamente” humano era parte de ese mundo que se podía apropiarse el hombre, “cosas” sobre las que podía ejercer su dominio: el “quién” puede erigirse así, de manera apropiadora, sobre todo “qué”. De este modo, toda la realidad, incluido todo lo viviente (pensado en el modo de la *res*, de la cosa), quedó a disposición del hombre. En este sentido, se da una estrecha relación entre la propiedad en un nivel ontológico, como atributo del hombre, y la propiedad en un sentido material y concreto: es posible ser el propietario de todo lo real en la medida en que se es sujeto, es decir, entidad erigida autotéticamente como finalidad de todo lo que existe. Esta autoerección funda una violencia estructural con respecto a todo lo viviente, violencia que muchas veces no es percibida como tal, porque se naturaliza que el lugar de lo humano se encuentra en esa centralidad y posibilidad de dominio frente a todo lo que es. Esto hace alianza con la cuestión moral, en la medida en que se considera que la “dignidad humana” es lo que permite diferenciar a la “persona” (el modo jurídico de entender al sujeto) de la cosa, incluyendo al animal en esa categoría.

Sin embargo, aquello que fundaba en el siglo XIV la propiedad de lo humano frente a lo animal, ya está cuestionado a partir de los estudios etológicos y los estudios críticos del animal: ya no son el lenguaje (gramática y retórica de los *studia humanitatis*), ni la memoria (historia), ni la creación (poética), ni la moral (filosofía moral), atributos exclusivamente humanos. Es decir, aquello en lo que se fundaron las humanidades en su inicio como defensa y baluarte de lo “propio” humano, y con ellas, ya en la época moderna, la idea de subjetividad, hoy en día está cuestionado. Por ello, más que de humanidades, es necesario hablar de posthumanidades, asediadas por lo animal y lo maquínico.

El fantasma doble de lo animal y lo maquínico encontró su forma perfecta de conjura en la idea de la *bête-machine*, que se constituye en el siglo XVI desde la obra de Gómez Pereira, y que posteriormente se retomará en los seguidores de Descartes, setenta años después. La figura del animal-máquina tiene una

fuerza sugestiva basada en el hecho de que, al mismo tiempo, ubica en una sola entidad dos temores de asedio de lo propio humano: el miedo a la máquina, que con su eficiencia comenzó a poner en jaque algunas características de lo propio de la subjetividad, hasta llegar incluso, en la época actual, a la superación de esos propios con más rapidez y capacidad operatoria, y el miedo al animal, constante límite de lo cultural. Es por este miedo que Occidente ha estado de manera constante en lo que Derrida denomina la “guerra santa” contra el animal. Estudiar los avatares de la teoría del animal-máquina, con sus defensores y detractores desde la época moderna, permite entender muchas cuestiones de carácter político y social que estaban en juego en momentos en los que el avance del colonialismo necesitaba de argumentos filosóficos (y teológicos) para justificar el exterminio de los pueblos originarios y el tráfico de esclavos.

Sin embargo, a pesar del tiempo transcurrido desde los inicios de esta noción de la *bête-machine*, se puede decir que hoy en día se ha naturalizado la idea de que lo viviente animal es una máquina que solo reacciona: si no fuera así, no se entendería el uso masivo e industrial que se hace de animales que son producidos (hechos nacer) solo para morir, es decir, animales cuyo objetivo para llegar a la vida es morir para el humano, con lo cual, ya están desde siempre, muertos. Esa es la negación que opera en la cuestión del faenamiento de animales: la cultura se debe fundar sobre la negación de la muerte del animal, porque de otro modo sería impensable la creación de vida solo para acabar con ella. Es una contradicción insostenible, y creo que solo así se puede entender la disociación entre el saber del científico que utiliza animales para la experimentación, y la falta de empatía con el sufrimiento de dichos animales, y el constante argumento de la mayor importancia de los problemas humanos que esgrimen los académicos de ciencias sociales y humanidades frente a los defensores de problemáticas animalistas. En el fondo, lo que se señala cuando se ataca al que defiende cuestiones que implican la denuncia del maltrato animal es lo que se ha indicado, una y otra vez frente a humanos que se consideran desechables: “después de todo, son solo animales”. Esta expresión señala la presencia de

la idea del animal-máquina: solo desde la consideración de la conversión de lo viviente no humano en máquina es posible sustentar la necesidad (insostenible) de su sacrificio diario y constante. Aquí se transforma al animal en máquina para impedir que asedie su imagen sufriente: nadie desea escuchar, cuando paladea un trozo de carne tierna, los gritos de terror de los animales que se encaminan a su muerte en los mataderos, y que sienten la angustia de los compañeros que los precedieron y las de los que los siguen en esa línea de montaje de la muerte sacrificial industrializada.

Hoy en día, otra imagen de la máquina se torna amenazante para la noción de subjetividad moderna: la de la máquina inteligente que puede sustituir al hombre. Mientras que cuando Alan Turing ideó su test la máquina debía convencer al humano, actualmente los humanos deben convencer a las máquinas de que efectivamente son humanos. Continuamente, en el completado de formularios en la web se nos solicita que “demostramos” ante las máquinas que no somos máquinas (esa es la función del captcha-*Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart*). Por otro lado, el modo en que la inteligencia artificial logra realizar actividades que siempre se consideraron “propiaamente humanas”, como por ejemplo, la creatividad en el juego, patentiza que las zonas de lo “propiaamente humano”, aquello que definía al sujeto desde su capacidad cognoscitiva, posibilidad de representación, conciencia, autonomía y libertad, están cada vez más erosionadas.

Estos dos fantasmas, animal y máquina, suponen un desafío de las ciencias humanas frente a la noción de subjetividad que sustenta nuestras disciplinas. Este desafío no se puede enfrentar desde la conjura y la negación, sino desde la posibilidad de pensar políticas de la hospitalidad con los fantasmas que acechan la noción de sujeto. La noción de subjetividad alberga los resabios de la incontaminación que implica la idea de sujeto soberano (es decir, aquel que se vincula con todo lo real como lo disponible): es necesario repensar esta noción desde problemáticas contemporáneas, como las nociones de alteridad y comunidad.

Cuando la idea de naturaleza se rediseñó en la época del nacimiento del sujeto como aquel ámbito de disponibilidad total para éste, generando entonces el lugar de la cultura como la muestra de ese dominio en lo relativo al saber y al valorar, lo viviente, humano y no humano, pasó a estar en situación de disponibilidad para el sujeto: del modo de ser humano, el cuerpo, del resto de lo vivo, todo. Pareciera que en la época de la deconstrucción del sujeto ya se encuentran desvelados los mecanismos a partir de los cuales la subjetividad se impone sobre lo vital sacrificándolo. La estrecha vinculación entre biopolítica y tanatología evidenciada por autores como Agamben, Esposito, y otros patentiza que ser sujeto es ser sacrificador de lo vital. Le corresponde entonces a las humanidades dar cuenta de la alianza entre estos mecanismos, y no naturalizarlos, por ejemplo, en la mencionada expresión de los académicos de que lo que importan son los problemas humanos, y que lo demás es accesorio. En esta expresión se evidencia el prejuicio de ese lugar preponderante de lo humano con respecto a todo lo demás, pero al mismo tiempo una idea restringida de lo humano, ya que se disocia la corporalidad (como parte de lo animal o natural) en dicho prejuicio. Esta disociación es la que permite lo que Foucault llamó el disciplinamiento de los cuerpos, y también esa violencia estructural a la que hice referencia antes.

Esa violencia estructural la describe en los inicios del siglo XX Upton Sinclair en *La jungla*, cuando narra la visión que tiene el nuevo empleado del matadero en la industria cárnica en Chicago, patentizando la analogía entre los obreros, totalmente prescindibles y los cerdos sacrificados por la industria de la carne:

Era cruel ver a esos pobres seres marchar, apretándose unos contra otros, hacia su fin (...) Aquello era un verdadero río de muerte. Nuestros amigos carecían de imaginación poética, y el espectáculo no les sugirió ninguna metáfora acerca de los destinos humanos. No pensaban, al ver todo aquello, sino en la poderosa eficiencia que se mostraba ante sus ojos.¹

1. U. Sinclair, *The Jungle*, Webster's Spanish Thesaurus Edition, USA, Icon Classics, 2005, p. 36.

Los cuerpos sacrificados de los animales en la cadena productiva son también los cuerpos sacrificados de los humanos considerados animales en la distinción naturaleza-cultura, distinción que se mantiene en la medida en que se sigue considerando que la cultura es la posibilidad de “volver humano” todo lo natural, como disponible para esa “humanidad” que se forja, entonces, desde el sacrificio de lo vital. Son, junto con los animales, los cuerpos más disponibles para el sacrificio, mujeres y niños, sometidos a trata y maltrato casi de manera “naturalizada”.

Heidegger estaba preocupado por la esencia de lo humano, amenazada por la tecnociencia, y durante mucho tiempo el cuidado y defensa de lo humano fueron pensados en términos de evitar el peligro de ser bestias sin razón o máquinas sin sentimiento. Lo peor que nos ha pasado es que frente a esos peligros hemos reivindicado el modo de ser humano como avasallante: en lugar de generar una idea del sujeto atravesado por la otredad y hospitalario con el otro humano o animal, constantemente se rehabilita la idea del poder de lo humano, y el discurso en torno a la individualidad “que puede porque quiere”.

En un volumen de *Cahiers Confrontation* dedicado a la pregunta acerca de “quién viene después del sujeto”² Blanchot pone en cuestión la pregunta misma: ¿por qué “quién” viene? ¿Por qué no “qué es lo que” viene? Y aquí se encuentra, desde mi punto de vista, el lugar en el que se visibiliza la relevancia de los fantasmas del animal y de la máquina, que son los que tradicionalmente se han asociado con el qué (y por ello están en condición de disponibilidad para el sujeto). El qué remite a lo impersonal tan trabajado por el pensamiento en torno a la biopolítica, y al “tránsito del quién al qué” con el que Derrida caracteriza sus últimos intereses. Y Blanchot menciona modos como el ultrahombre nietzscheano, el *Ereignis* heideggeriano, la exigencia de la comunidad desobrada de Nancy o la extrañeza de lo absolutamente Otro de Lévinas, modos los cuatro de

2. M. Blanchot, “Qui”, en *Cahiers Confrontation*, Paris, Nro 20, Iver 1989.

un desasimio de la subjetividad con respecto a sus atributos (esos atributos que la transforman en soberana).

De la soberanía incondicional (figura de la subjetividad moderna) a la incondicionalidad sin soberanía (propuesta derridiana): éste es el tránsito del ocaso de la subjetividad que, asediada por sus fantasmas, en lugar de conjurarlos desde la negación, los alberga hospitalariamente. No es negando ni defendiéndose desde una supuesta dignidad de lo humano que se puede ser hospitalario con lo extraño: aceptar la contaminación de lo diferente supone también hacerse cargo de la responsabilidad en el largo trayecto de un sujeto que debe asumir la “culpa” del sacrificio de lo viviente. Este modo de ser de lo posthumano (lo atravesado por lo maquínico, pero también por lo viviente asumido como tal), no es, sin lugar a dudas, el sujeto aséptico y soberano, sino un modo despotenciado, vulnerable y que asume la fragilidad de todo lo viviente, y con ello, el cuidado que merece.

En este sentido, las posthumanidades dan cuenta del fin de un modo de pensar el sujeto, desde la idea de propiedad exclusiva (y excluyente de la diferencia) de atributos, y la consiguiente ubicación de todo lo demás en el ámbito de lo disponible. Frente a este fin de la idea de sujeto autotélico, autoerecto y autofundado, nos compete, en un tiempo espectral, asumir la responsabilidad frente a todo lo viviente desde la consideración de un ser-con todo lo vivo, con la responsabilidad que implica respetar la vulnerabilidad de lo que merece cuidado.

Los artículos aquí reunidos pertenecen a los miembros de tres grupos de investigación con una temática que puede resumirse en la expresión derridiana del “tránsito del quién al qué”.³ En

3. Son éstos: Proyecto Foncyt- ANPCYT PICT 2013-2017, 1297 “Comunidades de vida: lo pre-personal, lo animal, lo neutro”, Proyecto UBACYT F 046, 2013-2016, “Las nociones nietzscheanas de vida y de animalidad: su incidencia en los debates biopolíticos contemporáneos. II La vida sacrificada”, Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires, y Proyecto PIP-CONICET 204, 2014-2017, “El tránsito del “quién” al “qué”: lo viviente en la

este sentido, la propuesta fue la de investigar algunos planteamientos de la filosofía contemporánea que piensan el modo de ser (que somos) en términos de “comunidades de vida”, o “comunidad de lo viviente”. Este tránsito “del quién al qué” que Derrida considera como propio de su última filosofía supone la deconstrucción del “modo de ser sujeto” de la metafísica moderna, modo que para Derrida está estrechamente vinculado a la soberanía como ejercicio mayestático de la ipseidad, y a la “virilidad carnívora” devoradora de toda alteridad (humana, animal). En este sentido, el “quién” de esta ipseidad moderna deviene, en el pensar contemporáneo, un “qué”: por ello, nuestra investigación se abocó a tres modos fundamentales en que ese “qué” ha sido pensado: lo pre-personal (o impersonal), lo neutro y lo animal.

Los artículos que conforman este volumen plantean la cuestión del tránsito del “quién” al “qué” (Sabino, Guille), atraviesan las temáticas antes indicadas del fantasma de lo maquínico en sus diversas modalidades (Prósperi, Balcarce, Bialakowsky); se preguntan por el “qué” como lo neutro (Quintana Domínguez, Lucero, Fisgativa); remiten a las escrituras de ese qué (Busquet, Di Iorio), y aluden al fantasma de lo animal y las políticas de la animalidad (Prati, Chun, Sorin, Fleisner, Cragolini).

Pensar estas problemáticas es pensar las políticas de resistencia en el ámbito de los biopoderes, habida cuenta del quiebre de la idea de “sujeto revolucionario”, y la necesidad de pensar en “otro ámbito” para la transformación política una vez deconstruido el sujeto soberano. Sabiendo que estamos acomunados en la muerte siendo-con las otras formas de lo viviente, presentimos (tal vez, deseamos) que a nuestro “quién” que se erige soberano y avasallador sobre el resto de lo existente le llegó el final: qué figuras nos depara el futuro es algo que centellea entre la posibilidad del acontecimiento y la incerteza del por-venir.

filosofía postnietzscheana contemporánea”, todos dirigidos por mí y con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es sobre todo con aportes del primero subsidio (PICT 01297) que se puede editar este libro.

I. DEL QUIÉN AL QUÉ

EL TRÁNSITO DEL QUIÉN AL QUÉ DESDE LA PERSPECTIVA DE LA *LOSLÖSUNG* NIETZSCHEANA

Juan Pablo Sabino

“Y si somos engañados, ¿no somos precisamente por eso también engañadores?, ¿no nos es inevitable ser también engañadores?”¹

En la primavera de Niza de 1886, Friedrich Nietzsche escribe un prefacio a una obra escrita 10 años antes en el invierno de Sorrento. Es habitual que los lectores –en un primer momento– no prestemos mucha atención a dichos escritos, a veces por considerarlos marginales, otras satelitales, o simplemente palabras que circundan aquello que consideramos el contenido sustancial de una obra. En este caso, propongo una demora para atender las palabras que el autor allí nos deja documentadas. Es importante aclarar que este prefacio suele ser citado para hacer referencia a los «espíritus libres», sin embargo aquí me focalizaré en el término alemán: *Loslösung*. La palabra Nietzsche la utiliza solo 42 veces en 39 párrafos diferentes. La mayoría de las veces es utilizada en los *Nachgelassene Fragmente*. Solamente 8 veces en sus obras principales (en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Humano, demasiado humano* (1 y 2), en *Aurora* y en *Más allá del bien y del mal*) y 3 veces en sus cartas. Hasta el año 1876 inclusive (año en que escribe la primera parte de *MA*) había utilizado el término 4 veces. Es en el contexto previo, durante y posterior a la escritura de *Así habló Zaratustra*, que el término comienza a aparecer con más frecuencia, sin embargo, nunca lo utiliza en dicha obra. Sin lugar a dudas, las utiliza-

1. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Ediciones Akal, 1996, Prefacio, §3, p. 37.

ciones más significativas del término son las que realiza en el prólogo de *MA* y en el §41 de *JGB*. Desde esos textos podemos construir la noción de «desasimiento» como una categoría clave en su pensamiento, a pesar de su escasa utilización².

Loslösung como antecedente de la deconstrucción

El §1 del Prefacio a *MA*, Nietzsche lo inicia con la expresión “gran extrañeza” (*grossem Befremden*). La referencia a lo extraño es aquí de algún modo el recurso que utiliza el autor para poner en cuestión y bajo sospecha la acusación que allí es afirmada: “hay algo común y característico en todos mis escritos [...] todos ellos contienen, se me ha dicho, lazos y redes para pájaros incautos y casi una constante e inadvertida incitación a la subversión de valoraciones habituales y caros hábitos”³. De sus escritos se sale con un suspiro: “¿Todo es solo... humano,

2. Siguiendo la decisión de los traductores principales de Nietzsche, aquí también se opta por el término español desasimiento. Sin embargo, es importante hacer una aclaración al respecto. Un término que podría haber utilizado Nietzsche en vez del sustantivo *Loslösung* es el sustantivo *Ablösung*. Según el *Diccionario moderno Alemán de Océano Langenscheidt*, los dos términos tienen consigo la idea de separación, y de hecho es una traducción posible para ambos. Cuando nos detenemos en otros usos, notamos que *Ablösung* puede traducirse por desprendimiento y *Loslösung* por desvinculación. *Ab* conlleva el movimiento «desde». Esto indica que tranquilamente podría pensarse como el desprendimiento de sí, desasirse. Ahora analicemos los sentidos que rodean al término *Loslösung*. La primera acepción del adjetivo *los* es: suelto. La traducción del verbo *lösen* es soltar y la traducción del sustantivo *Lösung* es solución, aunque también separación y en teatro desenlace. Además, al verbo *loslösen* se lo suele traducir por desprender(se). Según el *Dictionnaire des racines des langues européennes* de Larousse, la raíz tanto de *los* como de *lösen* es *leu-*, de origen latino y significa *déliar* (desvincular, desvinculación, desatar). La hipótesis que sostengo es que Nietzsche optó por utilizar *Loslösung* porque trae consigo el sentido etimológico de la liberación de algo. Y por ello, interpreto que no es casual que la utilización del término aparezca en el contexto de la figura de Zaratustra. Abriendo estos sentidos semánticos me permito hacer una vinculación teórica con la idea de tránsito del quién al qué en la obra de Derrida, ya que entiendo que en dicho tránsito se opera una desvinculación de las creencias-conceptos arraigados a ciertas nociones que me propongo analizar en la segunda parte.

3. F. Nietzsche, trad. cit., §1, p. 35.

demasiado humano?”⁴ (*Alles nur – menschlich-allzumenschlich?*). Nietzsche es consciente de aquello a lo que nos enfrenta y en estas palabras introductorias pareciera tener la intención de advertirnos de ciertos cuidados con los cuales debemos iniciar nuestros pasos por estas obras. Allí nos ofrece tres nociones que pueden servirnos como hilos de Ariadna para adentrarnos en el pensamiento nómada de dicho escrito: engaño (*Täuschung*)⁵, desasimio (*Loslösung*) y la gran salud (*Grosse Gesundheit*). Nietzsche nos advertirá que la gran salud está íntimamente vinculada con el engaño y el desasimio. Es importante notar que al momento de escribir el prólogo Nietzsche ya había anunciado la muerte de Dios; sin embargo, no lo había hecho al escribir dicha obra. *MA* puede ser interpretada como la obra que da inicio al peregrinar que lo llevará al filósofo alemán a terminar de ratificar el carácter ficcional –el error inútil– de la idea de Dios. Sin lugar a dudas, este viaje lo inició mucho antes.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* un pájaro cauto ya advierte los primeros pasos de tales pensamientos. Nietzsche debe desasirse de dichas creencias para alcanzar la gran salud que con claridad expresa en el capítulo de *El crepúsculo de los ídolos*: “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en un fábula”. La filosofía del martillo es un paso fundamental en el proceso de desasimio de las creencias-conceptos que estructuran y guían la tradición de su pensamiento.

Dice Nietzsche en el prefacio de *MA*: “cuando no he encontrado lo que necesitaba, he tenido que procurármelo artificialmente, falseando o inventando (¿y qué otra cosa han hecho siempre los poetas? ¿y para qué, si no, existiría todo el arte del mundo?)”⁶. Luego, el filósofo alemán confiesa su autoengaño ante Schopenhauer y ante Wagner, pero a su vez vincula la necesidad de autoengañarse con la autoconservación cerrando el parágrafo con un freno a sí mismo –y a todos, marcando la centralidad del estar vivo, la centralidad de la vida ante la

4. *Ídem*.

5. La traducción más habitual es la de “engaño”, pero no debe perderse la idea que otras traducciones posibles nos ofrecen: ilusión, error.

6. F. Nietzsche, trad.cit., §1, p. 35.

moral, la centralidad del engaño y de la ilusión ante lo verdadero: “¡Basta!, aún vivo; y la vida no es después de todo una invención de la *moral*: quiere engaño, vive del engaño...pero ¿no es esto verdadero?, de nuevo vuelvo a las andadas, y hago lo que, viejo inmoralista y pajarero, siempre he hecho, y hablo inmoral, extramoralmente, «más allá del bien y del mal»”⁷. Aquí es importante no perder de vista cómo lo ficcional viene a posicionarse en la centralidad de la perspectiva de lectura que Nietzsche de algún modo busca performatear en la mirada de su lector. En mayo de 1886 publica *JGB* e incluye este prefacio en las nuevas ediciones de *MA*: primera obra de la etapa que podríamos denominar pre-Zaratustra. En este sentido, me parece importante advertir que la cuestión del desasimiento viene a abrir y a cerrar la etapa de *Z* (no hay que olvidar que *GM* junto con *JGB* son las obras fundamentales para la interpretación de *Z*). Por ello, propongo a dicha noción como una categoría clave para interpretar el pensamiento del autor.

Afirma Nietzsche que el desasido (*Losgelöste*) presta atención a lo más desacreditado por arbitrio y por gusto por el arbitrio. Merodea curiosamente por lo más prohibido. Está siempre intranquilo y sin un norte que lo oriente, como en un desierto. Es el caminante de desiertos, de soledades. Es el caminante sin rumbo con el interrogante a flor de piel de una curiosidad cada vez más peligrosa. Sus pensamientos lo conducen y seducen cada vez más lejos, más extraviadamente. La soledad lo rodea y envuelve, lo amenaza, lo asfixia y agobia⁸. Dicha figura del desasido puede ponérsela en perspectiva con los anunciados filósofos del porvenir de *JGB*. Los pensadores del peligroso quizá (*Vielleicht*)⁹ que Nietzsche ve surgir en el horizonte. El §2 del prefacio de *MA* lo inicia evidenciando la invención de los espíritus libres: “semejantes «espíritus libres» no los hay, no los ha habido”¹⁰ y continúa profetizando su aparición: “Ya los veo venir, lenta, lentamente, ¿y hago yo acaso algo para acele-

7. *Ibid.*, §1, p. 36.

8. Cfr. *Ibid.*, pp. 37-38.

9. Cfr. F. Nietzsche, *JGB*, KSA 5, §1, p. 15

10. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. cit., §2, p. 36.

rar su venida si describo por anticipado bajo qué destinos los veo nacer, por qué caminos venir?"¹¹. El filólogo pajarero sabe que no puede ser el artífice de dichos acontecimientos pero intenta provocar (*hacer-hacer*) los efectos de dicho desenlace. En el inicio del §3 de *MA*, Nietzsche expresa que el único modo de llegar a ser algún día un espíritu libre es haber vivido un episodio decisivo en un gran desasimiento (*Loslösung*). Sin lugar a dudas la ficción de "dios ha muerto" es la intervención más significativa con la cual busca provocar dicho episodio para dar lugar al terremoto del cual surjan los desasidos, los espíritus libres, los hombres futuros, los ultrahumanos, los filósofos del quizá...

Para los hombres de tal suerte encadenados, el gran desasimiento se opera súbitamente, como un terremoto: el alma joven es de repente sacudida, desprendida, arrancada, ella misma no entiende lo que sucede. Un impulso y embate la domina y se apodera de ella imperiosamente; se despiertan una voluntad y un ansia de irse, a cualquier parte, a toda costa; flamea y azoga en todos sus sentidos una vehemente y peligrosa curiosidad por un mundo ignoto. «Antes morir que vivir así», así resuenan la voz y la seducción perentoria: ¡y este «aquí», este «en casa» es todo lo que hasta entonces había amado! Un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba «deber», un afán turbulento, arbitrario, impetuoso como un volcán, de peregrinación, de exilio, de extrañamiento, de enfriamiento, de desintoxicación, de congelación, un odio hacia el amor, quizá un paso y una mirada hacia atrás, hacia donde entonces oraba y amaba, quizá un rubor de vergüenza por lo que acaba de hacer, y al mismo tiempo un alborozo por haberlo hecho, un ebrio y exultante estremecimiento interior que delata una victoria –¿una victoria?, ¿sobre qué?, ¿sobre quién?–, una enigmática victoria erizada de interrogantes y problemática, pero

11. *Ídem.*

la primera victoria al fin y al cabo: de semejantes males y dolores consta la historia del gran desasimiento.¹²

Si bien la cita es un poco extensa, la riqueza y claridad de la pluma de Nietzsche no tiene modo de ser reemplazada por un comentario. *Die Loslösung* es el efecto de un “hacer temblar” que viene a desmoronar todo lo establecido, lo construido, lo naturalizado. No solo invierte o subvierte, desmorona, desata... Alcanzar el espíritu libre no significa llegar a hacer lo que uno quiere. Pues, como claramente dice en este prefacio, si somos engañados, somos engañadores. La lógica performativa del hacer-hacer¹³ que el filósofo alemán expresa en el §13 del primer tratado de *GM*, está atravesando la idea de *Loslösung* y de espíritu libre. Aquí la libertad implica un soltar. Se puede ver cómo Nietzsche invierte la lógica de soberanía sobre las cosas como propiedad en términos de desapropiación. La expresión “*Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden*”¹⁴ debe interpretarse desde esta clave. El llegar a ser señor de uno mismo tiene que ver con un sentido de desapropiación de sí, un estar dispuesto a dejar ir, a no quedar adherido a nada. En *JGB* Nietzsche nos exhorta a darnos a nosotros mismos nuestras pruebas de que estamos destinados a la independencia y al mando. Para ello no debemos quedar adheridos a ninguna persona: aunque sea la más amada, a ninguna pa-

12. *Ibid.*, p. 37.

13. Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998. Nietzsche escribe que en el lenguaje entendemos y malentendemos que todo hacer está condicionado por un agente, por un *sujeto*. Es decir “del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza”. Dicho sustrato no existe. No hay *ser* detrás del hacer, ni del actuar, ni del devenir. Todo agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, *el hacer es todo*. Y agrega: “En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla”.

14. F. Nietzsche, *MA*, KSA 2, p. 20.

tria: aunque sea la que más sufra y la que más necesita ayuda, a ninguna compasión: aunque se dirigiese a hombres superiores, a ninguna ciencia: aunque atraiga los conocimientos más preciosos. No debemos quedar adheridos, ni siquiera, a nuestro propio desasimiento: peligro del que vuela voluptuosamente hacia la lejanía y la extrañeza¹⁵. La expresión alemana "*Nicht an ... hängen bleiben*"¹⁶ que Nietzsche repite circularmente hasta necesitar desadherirse de la propia *Loslösung*, nos introduce en un círculo infinito de desapropiación de sí. Al leer el §41 de *JGB* se olfatea la idea de eterno retorno como un estilo de escritura y de forma de vida que atraviesa –en este caso– a la *Loslösung*.

Algo parecido ocurre en el seminario de *La bestia y el soberano*. Derrida allí una y otra vez vuelve sobre la pregunta del quién y el qué. Aparece continuamente. Es una pregunta que nos guía tras las huellas que se van hallando y abandonando en configuraciones y soluciones diferentes, y que nunca son conclusivas. La pregunta: entonces ¿quién?, entonces ¿qué? pareciera horadar el discurso hegemónico en torno al sujeto y al animal intentando desasirse de dicho ropaje conceptual. En el prefacio de *MA*, Nietzsche deja trazada una relación entre *Loslösung* y *Erdstoss*. El gran desasimiento opera como un terremoto. Leer "*Nicht an seiner eignen Loslösung hängen bleiben*"¹⁷ desde la idea de terremoto, no solo nos habilita la posibilidad de establecer un vínculo entre *Loslösung* y la idea derridiana de hacer temblar, sino también con la categoría de *deconstrucción*.

En *De las tres transformaciones*¹⁸, la figura del león viene a romper las cadenas del "tú debes", es el espíritu capaz de alcanzar el "ser libre de...". De algún modo, se puede ver cómo el león –figura predilecta del espíritu libre– es aquel que no queda adherido a nada. Es el rey de los animales. Su rugido hace temblar la tierra. El león es quien logra soltar las cade-

15. Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997, §41, p. 66.

16. Cfr. F. Nietzsche, *JGB*, KSA 5, p. 59.

17. Ídem.

18. Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Sánchez Pascual, México, Alianza Editorial, 2000, p. 53 y ss.

nas impuestas por ese Otro ante sí para dar lugar al niño: el capaz de crear más allá de todos los valores. El león es capaz de “crearse libertad y un no santo incluso frente al deber [...]”.

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí¹⁹. Por un lado, hay que analizar la cuestión del “hacer temblar”; por otro irrumpe la idea de “poner en tensión” que Nietzsche presenta en las expresiones: “un santo decir no” y “un santo decir sí”²⁰.

En *De la gramatología*, Derrida interpreta la vacilación de los pensamientos de Nietzsche y de Heidegger como un temblor propio que se produce como efecto en todas las tentativas posthegelianas. Haciendo referencia a dicha cita, Cragolini²¹ nos indica que existen pensamientos que tiemblan, que “se mantienen en una zona extraña, indiscernible, indeterminable, inaferrable, inapropiable”. Allí explica que el término latino “*tremulare*” lleva consigo la idea de oscilación. Es decir, el temblar tiene que ver con aquello que se arriesga, que asume la incerteza, que suelta las seguridades y se aproxima con miedo a las zonas donde pierde la posibilidad de dominio. El terremoto del cual nos habla Nietzsche es ese movimiento en el cual nos desasimos de toda estructura, de todo fundamento, de todo *a priori* y nos arrojamos a lo desconocido. Los espíritus libres son esos espectros que Nietzsche debe inventarse para transitar, para viajar, para caminar por el desierto que crece. Para ello, es necesario desasirse de todo lo asido. Hay que desasirse de las seguridades ontológicas, de los fundamentos inconmovibles, de los modos intemporales, para acercarse a la posibilidad, al “quizás”, al “todavía”, al “aún no”.

Tanto el “no” como el “sí” atraviesan todo el pensamiento de Nietzsche, pero lo atraviesan sin jugar el juego de la síntesis. El Nietzsche crítico, de la filosofía

19. Ídem.

20. Cfr. Ídem.

21. Cfr. M. B. Cragolini, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 121.

del martillo que dice “no” a la metafísica fundacional, a los valores últimos, a la moral del Bien y del Mal, y el Nietzsche afirmador de la vida, tanto en su placer como en su dolor, no representan dos fases sucesivas de un pensamiento, ni dos extremos que se sintetizan en una tercera posición. No hay circuito dialéctico de restitución en este modo de pensar: paradójicamente, el “sí” y el “no” coexisten, sin síntesis, son conciliación, sino en estado de tensión que no se resuelve. Tensión que caracteriza el operar de la voluntad de poder como fuerza unitiva y configuradora y, a la vez, como fuerza disgregante y disruptora. Tensión que da cuenta de un pensamiento que no deja de ser crítico por ser afirmador, ni viceversa.²²

Como afirma Cragolini²³, en la medida que encuentra puntos de tensión, el pensamiento nietzscheano logra potenciar su fuerza, su impulso, su alcance. Ya expresaba el neoinventor de Zarathustra en el prólogo de *JGB* con una extrema jovialidad, que nosotros -los espíritus libres- tenemos la entera tensión del arco, y ¿quién sabe?, quizá... también la flecha, la tarea e incluso el blanco²⁴. El juego entre el «sí» y el «no» en el que Nietzsche nos atrapa laberínticamente a lo largo de su obra, es el que permite que su-nuestro pensar no se anquilese en cate-drales conceptuales, ni se pierda en la pura inmediatez. El ejercicio perspectivístico que aparece en la filosofía nietzscheana a partir del uso del «sí» y el «no», parece mostrar que ambos se requieren mutuamente en una tensión que es insoluble e insuperable. Ni el «sí» supera al «no», ni el «no» supera al «sí». Por ello, Cragolini habla de las tensiones entre el «sí» y el «no»²⁵. La noción de *Zwischen* que nos ofrece la intérprete, hace pensar la configuración de cualquier concepto en el entrecruzamiento de su afirmación y su negación, de las múltiples e innumerables posibilidades de las perspectivas. Nunca debe olvidarse

22. *Ibid.*, p. 123.

23. Cfr.: *Ibid.*, p. 16.

24. Cfr.: F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed.cit., p. 19.

25. Cfr.: M. B. Cragolini, *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006, pp. 18-19.

su carácter de provisoriedad, pues no funda fondos o cimientos estables. La aglomeración de las fuerzas en una figura que se da en el entrecruzamiento de las mismas es siempre provisorio, pues siempre acontece en el instante (*Augenblick*). Como claramente deja expresado Nietzsche en el §6 del Prefacio de *MA* debemos aprender a captar en perspectivas las múltiples cosas en un sentido de provisoriedad, aprender a colgarnos y descolgarnos los pro y los contras de cada cosa en cada momento. Toda perspectiva adquiere un carácter de posibilidad, no de acercamiento a una totalidad esencial: "hasta esa libertad madura del espíritu que es igualmente autodominio y disciplina del corazón y permite el acceso a muchos y contrapuestos modos de pensar..."²⁶

Desde el derrotero trazado ¿no es acaso genuino interpretar la categoría de *Loslösung* como un antecedente de la deconstrucción derridiana? La expresión "dios ha muerto" ¿no es acaso el gesto deconstructivo más extremo que el filósofo alemán ha activado para el pensamiento filosófico póstumo? Nietzsche nos ha dejado una operación de desconexión del sentido y de las simbolizaciones ontológico metafísicas que buscan dejar atada la verdad a un fondo específico. El hombre es algo de que debe ser superado, una cuerda entre el animal y el *Übermensch*, nos dice una y otra vez Zaratustra. No hay duda de que la categoría hombre debe ser desasida, desadherida, desapropiada, desaprendida. No hay duda de que la relación entre el quién y el qué es desconectada en cada una de estas expresiones que plagan las hojas del Zaratustra. No hay un fondo esencial ni sustancial de la cosa, de qué ni del quién. En el seminario de *La bestia y el soberano*, Derrida vuelve a tomar la iniciativa y trabajar a partir de la pregunta por el tránsito del quién al qué, el tránsito de lo humano a lo otro. Aquí se propone interpretar la estrategia de hacer temblar las categorías de soberano y de bestia como uno de los modos posibles de activar el desasimiento en pos de deconstruir dichas conceptualizaciones en los relatos anquilosados en la cultura occidental. Para dicho análisis se eligió trabajar sobre los relatos que comúnmente son

26. F. Nietzsche, *MA*, Prefacio, §4, p. 38

considerados fundacionales. Por un lado, porque nos permiten ver la cuestión en su génesis; por otro lado, nos permiten dejar trazado nuevos derroteros entre el pensamiento de Nietzsche y de Derrida.

El tránsito del Quién al qué como desasimiento de si

Ecce Animot. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o de un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso. Una quimera que espera que su Belerofonte le dé muerte²⁷.

Hablar del animal o de los animales ya no es solo una cuestión de expresión, es una decisión metafísica y política. Los límites trazados no son solo un borde delimitado que opone lo humano a lo animal. Ese umbral es una ficción construida sobre la creencia de que la división entre los seres vivientes debe ser trazada desde el devenir racional o no de sus inteligencias. El animal, la vida animal, como expresa Derrida²⁸, abarca una multiplicidad heterogénea de seres vivos, una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. Incluso podemos pensar que la problemática sobre la vida animal no siempre es pensada en toda su completitud. No discutimos del mismo modo ni con la misma vehemencia la muerte de una vaca, de una rata, de un mosquito o de una bacteria. Sin embargo, en todas ellas hay organizaciones heterogéneas de vida. La historia de la filosofía indica que, por lo general, hemos pensado al animal en un grupo muy amplio e indistinto, bajo un singular-universal

27. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 58.

28. *Ibíd.*, p. 48.

en el cual quedan encerradas una multiplicidad de formas de vida.

Cragolini en su libro *Extraños animales*²⁹, señala que en el surgimiento de la ciencias humanas en contraposición a los saberes teológicos, los científicos se focalizaron en las problemáticas del hombre dejando por fuera a los animales. En ese sentido, los animales pasan a ser esa otredad que es anulada en cuanto tal y deja de ser pensada en el ámbito del ser. Si bien el animal puede comunicarse, no puede responder, ni fingir, ni mentir, ni borrar las huellas. No tiene historia, ni ética. No tiene lenguaje simbólico, ni tiene la capacidad reflexiva. Es evidente que nos hemos ocupado más del sujeto que de los animales. Definir al animal desde una comparación con la ipseidad, ¿no es ya acaso un gesto de anulación de su otredad?

Señala Cragolini³⁰ que el quién y el qué en la metafísica occidental pueden ser pensados como el tradicional lugar del sujeto y del objeto.

La pregunta acerca del quién remite al sujeto metafísico que es al mismo tiempo sujeto agente. Porque la constitución del sujeto en la época moderna implica ese aspecto de “poder” que supone ser centro de los modos de ser que constituye el fundamento de lo que es, en tanto “humano”³¹.

Por ello, en el Seminario *La bestia y el soberano*, Derrida nos ofrece diversos derroteros para deconstruir, en la historia occidental, la soberanía de esas dos figuras: el Quién del soberano y el qué de la bestia. Éstas se van acoplando y entrecruzando y patentizando en prácticas por medio de las cuales el Quién se quiere imponer con su ipseidad a toda realidad.

29. M. B. Cragolini, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, p. 15 y ss.

30. *Ibid.*, p. 155.

31. *Ibid.*, p. 156.

En el capítulo I de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida inicia la exposición tratando la problemática de lo propio³² del hombre desde la cuestión de la desnudez, haciendo referencia explícita del interés que tiene en tratar el tema desde el *Génesis*. Claramente la desnudez es un tema del *Génesis*. Aparece tempranamente señalada al finalizar el segundo capítulo: “Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro”³³. En este caso, me interesa centrarme en los versículos anteriores. Los dos relatos de la creación que signaron el nacimiento de las culturas: judía, cristiana e islámica.

En la línea que señala John Caputo, me animo a proponer una lectura deconstructiva de los dos primeros capítulos del *Génesis* pero en función de pensar la cuestión animal (el qué) sin perder la perspectiva del desasimiento que se viene trazando. Propongo acercarnos al *Génesis* con vistas al animal –apropiándome y parafraseando las palabras de Derrida³⁴– sin especular ninguna hipótesis de historia comparada o de análisis estructural de los mitos que allí celosamente se han conservado. Si bien los relatos creacionistas están vinculados en el desenlace histórico, tienen un estatus y un origen heterogéneos.

El *Génesis* inicia con dos relatos sobre la creación. Ambos responden a dos tradiciones con diferencias ideológicas bastante profundas tanto antropológica, teológica, cosmológica como socioculturalmente. El primer relato –de tradición sacerdotal– es conocido por haber sido realizada la creación en siete días. El relato que le sigue –de tradición yahvista– es popularmente conocido porque Dios crea a Eva de la costilla de Adán. Si bien ambos relatos nos permiten pensar genealógicamente la construcción de categorías de género -y otras de interés actual- que aquí se instalan y se legitiman en discursos dominantes que

32. Pensar lo propio sin duda remite a preguntarse a cerca de la esencia, del fundamento de algo. La pregunta por lo propio hace temblar las construcciones construidas alrededor de la noción de alma e inicia un trabajo de desvinculación entre una naturaleza dada y una cultura otorgada.

33. *Gén* 2 25

34. Cfr. J. Derrida, trad. cit., p. 62.

fueron performateando nuestros modos de habitar el mundo, aquí me focalizaré sobre la relación con los animales que nos permitirá ahondar la pregunta del Quién y de qué desde la perspectiva del desasimiento.

En ambos relatos se estructuran posiciones y relaciones muy diferentes respecto de la concepción de lo humano, tanto en relación con Dios, con las cosas como con los animales. Sin embargo, en el transcurso de la historia del pueblo hebreo, éstos se fueron acoplando en la constitución de aparatos ideológicos o tecnologías de poder que se sostienen y complementan entre sí, generando tensiones, fusiones y contradicciones. En el primer relato el hombre es creado macho y hembra, luego de los animales. Una vez hubo creado todo, les ofrece toda la tierra como alimento para que la sometan y la dominen. En el segundo relato Yahveh Dios crea al hombre y luego se da cuenta que no es bueno que esté solo, por ello crea a los animales y el hombre les otorga un nombre a cada uno de ellos. Luego, Yahveh Dios hizo caer en un profundo sueño al varón, le quito una costilla y de allí creó a la mujer, el varón la reconoce como hueso de sus huesos y carne de su carne y la nombra mujer. Aquí se hace patente la legitimidad sobre la cual se fundan las primeras afirmaciones a cerca de la idea de soberanía, en el primer relato con la fundación del sarco-fago-falocentrismo (si bien cabe aclarar que el relato no designa solamente como alimento a los animales, también a la plantas, a las semillas, etc.); en el segundo relato el acto de nombrar a todas las cosas. Estos relatos operan desde hace más de dos milenios legitimando modos de relación y posicionamiento ante lo otro no humano que hemos ido internalizado y naturalizado en modos no conscientes. Operan como creencias arraigadas casi genéticamente en la evolución de nuestros pensamientos. Ejemplo de ello es la famosa controversia entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI. El problema allí no era matar animales, el problema era matar almas humanas, mejor dicho, almas. Ya en los inicios de la modernidad los seres vivientes no humanos no gozaban con los privilegios anímicos con los que contaron durante la antigüedad y buena parte del Medioevo.

A partir del análisis del *Génesis* de John Caputo en su libro *La debilidad de Dios*, se puede afirmar que la problemática en el relato sacerdotal se centra sobre el tránsito del vacío estéril a la vida, no del ser al no-ser como afirma hegemonícamente toda la tradición metafísico-teológica del helenismo a la escolástica. En palabras de Caputo:

El *Génesis* no trata del ser, sino de la vida. El ser desnudo y estéril está allí, es lo que ya estaba allí. Lo asombroso es que Dios le *da vida al ser* [...] La creación no es un movimiento del no-ser al ser –que es lo que hace que los corazones de los metafísicos de todas partes se agiten-, sino del ser a lo que está más allá del ser, de un silente espacio del ser al bullicio de los seres vivos, de la infecundidad al florecimiento de la vida, del silencio a la palabra que hace que el vacío se llene y que lo estéril se agite con la vida.³⁵

La tradición sacerdotal pone un enfoque claramente cosmogónico y con el gesto divino de “Y vio Dios que esto era bueno” establece un fundamento ético-metafísico posterior a la realización de la vida. Dios bendice la vida en general e incluye al varón y a la mujer en ese mismo plano, una comunidad de vida horizontal. Una vez hubo dado su bendición a toda la creación, dijo Dios: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra”³⁶. Sin lugar a dudas, este primer relato de la creación es un poema que celebra la vida sobre la tierra en una actitud de agradecimiento a Elohim por su hechura. Pero bajo la lupa de ojos contemporáneos, en dicho relato vemos el comienzo de la historia propietarista y antropocéntrica³⁷. Elohim no solo bendice la bondad de toda creatura, también bendice el dominio del varón y la mujer sobre ella. Todo «qué» queda enlazado al mundo simbólico

35. J. D. Caputo, *La debilidad de Dios: una teología del acontecimiento*, trad. Raúl Zegarra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 175-176.

36. *Gén* 1 28

37. Cfr. J. D. Caputo, trad. cit., p.197.

del «quién» bajo la palabra de su hacedor. Y no son menores dos cuestiones en este lazo, la primera cuestión es atender que cuando Caputo nos señala la idea de que en este primer relato es la vida lo que se crea, en esa noción quedan incluidas todas las cosas: piedras, plantas, animales, humanos. La otra cuestión es prestar atención al asunto señalado por Derrida sobre el nombrar³⁸. La creación por medio de la palabra. “Dios dijo” es la expresión no solo de la creación de la vida, es la creación de la vida a través de la palabra, el *logos*. Siguiendo las pistas del cristianismo, se nos vuelve inevitable no conectar este relato con la tradición gnóstica del cristianismo que nos llega a través del evangelio de San Juan:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron³⁹.

Si bien son muchas las cuestiones que se pueden desprender de este texto perspectivado con los del *Génesis*, aquí señalo las conexiones que hay entre ambos relatos referidas a lo que vengo analizando. *Arché* y *Logos* parecen marcar el horizonte de todos los relatos creacionistas. El momento fundacional de la soberanía del «quién» sobre el «qué» queda mediado a través del *logos*. En el relato creacional de la tradición yahvista se expresa claramente esta vinculación de dominio. Desde el comienzo del relato Yahveh hace las cosas, no las dice. Quien nombra a las cosas es el hombre (varón). Aquí no estamos haciendo exégesis bíblica pero sí nos permitimos señalar la convergencia de los dos relatos en nuestra tradición. En el génesis joánico vemos con claridad que la «Palabra» ya está completamente identificada con Dios y es por medio de ella que se hace todo, el *logos* da vida. Y es el hombre quien puede acceder a esa trascendencia.

38. Cfr. J. Derrida, trad. cit., p. 30 y ss.

39. *Jn* 1 1-3

Afirma Derrida en la duodécima sesión del Seminario (volumen I) que decir que Dios era el *logos*, como soberano omnipotente creador de todo, es en efecto confirmar las palabras del Génesis. Al Dios decir: “Que se haga la luz”, Dios hizo con la palabra, con ese acto archi-performativo, que la luz se hiciese y apareciese. Esto le permite a Derrida pensar una especie de concatenación conceptual entre soberanía y *archê*, *archê* y *logos*, y *logos* y *zôê*. El *logos* es el que crea, el que hace venir o advenir y crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zôê*). El *logos* evangélico repite el Génesis y habla en efecto de un origen del mundo creado por el soberano: Dios⁴⁰. Dice Derrida:

Aunque, sin duda, lo que denomino aquí zoo-logía concierne a una vida que está en el *logos*, una *zôê* que está –dice Juan– en el *logos* como una vida que es la luz de los hombres; aunque, por supuesto, él no habla del *logos* de la *zôê* como de una ciencia de la vida o de un discurso sobre la vida, queda que si puede haber zoo-logía como discurso, razón o ciencia de la vida es necesariamente porque, entre la *vida*, *zôê*, y el *logos*, habría alguna afinidad ontológica⁴¹.

Seguido a ello y con el fin de verificar que tenemos a la mano un manojito canónico de llaves abrahámico-filosóficas, Derrida nos señala un tercer génesis de origen diferente que cronológicamente antecede al evangelio de Juan: la política aristotélica. Es bien conocida la definición del hombre como animal político, el hombre que es, *por naturaleza* (*phusei*), un animal político (*politikon zôon*). En el comienzo del primer libro de *La Política* nos encontramos con esta idea. Más adelante señala Aristóteles que el hombre es por naturaleza un ser vivo político⁴². En este

40. Cfr. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 367.

41. *Ídem*.

42. *Ibid.*, p. 368. Aclara Derrida: “En este pasaje, a partir de un único momento de la palabra *bios* en medio de numerosos usos de *zôê* o de *zên* (vivir) –sin duda volveremos sobre esto–, es donde Agamben, al principio del libro del que ya he hablado, *Homo sacer*, cree encontrar una distinción entre *bios* y *zôê* que estructurará toda su problemática”.

punto ve Derrida todo el armado de la problemática entorno a la diferenciación entre *bios* y *zôê*⁴³.

La pregunta por el tránsito del Quién al qué trae al pensar la cuestión de la comunidad de lo viviente como un momento de indiferenciación ante la vida. En este sentido, necesitamos desvincular la noción de vida del «quién» para acceder al pensar desde su «qué». El pensador argelino-francés está horadando la concepción natutalizada sobre la soberanía del «quién» y develando la arbitrariedad no solo del concepto, también del origen. Derrida continuamente instala la pregunta en su seminario de ¿quién es quién?, ¿qué es qué?, entre otras. En este punto se propone como objeto de su estrategia: pensar la *zôê* desde su «qué». Para ello es necesario tomar alguna pista y seguir su huella.

Una pista que nos propone seguir Derrida es demorarnos en la mirada de los animales. Es transitar del quién al qué. ¿Qué hay detrás de esa mirada impersonal, silenciosa, solitaria? El animal me mira. Me interroga. Me desvincula de mi «Quién» y me acomuna en un «qué» que acontece, acontece en ese momento inicial innombrable, intraducible, irrepresentable. Donde no hay nombres, no hay signos, no hay tiempo. La mirada del animal me desarropa, me suspende todo prejuicio. Efectúa un desasimiento de sí.

Dice Derrida: “el hombre va *tras* el animal. Lo sigue. Este tras de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo”⁴⁴. El *zoon alogon* permite ser nombrado, signado, apropiado, domesticado, producido, criado, transportado, matado.

43. Cfr. *Ibíd.*, p. 375 y ss. Aquí retoma el debate biopolítico trazado en el pensamiento de Foucault y Agamben y advierte desde Heidegger algunas cuestiones que son relevantes en dicha distinción. Derrida busca poner en cuestión las afirmaciones de Foucault y de Agamben respecto a la idea de que la política, la politicidad, pudiese calificar, incluso apoderarse, en ciertos casos como el del hombre, de la vida desnuda (*zôê*). Para ello, nos habilita la posibilidad de pensar que Aristóteles hubiese podido aprehender o formalizar ya, a su manera, lo que Foucault y Agamben atribuyen a la especificidad moderna.

44. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad.cit., p. 33.

La cuestión, entonces, no es preguntarse si el animal puede pensar, razonar o hablar. La cuestión es saber si los animales pueden sufrir, afirma Derrida. Entendiendo que poder sufrir no es ya en sí mismo un poder como habitualmente lo entendemos. Es una potencialidad, una posibilidad de... pero sin poder. Una posibilidad de lo imposible. "El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí"⁴⁵.

Seguir-siendo la huellas del *Ecce Animot* ¿no se traduce acaso en una apuesta deconstructiva a desvincular, a desaprofundar, a desapropiar, a desasir y a desandar los derroteros andados, las tradiciones tejidas, los deshilachados ropajes del humanismo en pos de desmoronar su sistema de conjeturas, de cálculos, de creencias antropocéntricas, falocéntricas, logocéntricas y fonocéntricas que estructuran las sedimentaciones del «Quién»? El tránsito del Quién al qué ¿no se traduce acaso en un gesto político, ético, estético, metafísico, a partir del cual se busca derrumbar los fundamentos *khorales* y *arcaicos* de una soberanía ficcional montada sobre el escenario metafísico-identitario de una antropología y una ética de la mismidad?: "Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios les creó, macho y hembra los creó". En los discursos políticos, filosóficos, religiosos, etcétera de la actualidad; son enunciadas las categorías de inclusión, pluralidad, multiplicidad y diversidad. Sin embargo, si no emprendemos la seria tarea de deconstruir las sedimentaciones de las prácticas de mismidad que se han ido anquilosando en los cimientos de nuestras tradiciones, difícilmente logremos dicha meta. Derrida nos pone a hacer temblar los discursos en pos de que empiece a brotar lo diferente. Irrumpir, romper, intervenir dichas totalidades para visibilizar y profundizar las grietas... dejar surgir desde el seguir-siendo de la otredad más otra y extraña que son los animales, la comunidad de vida que somos desde un *topos* más

45. *Ibíd.*, p. 45.

plural, más diverso, más amplio, más allá (o quizá más acá⁴⁶) de lo humano.

Derrida anteponiendo como interlocutor a Heidegger afirma que la muerte es aquello que nos acomuna con los animales. Lo en común es la comunidad de muerte que somos. Es la finitud la que traza una diferenciación entre lo aristotélicamente llamado animado e inanimado.

el hombre y el animal es la finitud, cierta finitud. Ambos son mortales. La piedra no es «finita»: la piedra es finita, pero no hay «finitud» de la piedra. Jamás hablaremos de la finitud de la piedra. En cambio, se puede hablar de la finitud del animal, lo mismo que de la del hombre⁴⁷.

En el marco de trazar unas políticas posibles-imposibles de la animalidad en la comunidad que somos con el viviente animal, Cragnolini nos exhorta a pensar ese vivir-con el animal deconstruyendo la lógica de sumisión y propiedad de lo viviente a lo humano para dar lugar a ese otro que somos en un nos-otros⁴⁸. ¿No es acaso posible pensar la comunidad de esos filosofos del peligroso quizá, de los ultrahombres zaratustrianos, como poshumanidad que ha logrado desasirse del origen sarcofalologofonocéntrico para crear nuevos sentidos y valores? La pregunta por el tránsito del Quién al qué, ¿no es acaso el modo en que Derrida está haciendo temblar las estructuras simbólicas que permiten desasir nuevos derroteros en lo imaginario? La pregunta por el tránsito del Quién al qué, ¿no es acaso un desasirse de los ropajes categoriales para dejar que el desierto crezca y sea necesario el emerger de los niños? La pregunta por el «Quién» o el «qué» en el Seminario de *La bestia y el soberano* es como una gotera que lentamente corroe la piedra, vuelve una y otra vez, cada vez... a golpear nuestras mentes (des)atentas y tensiona la lectura y la escucha de cada

46. Entendiendo que el más allá no es una trascendencia sino más bien una inmanencia.

47. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad.cit., p. 178.

48. Cfr. M. B. Cragnolini, *Extraños animales*, ed.cit., p. 137.

una de esas sesiones. Va desarmando las estructuras sintácticas, semánticas y morfológicas de una gramática que no tiene Dios. El tránsito del Quién al qué va desasiendo al sujeto de su objeto para dejar azarosamente librada la suerte de «si».

A partir de los puentes tendidos entre los planteos de Nietzsche y de Derrida, me permito pensar la operación derridiana del tránsito desde la perspectiva de la *Loslösung* nietzscheana. El trabajo desarrollado en el Seminario de *La bestia y el soberano* está planteado en clave deconstructiva. Aquí interpreto que se hacer temblar que se materializa en el interrogante sobre la soberanía del quién y la bestialidad de qué, puede ser interpretado con mayor precisión si lo perspectivamos con la categoría nietzscheana de *Loslösung*, ya que la misma nos permite visualizar la desvinculación genealógica entre el símbolo y el significante.

PARA UNA ECONOMÍA DE LA
(MENOR) VIOLENCIA
DE-CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO Y SACRIFICIO ANIMAL.

Gustavo P. Guille

El sujeto es una fábula (...), esto no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción convenida.

J. Derrida

En la entrevista realizada por Jean-Luc Nancy en 1989¹, interrogado acerca de la cuestión del sujeto –sobre su presunta muerte o liquidación– Jacques Derrida comienza por considerarlo (en una veta nietzscheana) como una fábula, una ficción aún necesaria. Para destacar, inmediatamente, la importancia que debemos conceder a los *efectos* que esa fábula, que ese discurso, ha producido y continúa produciendo.

El objetivo que nos planteamos en las páginas siguientes es señalar uno de los más prolongados, persistentes y nocivos efectos que se desprenden de ese discurso de y sobre el sujeto: la excesiva *crueldad* que en la construcción de esa ficción se despliega contra la vida animal (tanto contra lo animal *en* el hombre como fuera de él). Para ello comenzaremos por presentar lo que a partir de algunos textos de F. Nietzsche y de J. Derrida podemos caracterizar como “economía del sacrificio”. Ambos autores reconocerían en ella una lógica inherente a la constitución de toda subjetividad e intrínseca a la dinámica de

1. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto (entrevista con J. L. Nancy)” en *Pensamiento de los confines*, Nº 17, Diciembre de 2005.

la vida; pero que en la configuración del sujeto moderno revierte en un mecanismo de absoluta crueldad. A continuación, presentaremos la “escena originaria” del discurso sobre el sujeto, subrayando cómo la delimitación rígida entre el hombre y el animal (esencial en dicho discurso) resulta en el dominio y la crueldad dirigidos contra este último. Para finalizar, vincularemos la noción derrideana de Justicia con la cuestión del sacrificio del sacrificio; para pensar a partir de allí la posibilidad de otro derecho, que implique un menor sacrificio y una menor violencia contra la vida animal.

I. En el tratado III de la *Genealogía de la moral* Nietzsche aborda la cuestión del ideal ascético. Allí encontramos la sugerente tesis de que la vida se conserva al precio de negarse a sí misma y que, por lo tanto, el ideal ascético resulta necesario e irreductible puesto que “en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, [de modo que] el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida”². De este modo, Nietzsche reconocería el aspecto sacrificial inherente a la dinámica de la vida. Ese aspecto sacrificial puede también ser concebido a partir del operar de la voluntad de poder, en el cual se manifiesta una constante *tensión* entre las fuerzas unitivas –que buscan conservar la vida al precio de limitarla– y las fuerzas disgregantes –cuyo impulso apunta en dirección a la expansión incesante de la vida–³.

Sin embargo, Nietzsche advierte sobre el carácter excesivamente cruel que comporta el proceso de configuración del *indi-*

2. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2008, p. 156. En el mismo sentido unas páginas más atrás, Nietzsche señala: “Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta *especie hostil a la vida* [Nietzsche se refiere al sacerdote ascético], -tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga”. Nietzsche, trad. cit. p. 152.

3. Para la caracterización de la filosofía nietzscheana como una filosofía de la tensión Cfr. M. Cragnolini “La re-sistencia del pensar (filosofía nietzscheana de la tensión)” en M. Cragnolini, *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, pp. 15-26.

viduo soberano, autónomo e igual a sí mismo; es decir, el sujeto. Tal vez, precisa Nietzsche, no haya habido en la historia “nada más terrible y siniestro” que la construcción de esa “conciencia orgullosa” que en la modernidad adopta el nombre de “yo” o “sujeto”. Pues “tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos”⁴.

De este modo, encontramos en Nietzsche un doble señalamiento: por un lado, la afirmación de una tensión irresoluble entre fuerzas contradictorias como principio constituyente de la dinámica de la vida; a partir del cual puede delinearse una teoría de la subjetividad “como una serie de fuerzas en disputa, contradictorias, que vuelven imposible un habitar pacífico”⁵ (lo cual implica la aceptación del sacrificio constante –aunque alternativo– de alguna de las fuerzas en esa especie de “guerra interna”). Pero por otro lado, Nietzsche parece observar que, paradójicamente, en la necesidad de seguridad y pacificación propias del sujeto moderno se produciría un trastrocamiento de ese aspecto sacrificial irreductible, que devendría entonces en dispositivo de crueldad desmesurada.

A nuestros ojos es Jacques Derrida quien mejor retoma, y en cierta medida profundiza, los análisis nietzscheanos en torno a este punto. Para el filósofo franco-argelino el concepto de vida puede ser abordado a partir de su vinculación intrínseca con la noción de *différance*. Esto es, en el *juego* de “la economía de la *différance*” que supone siempre relaciones de fuerza. De acuerdo con Derrida, la *différance* no es otra cosa que esa “discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerza”⁶. Dentro de esta economía de la *différance* –que es

4. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. cit. p. 80.

5. E. Biset, “La violencia y sus formas” en A. P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 33-51, p. 33.

6. J. Derrida, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. Marín, Madrid, Cátedra, 1994, p. 53.

también una “economía de la violencia”⁷– la vida sería ese juego de fuerzas siempre en tensión, operando de un modo análogo a la voluntad de poder nietzscheana.

Por otro lado, en la filosofía derrideana la vida no puede pensarse sin relación con la muerte. Una relación que no es de mera oposición negativa, y que tampoco se resuelve de modo dialéctico; sino que obliga a pensar ambas en su *contaminación* recíproca. La vida la muerte⁸. Dicho en otros términos, “en todos los niveles de organización de la vida vale decir de la *economía de la muerte*”⁹ se produce esta contaminación originaria. Y es en el proceso de temporalización y espaciamiento, es decir, en el movimiento de la *différance* como relación del sujeto con su muerte, con su finitud –pero podríamos igualmente decir con la finitud y/o con la muerte en general–, donde se constituye la subjetividad.

¿Por qué resulta importante comenzar haciendo referencia a esta economía de la violencia y/o economía sacrificial presente en las filosofías de Nietzsche y Derrida? Porque ello nos previene contra la ilusión metafísica de postular una presunta naturalidad inocente (un origen perdido, el cual hipotéticamente podría ser reencontrado al final de un proceso teleológico) a la que le sobrevendría, producto de la fatalidad de un accidente histórico, una violencia exterior. Por el contrario, desde el momento que concebimos la violencia como originaria, el aspecto

7. Con la noción de “economía de la violencia” Derrida pretende indicar que no se trata de oponer simplemente violencia a no-violencia, sino de enfrentar una violencia mayor con una violencia menor. Cfr. J. Derrida “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210. A propósito de esta noción, E. Biset destaca la importancia que ella tiene en la filosofía derrideana señalando que “si no fuera excesiva cualquier calificación, se podría afirmar que la de Derrida es una filosofía de la violencia”. E. Biset, op. cit., p. 35.

8. “La Vie la mort”, sin ningún conector entre ellos, ni de oposición ni de conjunción, es el título de un seminario dictado por Derrida en la *École Normale Supérieure* (ENS) de París durante 1975.

9. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 89.

económico y/o sacrificial se tornan esferas irreductibles de la existencia¹⁰.

Ahora bien, retomando lo que veníamos señalando, Derrida (al igual que Nietzsche) ha intentado unir la cuestión del “quien”, es decir, del sujeto, con la cuestión del sacrificio y la crueldad. Así, entiende que el sujeto (en el sentido moderno, pero también en el sentido que lo entienden Levinas y Heidegger) emerge “en un mundo donde el sacrificio [y la crueldad] es posible y donde no está prohibido atentar contra la vida en general”¹¹. Se trata, de acuerdo a Derrida, de reconocer tanto en los discursos filosóficos como en las “culturas” dentro de las cuales esos discursos son posibles, un lugar dejado libre para “un matar no criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver. Operación real, pero también simbólica cuando el cadáver es «animal» (...), operación simbólica cuando el cadáver es «humano»”¹².

De este modo, Derrida pone en escena la estructura carno-falocéntrica del concepto de sujeto; destacando que el esquema dominante en la configuración del sujeto implica la virilidad carnívora:

Lo que yo llamo aquí *esquema*, señala Derrida, instala la figura viril en el centro determinante del sujeto. La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este

10. Ello no implica, como veremos en el último apartado, renunciar a un pensamiento de lo no sacrificial y lo aneconómico, como apelación incondicional a la justicia. Por el contrario, encontramos allí uno de los motivos centrales del pensamiento deconstructivo de Jacques Derrida.

11. J. Derrida, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 164.

12. *Ídem*. De acuerdo con Jacob Rogozinski sería posible delimitar el campo de la metafísica trazando sus fronteras en torno al trabajo de duelo. Ella circunscribe un espacio donde el trabajo de duelo, el relevo dialéctico, la introyección, son considerados posibles, y donde la melancolía podría ser superada. Así, sería imposible deconstruir la metafísica sin poner en cuestión el trabajo de duelo normal, como incorporación sin resto. A ello se abocaría el pensamiento de Derrida articulado en torno a nociones como “resto”, “cripta”, “duelo imposible” entre muchas otras. Cfr. J. Rogozinski, *Cryptes de Derrida*, Lignes, 2014, pp. 37-43.

esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. (...) La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano, corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne¹³.

Este señorío, esta dominación del sujeto humano “se ejerce tanto en la violencia infinita, incluso en el daño sin límites que infligimos a los animales [es decir, la crueldad] (...) como en los conceptos fundadores en nombre de los cuales se ejerce dicha violencia”¹⁴. Entendemos que *el* concepto fundador que naturaliza el sacrificio, el sufrimiento y la crueldad ejercida contra el otro, en tanto viviente en general, es el concepto de sujeto.

II. De acuerdo con Derrida, la cuestión del sujeto (y, por lo tanto, de los límites que separan a éste de lo animal) nos brinda “un hilo conductor indispensable para leer a los filósofos y acceder a una especie de «arquitectónica» secreta en la construcción, por consiguiente, en la deconstrucción de un dispositivo discursivo, de una coherencia, sino de un sistema”¹⁵. De allí que pueda afirmarse, siguiendo a Derrida, que lo fundamental a la hora de comprender un pensamiento filosófico radica en captar “lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal”¹⁶.

En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida dedica varias páginas a analizar y aprehender la “arquitectónica” de lo que podríamos caracterizar como la escena originaria del discurso filosófico más dominante y hegemónico desde la modernidad: las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Discurso sobre el sujeto pero también sobre los límites entre el hombre y el

13. *Ibid.*, p. 165.

14. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, 109.

15. *Ibid.*, p. 127.

16. *Ídem*.

animal, las *Meditaciones* (editadas en 1641) marcan –junto con el *Discurso del método* aparecido cuatro años antes (1637)– el comienzo de una nueva tradición filosófica. Desde ese momento, *cogito*, “yo”, conciencia, sujeto, se constituyen alternativamente como el fundamento inmovible de distintos sistemas filosóficos. Esos discursos establecen como característica esencial del ser humano el *logos*, considerado en su doble aspecto: por un lado, en cuanto pensamiento y/o razón; por otro como capacidad discursiva y lingüística en general. El cuerpo, mientras tanto, permanece en el mejor de los casos en segundo plano, comprendido casi como un elemento accesorio. De este modo, no solo se establece de manera *clara y distinta* qué es lo propio del hombre, cuál es su verdadera esencia –la razón y la palabra o el lenguaje–, sino que a la vez se configura una frontera, se establece un límite preciso, respecto de lo no humano y, en primer lugar, respecto del animal.

Es conocido el camino cartesiano de la duda metódica a través del cual se accede al primer principio de la filosofía: *cogito, ergo sum* (pienso; luego existo). Este sería un conocimiento más cierto y más evidente que cualquier otro. Pero para conocer más claramente qué es eso que soy, para captar el “yo soy” en su pureza, Descartes debe sostener ese gesto de sospecha, de ruptura con la tradición, hasta allí donde ésta había definido al hombre desde Aristóteles como “animal racional”. Pues esta definición no resulta, a su modo de ver, indubitable:

¿Qué es, pues, lo que anteriormente he creído ser? Sin duda he pensado que era un hombre. Pero, ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, por cierto: pues sería preciso investigar después qué es animal y qué es racional, y así de una única cuestión llegaríamos insensiblemente a una infinidad de otras más difíciles y embarazosas¹⁷.

Sería una cuestión difícil y embarazosa, de acuerdo con Descartes, pensar eso que soy en relación con lo animal, por

17. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. E. de Olaso y T. Zwanck Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 224.

más racional que sea. Ya en el *Discurso del método* ese “yo soy” había sido separado y distinguido de toda referencia a lo material, en especial a lo corporal, y por ende de todo lo que se refiere a la vida animal. Descartes decía entonces:

Conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no necesita lugar alguno ni depende de cosa material alguna. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, (...) y aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es¹⁸.

Aquello que el *cogito* es en su pureza es pensamiento y nada más que pensamiento. Este es el único atributo que le pertenece esencialmente; es lo único que no se puede separar del yo. El *cogito ergo sum*, señala agudamente Derrida, “aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver” con la afirmación de una vida; puesto que de un “yo respiro”, que aquí significaría “vivo, estoy animado, o soy animal”, no puede sacarse la conclusión de que existo¹⁹. De acuerdo a la lógica del texto cartesiano: “Respiro luego existo no da lugar, en cuanto tal, a ninguna certeza. Pienso que respiro, en cambio, siempre es cierto e indudable, aunque me equivoque. Y, por lo tanto, [solo] puedo deducir “luego existo” del “pienso que respiro”. Lo que experimento no es que respiro sino que pienso que respiro”²⁰.

Esto último, equivaldría a afirmar que la expresión “vivo (como vida animal) luego existo” no está garantizada por ninguna certeza filosófica. Lo único indudablemente cierto es que existo mientras pienso. La existencia no depende aquí de nada corporal, ni siquiera de la respiración; por lo tanto, el *cogito* no depende de nada emparentado con la vida.

18. R. Descartes, *Discurso del método*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 86.

19. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit. p. 105-6.

20. *Ídem*.

Desde el *Discurso del método* hasta las *Meditaciones*, es decir, desde el comienzo u origen del discurso sobre el sujeto, “el ser mismo de la sustancia pensante implicaba el concepto de un animal-máquina”²¹, privado de razón, privado del *ego* como *ego cogito*, como “yo pienso”. De este modo, desde el comienzo se establece una limitación, una de-limitación entre el hombre y el animal, entre la sustancia pensante y el cuerpo, la materia sensible y todo aquello que nos recuerda a la vida.

En el *Discurso del método* nos encontramos con que para Descartes no tendríamos medio alguno para reconocer la diferencia entre unas máquinas “que tuvieran los órganos y la figura de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón”²² y esos otros *autómatas*, máquinas en movimiento, que son los animales. Sin embargo, respecto de esas capas y sombreros que vistos desde la ventana parecen hombres, pero que podrían muy bien ocultar espectros o unas máquinas artificiales (incluso unas máquinas de carne y hueso), poseo dos medios muy seguros para reconocer si se trata de verdaderos hombres. Estos dos criterios son la no fijeza en el comportamiento –mientras que en los animales es la naturaleza la que obra de modo uniforme, como si se tratara del mecanismo de un reloj, es la razón la que hace obrar a los hombres con una diversidad imposible de imitar para una máquina²³–, y el uso creativo del lenguaje:

21. *Ibid.*, p. 94.

22. R. Descartes, *Discurso del método*, trad. cit., p. 105.

23. Retomando la definición nietzscheana del hombre como “animal tasador en sí”, Mónica Cragolini indica que lo propio del hombre en tanto sujeto sería el poder de calcular. “Ser hombre, entonces, significaría ser calculable, calculador y regularizable: es a partir de esto que se entiende que la actividad humana transcurre en los ámbitos del intercambio, el contrato, el comercio, la deuda”. De este modo, la posibilidad de “regularidad” y “uniformidad” serían propias del hombre y no del animal que, por el contrario, amenazaría dicha regularidad con su irrupción caótica. Cfr. M. Cragolini, “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana” en M. Cragolini, *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 63-78, pp. 64-6.

[Los autómatas (animales o máquinas aquí no importa la diferencia) jamás] podrían usar palabras ni otros signos componiéndolas como hacemos nosotros para manifestar a los demás nuestros pensamientos. Pues se puede concebir perfectamente que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras [o incluso] que grite *si se le hace daño* [el ejemplo aquí no es menor], pero no que se arregle de diversos modos para *responder* al sentido de todo cuanto se diga en su presencia como pueden hacer los hombres más torpes²⁴.

Por estos dos medios puede conocerse la diferencia, el límite existente entre el hombre y el/lo animal-máquina, pues ambos acreditan “no solamente que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto”²⁵. Descartes parece ignorar –o al menos se muestra indiferente frente a ello– el hecho de que el animal pueda sufrir; en todo caso, su incapacidad para responder nos impediría conocer si se trata de un sufrimiento verdadero o, por el contrario, de un simulacro o un fingimiento. De este modo, ausencia de pensamiento, de razón, de un “yo pienso” e incapacidad para responder, para *dar* una respuesta, trazan una frontera firme y un límite infranqueable. (Entre paréntesis, deberíamos pensar, ya que Descartes no lo hace, en qué medida el lenguaje y la capacidad de respuesta pueden comprenderse sin referencia al cuerpo. Sin atender, por ejemplo, al movimiento de los músculos faciales, a las cuerdas vocales, a la expresión del rostro en toda respuesta, etc.)²⁶.

24. R. Descartes, *Discurso del método*, trad. cit., p. 105. (El subrayado es nuestro).

25. *Ibid.*, p. 106

26. En su discusión con Lacan, quien en este punto continuaría de cerca el discurso cartesiano, Derrida cuestiona e intenta deconstruir el concepto de animal-máquina sin lenguaje –y por lo tanto sin posibilidad de acceso al orden simbólico y la cultura– y sin capacidad de respuesta. Cfr. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. I, 2001-2002), trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 142-168 y *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit. pp. 143-166.

Esta concepción, esta delimitación, dista de ser inocente. Por el contrario tiene por objeto asegurar la superioridad del hombre –en cuanto sujeto-humano–, sobre el resto de los seres vivientes, legitimando así su dominación. Aquello que el hombre es propiamente, a saber, “una cosa que piensa”, no es animal ni tampoco máquina y es por eso que puede dominarlos a ambos, uno a través del otro.

En el Seminario *La bestia y el soberano*, Derrida insiste sobre el segundo aspecto destacado por Descartes como distintivo del sujeto humano: el lenguaje, la capacidad discursiva (la cual, por supuesto, es negada a los animales). Allí, Derrida establece una correlación entre vociferación, devoración y voracidad: “El lugar de la *devoración* es también el lugar de lo que porta la voz, es el *topos* del portavoz, en una palabra, el lugar de la *vociferación*”²⁷. La oralidad, la lengua –pero también el habla y el discurso–, vociferante (es decir, que alza la voz) es, a la vez, voraz y devoradora.

Como indicamos más arriba existe una cuestión relativa a la virilidad devoradora del sujeto soberano y propietario, de ese *ipse* igual a sí mismo, que se relaciona con la posibilidad de devorar todo. En efecto, como afirma Mónica Cragolini: “ser sujeto implica, en alguna medida, poder convertir a lo otro, lo diferente, en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección o digestión. Ser sujeto supone la posibilidad de transformación de lo heterogéneo para poder comprenderlo y representarlo”²⁸, pudiendo de esa forma dominarlo, devorarlo.

De este modo, la crueldad específica y concreta con que se somete al viviente en general no sería más que una consecuencia, un efecto necesario, del sacrificio simbólico implícito en la constitución de esa fábula que es el sujeto. Y esto se verifica no solo, ni de manera privilegiada, en la economía del texto cartesiano en el que nos concentramos más arriba, sino también en

27. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. I, 2001-2002), trad. cit., p. 43.

28. M. Cragolini, “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES*, vol. XVI, n° 1, Otoño 2012, pp. 23-29, p. 25.

muchos otros discursos filosóficos (a título de ejemplo, podría mostrarse, cosa que no haremos aquí por falta de espacio, que la lógica del discurso kantiano reproduce, potencia y a la vez sutiliza la caracterización del hombre y el animal propuesta por Descartes; puesto que todo aquello vinculado con el animal, el cuerpo, las pasiones –es decir, lo animal en el hombre– pertenece, de acuerdo con Kant, a ese orden de la experiencia puramente sensible que siempre debe ser *sacrificado*. En este sentido, Cragnolini señala que “el tránsito a la “humanidad” supone la reducción de la animalidad en uno mismo en aras de la “espiritualización” que hace brillar las “virtudes humanas”²⁹. [Y] Si el “animal en el hombre” es sometido y reducido [muchas veces cruelmente]: ¿por qué no iba a serlo el “animal fuera del hombre”, el otro animal?”³⁰); incluso en aquellos discursos que han trabajado en la deconstrucción de la subjetividad moderna (como los de Heidegger, Lévinas y Lacan) pero

29. Siguiendo el camino nietzscheano, Cragnolini afirma que “el espíritu no es «lo otro» de la vida, sino la vida misma hiriéndose, mutilándose, limitándose a sí misma. Esto significa que los límites claros que se intentan establecer entre el hombre y el animal a partir de la espiritualidad se desdibujan y difuminan en la medida en que el espíritu es vida autoflagelante. La espiritualidad es, entonces, un retorcimiento de la vida, una estrategia para conservarse...”. M. Cragnolini, “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la “guerra santa” contra el animal”, en *Extraños animales*, ed. cit., p. 50.

30. M. Cragnolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales” en M. Cragnolini, *Extraños animales...*, ed. cit., pp. 35-46, p. 42. La crueldad implícita en el discurso kantiano –y presente en todo discurso fundado en el sujeto– respecto de la necesidad de sacrificar la sensibilidad a la razón moral (razón pura práctica), ha sido descripta y denunciada lúcidamente por Derrida así como por Nietzsche (quien en el Tratado II de *La genealogía de la moral* señala, por ejemplo, que “el imperativo categórico huele a crueldad”), y llevada aún más lejos por T. Adorno, quien afirma que Kant no deja lugar a compasión alguna frente al sufrimiento animal, producto del odio que siente hacia la animalidad del hombre; y que para un sistema idealista los animales desempeñan virtualmente el mismo papel que los judíos para un sistema fascista. Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., pp. 124 y ss.

dentro de los cuales no hay lugar para el animal y que, por lo tanto, muestran cierta indiferencia frente a su sacrificio³¹.

III. Si los discursos filosóficos hegemónicos han pretendido asegurar una frontera estable (a través de los mecanismos descritos anteriormente) entre el hombre y el animal, una de cuyas consecuencias es la naturalización del sacrificio de estos últimos; Derrida ha intentado exponer las fisuras que dislocan la estabilidad de esas fronteras, poniendo en cuestión la supuesta naturalidad del sacrificio animal. A continuación, nos limitaremos a indicar de qué modo, dentro de esa economía de la violencia y/o economía sacrificial que hemos esbozado más arriba, hay lugar para la desnaturalización del sacrificio y, todavía más, para apostar por una justicia no sacrificial.

Como hemos señalado, Derrida comprende la dinámica de la vida y la misma subjetividad “como una serie de fuerzas en disputa, contradictorias, que vuelven imposible un habitar pacífico”³². Por lo tanto, nos encontramos necesariamente con cierto sacrificio de unas fuerzas en favor de otras; ahora bien, el reconocimiento de esta discordia, de esta economía entre fuerzas diferentes y diferencias de fuerzas no implica la aceptación resignada de un reino de la pura violencia. Por el contrario, hay en el pensamiento de Derrida un espacio para lo no-económico y la no-violencia, esto es, para la afirmación irrevocable de una justicia u hospitalidad incondicional debida al otro, que se formula en términos de una apuesta por lo imposible. Esta apuesta, en cuanto a la temática que aquí nos interesa, es concebida como el sacrificio del sacrificio. Es decir, lo que excede la economía de la violencia sacrificial es aquello que neutralizaría el sacrificio.

Ahora bien, fiel a uno de los postulados fundamentales de la deconstrucción, Derrida intenta sustraerse a la simple oposición dicotómica entre violencia y no-violencia. La tensión irresoluble, la contaminación recíproca que se produce entre

31. Cfr. J. Derrida, *op.*, cit., p. 109 y ss.

32. E. Bisset, *op. cit.*, p. 33.

ambas esferas queda expresada con claridad en el modo en que Derrida comprende el vínculo entre derecho y Justicia. En la conferencia titulada “Del derecho a la justicia”³³ el filósofo franco-argelino intenta delimitar el ámbito del derecho de la esfera de una cierta justicia. Parte para ello de considerar la expresión “*to enforce the law*” que aludiría a la fuerza que acompaña al derecho, a la ley; así, a continuación, señala que no hay ley, ni derecho, sin fuerza de aplicación. Por lo tanto, la fuerza sería inescindible del derecho. Derrida se apresura, sin embargo, a introducir una noción de Justicia que escape a la justicia entendida como mera aplicación del derecho dentro del marco jurídico-institucional vigente:

Quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir de una ley que no solo excede o contradice el derecho, sino que quizás no tiene ninguna relación con el derecho o que mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo³⁴.

De este modo, Derrida postula la posibilidad de una justicia heterogénea al derecho. En tanto que tal, aquella no podrá ostentar las mismas características que éste. De manera que si el derecho se revela como la esfera de lo calculable, la justicia debe ser del orden de lo incalculable; si el derecho en virtud de su contingencia e historicidad es deconstruible, la justicia será indeconstruible. Y si el derecho está vinculado con la fuerza, la justicia es la experiencia de la acogida incondicional, ilimitada y no violenta del otro. Sin embargo:

Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado

33. J. Derrida, “Del derecho a la justicia” conferencia pronunciada en la apertura del coloquio *Deconstruction and the Possibility of Justice* en la Cardozo Law School en Octubre de 1989. Publicado en J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. A. Barberá y P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 11-67.

34. *Ibíd.*, p.16.

y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza. La deconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre uno y la otra³⁵.

En consecuencia, la Justicia y el derecho se revelan como heterogéneos pero inescindibles. Para que la Justicia no sea algo abstracto debe instalarse en un derecho que, en tanto esfera del cálculo y la fuerza, la pervierte al hacerla posible. Pero a la vez la Justicia habita el derecho dislocándolo desde adentro, pervirtiéndolo, al representar un movimiento de excedencia respecto del cálculo económico que impide que lo jurídico se pliegue sobre sí mismo. Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con la cuestión del sacrificio del sacrificio?

Como afirma Cragolini, la pregunta en torno a si es posible sacrificar el sacrificio no tiene una respuesta simple; puesto que “si ser sujeto implica “sacrificar” (en la medida de la calculabilidad del sujeto) “intentar sacrificar” el sacrificio supone un “acto de calculabilidad” sacrificial. Una cuestión circular y paradójica, cuando menos”³⁶. En efecto, se trata de una experiencia aporética. Si el sujeto es esa hipótesis que nos será siempre necesaria (incluso para intentar sacrificar el sacrificio), entonces la aporía se manifiesta en la irreductibilidad de una negociación permanente con lo que no se negocia, con lo absolutamente (otro) incondicional. Tal como ocurre con la relación entre justicia y derecho o entre la hospitalidad incondicionada y las leyes de la hospitalidad condicionada, la apelación a una vida sin sacrificio (la justicia o la hospitalidad absoluta para con el otro) debe instalarse siempre dentro de cierta economía de la vida –es decir, de la violencia y el sacrificio– y, específicamente, dentro del ámbito del derecho; ello justamente para no correr el riesgo de devenir algo abstracto, utópico o ilusorio; ya que:

35. *Ibid.*, p. 51.

36. M. Cragolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, ed. cit., p. 44.

No sería posible plantear nada en torno a la posibilidad de sacrificar el sacrificio si no comenzáramos por plantear la cuestión en el ámbito del derecho. En el caso de ese extranjero, más extranjero que todos los extranjeros que es el animal, unas leyes de hospitalidad condicionada se tornan necesarias, para poder pensar en la promesa de una política por-venir no sacrificial hacia el viviente animal³⁷.

Entonces, así como la Ley de la hospitalidad absoluta exige tener en cuenta las leyes jurídicas por medio de las cuales es posible brindar algún tipo de hospitalidad condicionada, la promesa de una justicia no sacrificial, aún por venir, no puede más que exigir la ampliación y aplicación de normas y leyes cada vez más hospitalarias para con el otro animal; es decir, cada vez menos sacrificiales³⁸. Es necesario el cálculo, la economía y el sacrificio que se practican en el ámbito del derecho, con vistas a ir más allá del derecho, hacia otro derecho; oponiendo una violencia menor a una violencia mayor, en el marco de determinadas relaciones de fuerzas, donde la justicia deja de ser un ideal normativo para convertirse en un ejercicio jurídico-político de resistencia –de “resistencia”³⁹–.

Es en este sentido, que la tarea del “filósofo deconstructor”, tal como lo entiende Derrida, es “analizar, con el fin de extraer consecuencias prácticas y efectivas, el vínculo entre las he-

37. *Ídem*.

38. Esta situación aporética se revela, de manera ejemplar, en el fallo de la Sala II de la Cámara de Casación Penal que en diciembre de 2014 dispuso que la orangutana, llamada Sandra, sea considerada “persona no humana” y como tal sujeto de derechos fundamentales, por lo que debía ser enviada a un santuario animal en el que podría vivir en “semilibertad”. De este modo, “a partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática, menester es reconocer al animal el carácter de sujeto de derechos, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos, por lo que se impone su protección en el ámbito competencial correspondiente”. Este y otros casos similares son posibles, paradójicamente, a partir de considerar que los grandes primates gozan de cierto grado de raciocinio y que poseen características emocionales similares a los sujetos humanos.

39. E. Biset, op. cit., p. 51. Con el término “resistencia” Derrida se refiere a un resto que resiste toda re-apropiación posible.

rencias filosóficas y la estructura del sistema jurídico-político aún dominante y visiblemente en mutación”⁴⁰. Como hemos intentado mostrar en estas páginas, el discurso de y sobre el sujeto, deseando establecer una frontera firme entre el hombre y el animal, ha producido un vacío en el derecho, un espacio dejado libre para un matar no criminal y para el sacrificio cruel de la vida animal (dentro pero sobre todo fuera del hombre). A través de la puesta en deconstrucción de ese discurso se llama entonces a otro derecho, “un derecho más exigente todavía, que prescribe, de otro modo, más responsabilidad”⁴¹, menor sacrificio, menor crueldad y más hospitalidad para con esos otros, los más extraños de los extranjeros.

40. J. Derrida, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en G. Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. J. Botero, Buenos Aires, Taurus, 2004, p. 158.

41. J. Derrida, “Hay que comer o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 169.

II. EL FANTASMA DE LO MAQUÍNICO

ANIMALES, ESPECTROS Y CYBORGS
ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA
DECONSTRUCCIÓN DEL HUMANISMO

Gabriela Balcarce

Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir en una identidad, es necesario, por el contrario, multiplicar la atención a las diferencias, refinar el análisis en un campo reestructurado.¹

I. Introducción

“¿Existe una diferencia entre la corrupción en la forma de la suplementariedad y la corrupción suplementaria?”² Rosenzweig dice en *La estrella de la redención* que es justamente en nombre de ese resto, del suplemento, de una diferencia irreductible, que la filosofía estalla a pedazos “entre las manos que creían tenerlo bien agarrado, su básico concepto de Totalidad unitaria y pensable”³. La lógica del suplemento no responde a la lógica de la identidad y de sus clásicos binarismos. En el desmantelamiento del carácter deconstructivo, esto es, de ruptura y *reinención*⁴, del suplemento, Derrida permite pensar una lógi-

1. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I, trad. Delmiro Rocha y Cristina de Peretti, Buenos Aires, Manatíal, 2010, p.36.

2. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1985, p.82.

3. F. Rosenzweig, *La Estrella*, ed.cit, p.136.

4. Cf. J. Derrida, "Psyche: Invenções del otro", trad. M. Rodés de Clérico y W. Neira Blanco en: AA.VV., *Diseminario: La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987, pp. 49-106.

ca del suplemento que, antes de constituir una copia fiel y degradada de una idealidad previamente concebida, se inscribe en un proceso de la dislocación y conformación de la idealidad.

La filosofía contemporánea torna necesaria la pregunta por aquellas lógicas de lo viviente que escapan a la imagen del sujeto moderno inalterable, forjado a la luz de binarismos clásicos, tales como hombre vs. animal, vida vs. muerte, vida natural vs. máquinas. La puesta en cuestión de estos umbrales permite repensar nuestras formas de vida, que lejos de asentarse en la unicidad simple de una identidad, atraviesan la complejidad y el desvío. La animalidad y el cuerpo propio han sido alejados del sujeto en nombre de la racionalidad soberana, así también como la muerte y la ausencia, separadas completamente de lo viviente. La incisión en la carne por parte de las tecnologías⁵, todas estas cuestiones requieren de una reformulación de la temática de la subjetividad que se aleja de las distinciones humanistas clásicas, tanto del hombre y el animal, de la mente y el cuerpo, de la presencia y la ausencia, de la vida y la muerte, así como también de lo natural y el artificio.

En el presente trabajo abordaremos las nociones de animalidad, espectralidad y cyborg como modos de lo viviente que ponen en cuestión la lógica identitaria del origen del sujeto, en un “ataque contra la identidad occidental, contra lo que se reconociera como igual a sí durante siglos”.⁶

II. *Animales*

En el segundo capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida describe la operación cartesiana del cogito mostrando la continuidad del posicionamiento humanista respecto de la subjetividad.⁷

5. T. Aguilar García, *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*, Barcelona, Gedisa, 2008.

6. T. Aguilar García, *Ontología cyborg...*, ed. cit., p.16.

7. Es muy interesante el juego que se puede hacer –y que Derrida, de alguna manera, señala su posibilidad- entre, por un lado, la elección del género literario de la obra *Meditaciones*, el evidente gesto retórico de la de la

Desde la opción metodológica cartesiana ya conocida, la duda que aparece en la primera Meditación se propone dejar por fuera todo aquello digno de cuestionamiento. Frente al arribo de la verdad fundamental de la investigación cartesiana, el *cogito*, Descartes evalúa las notas adjudicables a esta certeza que surge del acto de pensamiento. La famosa pregunta, ¿qué soy? ¿Quién soy? “El ‘yo soy’, en su pureza intuitiva y pensante, excluye dicha animalidad por razonable que sea”.⁸

El acceso a la subjetividad que representa el *cogito*, este acceso puro, debe suspender o dejar de lado toda referencia a la vida, tanto a la del cuerpo propio como a la del animal. El animal y el cuerpo estarían privados de ego, como ego cogito y, por tanto, de toda autobiografía en tanto círculo de la ipseidad (“su propia vida”).

Dos lógicas completamente heterogéneas se perfilan en esta división, en este dualismo. Frente al espacio del yo, del pensamiento, lo vivo –el animal, pero también el cuerpo propio– responden a las leyes de una naturaleza mecánica, eliminando así no solamente todo movimiento de una ipseidad, sino también la posibilidad misma de la respuesta racional y no de una mera reacción. El animal no responde, reacciona: estímulo-respuesta, desde un determinismo sin libertad. Una máquina que pro-

primera persona –que algunos solo han evaluado como un recurso bien eficaz para generar la empatía como herramienta argumentativa- y la temática del testimonio, que a juicio de Derrida, siempre remite a la autobiografía y, por tanto, a la posibilidad de la reflexión, del momento de una respuesta, del círculo de una ipseidad donde “digo o escribo lo que soy, vivo, veo, siento, oigo, toco, pienso”. Casi los mismos verbos que encontramos en la segunda Meditación y que Descartes incluye produciendo un efecto bastante sorpresivo en el lector, para luego articular metafísicamente lo que en el ejemplo de la cera será la justificación epistemológica de la prioridad de lo racional por sobre lo material/corporal/fáctico. Entonces, “toda autobiografía se presenta como un testimonio [...]; y viceversa, todo testimonio se presenta como una verdad autobiográfica”. (J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina De Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, 96). El animal no es más que “el objeto especular para un hombre que dice “yo soy” “y no se le ocurre, ni siquiera se le ocurre, reflejarse en una imagen del animal al que mira pero no lo mira.

8. J. Derrida, *El animal...*, ed. cit., p.90.

fieri ruidos cuando se la golpea y que funciona de la misma manera que cualquier maquinaria: mecanismos funcionales, repetibles, anticipables, dominables por un yo. Un umbral indivisible que supone límites infranqueables, separando la respuesta como condición de posibilidad del ser responsable de la mera reacción.

Por un lado, el cuerpo, lo animal o lo viviente como aquello que responde a una naturaleza mecánica, impedida de la libertad del sujeto. Se es sujeto en tanto negación de lo natural, del condicionamiento empírico. Por otro, el animal que es carente de respuesta – *i.e.*, pobre de mundo –.⁹ Esta carencia parece estar relacionada por momentos con la finitud del sujeto empírico que la fenomenología ha intentado superar –quizás como uno de los últimos gestos modernos de esta tradición – a través de lo trascendental. Ello parece quedar claro cuando Heidegger señala que “para el obstinado [*einsinnig*], la vida solo es vida” (y Derrida agrega explicando, ampliando en su traducción francesa: que la vida no es más que la vida, es solo vida o que la vida es toda/cualquier vida), que la vida (animal) es simplemente la vida, sin hacer la pregunta de una muerte que es vida, de una vida que es muerte, de una muerte que pertenece al ser mismo de la vida.¹⁰ Este *einsinnig* es la traducción también de *bêtise*, de *stupidity*, de una obstinación irracional, de la necedad se podría también decir, de no hacer la pregunta, para seguir en la jerga heideggeriana. Derrida advierte que en la palabra misma *einsinnig* se encuentra ya una retórica de lo propio, del *eigen* y del sentido, *Sinn*: *einsinnig* sería entonces creer que hay un sentido propio y único: la vida es la vida. “El ser de los animales no es más que un ejemplo para Heidegger de lo que llama *Nurlebenden*, ‘ser vivo sin más’, vida en estado puro y simple”.¹¹

Hay un umbral completamente delimitable entre el hombre, o el hombre “que se comporta como un hombre” – y, por

9. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. Joaquín Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

10. Volveremos a ello a propósito de la temática del espectro.

11. J. Derrida, *El animal...*, ed. cit., p.44

otro, el animal, la bestia, el necio, que no pregunta o que no responde (sino que reacciona). Pero pareciera que este respeto al umbral, a un umbral propio y único es la mayor necedad, la *Einsinnigkeit* que Heidegger podría cometer a la hora de pensar al animal y a lo viviente. A juicio de Derrida, esta tradición-filiación humanista no es solamente aquella que articula una mirada dominadora, domesticadora del animal sino del otro en general. En este sentido, la tradición post-cartesiana en torno a la figura del animal y de lo viviente articularía el discurso de la dominación misma.¹² “Parásito de la lógica de lo propio”¹³, el camino de deconstrucción del humanismo, desde la lectura derrideana que aquí seguimos, pondría en abismo a todas las filosofías que han luchado incesantemente por brindar algún tipo de privilegio ontológico a un modo de ser *específico*, cierta *propiedad* de lo humano. En este sentido, nos interesará mostrar la continuidad filosófica entre lo humano y la racionalidad como condiciones elementales de la construcción de soberanía de Occidente. Límites infranqueables nos alejan del animal y de lo salvaje: porque lo racional es aquello que puede ser delimitado, concebido ‘clara y distintamente’, previsto y certero. Imagen estática del *subjetum* sin tiempo, sin alteración, sin finitud. Idealismo de un conjunto, que vuelve para repartir a los

12. *Ibid.*, p.109.

13. M. Goldschmit, “La deconstrucción del humanismo metafísico. Heidegger”, *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p.56. A juicio del autor, el animal es, pues, impensable según la lógica puesta en funcionamiento por Heidegger: “El animal inquieta y altera este pensamiento en su conjunto y, en consecuencia, desestabiliza los fundamentos del humanismo; porque si ‘no hay Dasein animal, puesto que el Dasein se caracteriza por el acceso al ‘como tal’ del ente y a la posibilidad correlativa del cuestionamiento’, si el animal no es un Dasein, tampoco es determinable ontológicamente y de manera positiva en el interior del discurso del humanismo metafísico. En efecto, el humanismo y el pensamiento de Heidegger tienen y no tienen relación con el animal; uno como otro piensan y no piensan el ser del animal, puesto que no consiguen determinar su ser de otro modo que relativamente respecto del ser del hombre. Si Heidegger pretende pensar el tiempo “a partir del tiempo”, nunca reivindica la misma exigencia en lo que concierne al animal; nunca Heidegger intenta comprender el animal a partir del animal”. (Goldschmit: 2004, 69).

otros su lugar, su nombre, su estatuto político y ontológico, su modo de ser representados.

III. Espectros

En los últimos años de su producción filosófica, Jacques Derrida formuló en torno de la noción de espectralidad varias notas que resultan centrales para elucidar el terreno de la deconstrucción del humanismo.

Como señala Cragnolini, el espectro “desafía la lógica de la presencia y de la identificación”¹⁴. En este sentido, resiste a la ontologización: “no habita, no reside, sino que asedia”¹⁵. El *escamoteo fenomenológico* se corresponde con un presente “*out of joint*” (fuera de quicio), con una temporalidad que se abre en su mismo presentarse, desafiando toda lógica de la reunión, de la *Versammlung*:

Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad –volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro– es algo que solo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente *dis-yunto*, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*. Lo que vale que aquí se dice del tiempo vale también [...] para la historia [...]: “*The time is out of joint*”, el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez que desarreglado y loco.¹⁶

14. Cragnolini, M., *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 50.

15. *Ibíd.*,

16. J. Derrida, J., *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 31.

"*Out of joint*": las posibles traducciones nos acercan al espectro poniendo en evidencia la lógica del asedio. Por un lado, "acosado", pero también y mayoritariamente, "desarticulado", "descoyuntado", "desquiciado", "desarreglado", "dislocado". Desestabilización del umbral entre la vida y la muerte, crítica a la metafísica de la presencia y al tratamiento humanista de la alteridad en el pensamiento de Lévinas anclado en la figura del rostro, así como también deconstrucción de cierta herencia del espíritu y con ello, de una concepción de la historia y la política idealista. La figura del espectro permitiría una articulación no dialéctica de las aporías derrideanas planteadas en los últimos años.

Apertura a la fantología (discurso acerca del fantasma), es decir, a un más-que-ontología, si pensamos la ontología como el discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia. La ontología se abre a la fantología incorporando la figura del espectro, sin poder, no obstante, decir demasiado de ello. Nuestras categorías han sido pensadas bajo la matriz de una concepción del existir que no puede caracterizar a lo fantasmático. Si la ontología entonces es el discurso de "lo que es", bajo la dicotomía parmenídea de "ser o no ser", quizás tengamos que postular una *bipolaridad*¹⁷ entre el ser y el no-ser, una bipolaridad extraña, heterogénea, asimétrica, donde lo espectral habitaría instancias intermedias de dicha tensión. Ahora bien, es importante destacar aquí que cada lugar de esta tensión polar parecería estar regido por reglas diferentes o diversas. Es decir – y por estar constituida dicha bipolaridad a partir de polos heterogéneos –, cada lugar, cada punto en la tensión, se constituye heterogéneo al resto de los posibles espacios habitables en dicha tensión. De modo que incluir en una bipolaridad a lo espectral no sería reducir su estatuto al de la presencia, sino, antes bien, abrir un espacio para su presentación diferida, de la cual solo podemos dar cuenta a partir de su eficacia por medio de ciertas figuras o metáforas precarias como las del asedio, sin residir nunca en ellas, sin confinarse ja-

17. Agamben, G., *Signatura Rerum. Sobre el método*, trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

más en ellas. La figura del espectro entonces viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Desentraña la intempestividad “desde una ‘disyunción’ de la presencia misma del presente”.¹⁸

La figura del espectro también puede ser pensada como desestabilización del umbral entre la vida y la muerte, a través de la apelación en las primeras páginas de *Espectros de Marx* en torno a la aparición del fantasma de Hamlet. “Jura”, afirma el fantasma, antes de cualquier instante de reconocimiento. Una exigencia de afirmación de la alteridad, una respuesta ante la precedencia del espectro que no confirma la ipseidad de quien es interpelado, un pedido de disposición y entrega que se corresponde con la exigencia de respeto a la alteridad derrideana enmarcada en un futuro anterior. En este sentido, el espectro constituye una crítica al tratamiento humanista de la alteridad en el pensamiento de Lévinas anclado en la figura del rostro.¹⁹ El “efecto visera” impide la percepción de otro-sí-mismo, en continuación con la estela fenomenológica husserliana presente en la quinta meditación cartesiana.

Anterioridad, desproporción, disimetría, el espectro rompe los umbrales de la constatación subjetiva moderna, del rodeo de la subjetividad que pasa por el otro para volver a sí. Porque el espectro, lejos de confirmarnos, nos aleja de la certeza.

La desestabilización del umbral entre la vida y la muerte nos acerca, asimismo, a la noción de “duelo infinito”²⁰. Recordemos algunas de las páginas de “Duelo y melancolía”²¹, donde el pensador austríaco describe el proceso de un duelo exitoso a partir de la redistribución de la libido desligándonos así del

18. M. Cragolini, *op. cit.*, p. 51.

19. Sobre un tratamiento exhaustivo del “efecto visera” y la temática del reconocimiento recomiendo el trabajo de De Peretti “El espectro: ça nous regarde” en De Peretti, C. (ed.), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta. 2003, pp.27-45.

20. J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, trad. C. Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.

21. S. Freud, “Duelo y melancolía” en *Obras completas*, Buenos Aires, Losada, vol.15, 1997.

objeto perdido para de ese modo "volver a quedar libre el yo y exento de toda inhibición". En este sentido entonces, el duelo sería el proceso por el cual el otro, la otredad que significa el objeto perdido, es absorbida y neutralizada por el yo, redireccionando su energía libidinal. De este modo, la situación del duelo se presenta como un proceso que tiene como finalidad la localización del muerto para introyectarlo y así, retornar a la mismidad redistribuyendo la libido en nuevas situaciones y/o objetos.

Derrida propone, sin embargo otra figura del duelo, una figura que no responde a la de una absorción, inclusión del otro en la mismidad, bajo la forma de la interiorización. El filósofo propone la figura del duelo imposible, es decir, la de un duelo infinito, que se resiste a los intentos de fagocitación de la mismidad, ligado a una concepción de la memoria efectual, esto es, una memoria que no coincide con un mero receptáculo de recuerdos pasados y almacenados allí.

El duelo entonces, es duelo infinito, imposible, que nos insta a aceptar ese lugar ya ocupado por la alteridad, un lugar que se manifiesta no-lugar (dado que si no sería un otro identificable) y que, no obstante, exige una rotunda afirmación. Aceptar que el duelo sea duelo infinito es afirmar la presencia de lo otro, anterior a mí y, sin embargo, irreductible, desconocida y muchas veces, sin posibilidad de ser comprendida. El duelo imposible es la figura del respeto al otro que se manifiesta de forma eminente, es la afirmación que antecede a cualquier pretensión de identificación de un otro, debido a su carácter de existencia que continuamente se sustrae.

IV. *Cyborg*

En la desestabilización del umbral entre naturaleza y técnica, hace su aparición la figura contemporánea del cyborg. El cyborg ha sido pensado como una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos, generalmente con la intención de mejorar las capacidades de la parte orgánica mediante el uso de la técnica. Desde un uso filosófico interesante, la problemática de lo cyborg, de los umbrales entre lo orgánico

y lo técnico, entre lo natural y el artificio, involucran nuevamente la pregunta acerca del suplemento a la que aludíamos al inicio de este trabajo, ya no como mera derivación, sino como algo que suple, que cierra, complementa. Una diferencia que trasgrede los umbrales de las dicotomías, para luego dar por tierra con ellos. Las fronteras se desdibujan, se trascienden, se trasgreden, *se les falta el respeto*, para favorecer un pensamiento de la subjetividad desde la contaminación de lo otro (indistinguible de un sí-mismo): el cyborg no es complemento de lo humano, sino que humano y máquina se interpenetran dando por resultado un híbrido irreconocible en sus partes animales y maquínicas.

El cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, “una criatura de realidad social y también de ficción. A finales del siglo XX todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo”²², afirma Haraway. El cyborg fractura las tradiciones de la ciencia y la política occidentales y con ello, las relaciones entre máquina y organismo que han sido de guerra fronteriza. Y en el desgarramiento de las fronteras, se desdibujan también las identidades iniciales: lo humano como el hombre, lo masculino, lo vivo, por un lado, y la máquina como lo funcional, que no posee vida y que se encuentra a disposición del hombre. Estas divisorias responden a un capitalismo racista dominado por lo masculino, por la idea de progreso y de apropiación de la “naturaleza”, a un mismo tiempo que “el esfuerzo político y epistemológico de retirar a las mujeres del lugar de lo natural (y de lo biológicamente asignado)”²³. En pocas palabras, la máquina y la mujer han sido localizadas como lugares de producción disponible para el hombre, para el racionalismo humanista, generando los umbrales necesarios para tal dominación.²⁴

22. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, ed. cit., pp.253-254.

23. Cf. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, ed.cit., p.227.

24. En este sentido, podríamos incluir también al significante ‘mujer’ bajo la estela del análisis antihumanista. He abordado esta cuestión en mi artículo: 2. “Mujer-máquina, mujer-escritura, mujer-animal. Reflexiones

Así como anteriormente señalábamos ciertas posturas humanistas que distinguían al hombre del animal en términos de respuesta (responsabilidad) vs. reacción (maquinica), nos encontramos nuevamente aquí en una encrucijada similar, que resalta el dominio de lo complejo.²⁵ El suplemento (técnico) no es separable de un sustrato previo, al modo de la divisoria clásica aristotélica del accidente y la sustancia. La vida y la máquina copulan en lo cyborg, deconstruyendo la simplicidad, identidad y unicidad soberana del sujeto.

Lo cyborg rompe con la barrera de la *physis* y la *techne*, poniendo en un mismo terreno aquello que para Descartes sería, por cierto, oscuro y confuso: la *res cogitans*, el alma, la mente, la racionalidad y el cuerpo, pensado como máquina funcional y dependiente.²⁶ No hay origen simple, ni natural. En el principio, la hibridación de lo que llamáramos máquina y organismo [...] y animal²⁷.

V. Conclusiones

La opción por lo humano se mantendría en la tradición *logos*, incluso allí donde algunos autores optaron por la expresión “realidad humana”, no se ha abandonado el suelo del privilegio humanista.²⁸ Como señala Bisset, parte de la tarea derrideana en este punto se corresponde con la realización de un relevo (y deconstrucción) de este privilegio en pensadores contemporáneos que se presentan incluso como alejados del proyecto humanista, relevo que permite pensar la copertenencia postulada entre política y *humanitas* que la historia de la metafísica ha

deconstructivas”, *Revista Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año XV, n. 14-16, otoño-septiembre de 2016, pp. 141-150.

25. Cf. C. Hables Gray, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, NY, Routledge, 2001.

26. D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, ed.cit., p.227.

27. *Ibid.*, p.257.

28. J. Derrida, “Los fines del hombre”, *Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, p.155.

montado de manera incuestionable en sus raíces,²⁹ una lógica sacrificial para circunscribir lo propio de lo humano, a expensas de aquello que queda por fuera, es el intento por el triunfo de un sí-mismo que barre con el otro. El “totalitarismo como consecuencia de la absoluta transparencia e inmanencia de las comunidades políticas, sino como consecuencia del empleo de lo humano como autodefinición de uno mismo y exclusión de la otredad”³⁰. La discernibilidad certera parece remitir a una *physis* y, por ello, si seguimos las líneas de *Políticas de la amistad*, a una concepción fraternalista y androcentrada de lo político que parecería habilitar el cálculo totalitario de la comunidad, en la medida en que ese sentido único que se presenta como *physis* y que implica el despliegue de una lógica sacrificial como separación de lo otro, entendiendo por ello, neutralización, domesticación, adjudicación de irracionalidad, asesinato.

En este trabajo hemos intentado considerar algunos de los usos deconstructivos en torno a tres figuras, a saber, la animalidad, el espectro y el cyborg. Figuras de la alteridad, de lo que queda por fuera del *subjetum*, como meros suplementos o artificios derivados e innecesarios para el círculo del *ipse*. Ellas confrontan el modelo tradicional del humanismo soberanista. Una lógica dominante, incluso devoradora. Una lógica del comenzar y del privilegio de los primeros. La lógica de los primeros parece corresponder con aquello que hemos intentado aquí delimitar como un pensamiento del *autós* humanista y de la soberanía. La apropiación del gesto inicial es caracterizada por Derrida en las construcciones modernas en torno a la soberanía a la luz de la analogía con la bestia. La bestia es “una animalidad que ya está destinada, en su reproducción organizada por el hombre, a convertirse o bien en instrumento de trabajo

29. E. Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba, Eduvim, 2012, p.36.

30. J. León y J. Urabayen, “El humanismo es una violencia propia de bestias. Filosofando a martillazos, a partir de Lévinas y Derrida, la medida de lo humano y lo humano como medida”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33 Núm. 1, Universidad Complutense de Madrid, 2016, p.255.

sojuzgado o bien en comida animal”.³¹ Una lógica de la cacería, del devorar al otro. En el exceso de la analogía, nuestro autor encuentra la posibilidad de consignar aquellas notas de lo político que, de una manera u otra, han estado a la base del destino histórico de Occidente. Apropiación del *ven*, del carácter acontecimental del advenir mesiánico y frente a ello, el reclamo de una incondicionalidad, incluso de cierta *politesse*, que nos exige advertir el cimiento diferencial, singular, de toda comunidad política, del ser-con-otrxs que somos.

Con la muerte de Dios se cierra un gran sueño de occidente, un sueño devenido pesadilla. Y esa cesura del modelo de la Totalidad, de la Reunión como *Sammlung*, de la pertenencia a una *pshysis*, que separa la máquina de lo natural, de la unicidad soberana como *principium rationalis* (dejando por fuera la animalidad), se quiebra, se pone en abismo. Los espectros franquean los umbrales, llegan de noche, como ese ladrón inadvertido. Comenzar por la finitud, por la grieta. “Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender del otro para lo más propio”³². Una negatividad trunca que horada los caminos afianzados del inmanentismo secular. Las “miles de nada” de la totalidad quebrada que impiden el despliegue teleológico-idealista y nos enfrentan con el desarraigo de una espera sin horizonte, como responsabilidad infinita ante el otro.

31. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I, ed. cit., p.31.

32. F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, trad. Ángel Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, p.34.

MACHINA MACHINARUM:
TÉCNICA Y ANTROPOLOGÍA EN LA LECTURA
SCHMITTIANA DEL *LEVIATÁN* DE HOBBS

Guillermo Bialakowsky

Introducción

El presente artículo se propone discutir la lectura realizada por Carl Schmitt del *Leviatán* de Thomas Hobbes en torno a la cuestión de la técnica. Indagaremos en las implicancias que posee su interpretación del autor inglés, como inaugurador de la “nueva época técnica”, para su propio diagnóstico sobre la temática. La hipótesis consiste en que el análisis de Schmitt presenta una tensión aporética entre *lo técnico* y *lo político* que, sin embargo, conserva los supuestos hobbesianos en torno a las premisas antropológicas. Sostendremos que ello implica un punto de vista dicotómico que atraviesa, define y limita los alcances de su posición sobre Hobbes y sobre la propia contemporaneidad. Por consiguiente, investigaremos el modo en el que el autor estructura su perspectiva a través de una serie de distinciones oposicionales entre cuerpo-alma y humano-animal.

Con este objetivo, en el primer apartado analizaremos la lectura que Schmitt expone a partir de sus estudios específicos sobre Hobbes durante 1937-1938. Consideraremos su interpretación del autor inglés como fundador metafísico de la época técnica. Su tesis sostiene que el *Leviatán* resulta la condición de posibilidad para el surgimiento del proceso que concluye con el triunfo contemporáneo de la técnica – aún a pesar de la centralidad del dispositivo de representación personal que pretende contenerlo.

En el segundo apartado nos detendremos en la noción de representación para abordar la lectura schmittiana respecto del Estado moderno como Dios mortal. La relevancia, en el núcleo de su argumentación, del dualismo entre cuerpo (técnico-mecánico) y alma (en tanto persona representativa soberana) requerirá que abordemos en el siguiente apartado la concepción antropológica contenida en su interpretación.

En la tercera sección, para profundizar en las premisas antropológicas de la posición schmittiana, estudiaremos su uso de la noción de “peligrosidad” como excepcionalidad que separa al humano de todo otro animal. En ese sentido, abordaremos su vínculo con la categoría de “compensación” y su relación con el pensamiento de Arnold Gehlen. El análisis del léxico compensatorio nos permitirá explorar con mayor precisión las paradojas y ambivalencias que se despliegan a partir de la elaboración de Schmitt.

Teniendo en cuenta lo desarrollado, buscaremos en el apartado final ponderar la hipótesis formulada y considerar el alcance de la reflexión schmittiana. Por lo tanto, analizaremos si, a pesar de su valiosa lectura en relación con las aporías modernas que surgen del vínculo entre Hobbes y la “época técnica”, los supuestos antropológicos que se encuentran en su interpretación condicionan su perspectiva y lo conducen a un abordaje dicotómico de la imbricación entre técnica y política.

I. El *Leviatán* y el triunfo de la técnica

En ocasión del tercer centenario de la obra de René Descartes *Discurso del método*, en el contexto de la Alemania nazi, Schmitt dicta una conferencia que será luego publicada con el nombre de “El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes” (“Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, de 1937). Allí, el autor postula que los supuestos metafísicos fundacionales que Hobbes toma de Descartes para comprender el Estado como máquina resultan el fundamento incuestionado a lo largo del exponencial despliegue técnico moderno:

Con la concepción del Estado como mecanismo se realizó el paso metafísico decisivo. Todo el resto – por ejemplo, el desarrollo desde el reloj hasta la máquina de vapor, hasta el motor eléctrico, hasta los procedimientos químicos o biológicos – se desprende de sí como progreso ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no necesita de ninguna nueva decisión metafísica.¹

Esta posición será desarrollada un año más tarde en el estudio específico que Schmitt dedica al *Leviatán* de Hobbes: *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, de 1938)*. En este texto, el autor se defiende de las objeciones que su texto previo había generado y despliega con mayor detenimiento su lectura sobre el filósofo inglés.² Schmitt considera central la tarea de analizar la ima-

1. C. Schmitt, “Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 30, 1936/37, p.630. La traducción es nuestra.

2. El vínculo que Schmitt establece con Hobbes a lo largo de su obra resulta de una gran riqueza conceptual. Los matices y mutaciones que posee esta herencia, que oscila entre los polos de la identificación y la crítica, son fuente de debate entre los estudiosos de la temática. Si bien nuestro análisis se centra en la lectura en torno al problema de la técnica a partir del *Leviatán*, realizada entre los años 1937-1938, debe destacarse la relevancia de un vínculo que atraviesa estructuralmente los escritos schmittianos. Teniendo en cuenta los límites espaciales del trabajo, no podremos profundizar aquí, por ejemplo, en el alcance de las reflexiones volcadas en prisión luego de la Segunda Guerra (C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Erinnerungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven-Verlag, 1950) o en la célebre adenda respecto al “cristal de Hobbes” (*Hobbes-Kristall*) y la apertura a la trascendencia que ello implica en la edición de 1963 de “El concepto de lo político” (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, pp. 121-123). Para un abordaje sistemático de esta cuestión, véase la periodización propuesta por Jorge Dotti en tres estadios: una primera etapa de 1920 a 1935 con acento en el decisionismo y la discusión en torno a la *creatio ex nihilo* del orden jurídico en tanto fundamentación de la legitimidad de la soberanía; el segundo estadio de 1935 a 1950 aproximadamente, con centro en *El Leviatán...* de 1938 y su análisis del fracaso de dicho símbolo; finalmente el último período, de 1950 a 1960, con especial referencia a la ya mencionada “Indicación” de 1963 y a “La consumación de la Reforma” (“Die vollendete Reformation”, *Der Staat*, vol. 4, 1965, pp. 51-69). Cfr. J. Dotti,

gen mítica del Leviatán que resume los términos de “hombre magno”, “gran animal”, “gran máquina” y “Dios mortal” en el célebre texto de 1651.³ Para ello, el pensador alemán recupera la célebre caracterización de la condición de naturaleza, tomando elementos también de *De Cive*.⁴ Schmitt se detiene en particular en la noción de miedo a la muerte violenta como aquello que conduce a la guerra de todos contra todos. Para traducir el miedo al prójimo en un eficaz terror reverencial generado por ese “gran hombre” resultará necesario un cálculo racional de las pasiones de los individuos.⁵ Sin embargo, para Schmitt, la potencia de la imagen mítica tomada del monstruo marino del Libro de Job – del cual se extrae también la imagen del Behemot terrestre – así como la presencia de una expresión como “Dios mortal”, desviaron históricamente la atención interpretativa del paso decisivo hobbesiano.

“Breves consideraciones sobre Schmitt, lector de Hobbes”, en M. Lukac, *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, Educa, Buenos Aires, 2008, pp. 225-239; de J. Dotti, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, vol. 1, 2002, pp. 93-190; y J. Dotti, “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de Filosofía*, año XX, N° 32, 1989, pp. 57-69. Véase asimismo la Introducción de Galli para la selección y traducción al italiano de una parte significativa de los escritos schmittianos que colocan en el centro del desarrollo a la figura de Hobbes: C. Galli, “Introduzione”, en C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, C. Galli (a cura di), Milano, Giuffrè, 1986, pp. 1-37.

3. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan, Or, The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill* en: *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. 5: Leviathan: The English and Latin Texts (ii)*, N. Malcolm (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2012.

4. Cfr. T. Hobbes, *De Cive* en: *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Vol. 2: De Cive: The Latin Version*, H. Warrender (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1983.

5. A partir del rol preponderante que posee la noción de miedo en Hobbes – la cual atraviesa y constituye no solo la condición de naturaleza sino también el estado civil –, Roberto Esposito ha construido el capítulo inicial de su libro *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 6 y ss.

En primer lugar, el carácter divino no es para Schmitt un resultado de la argumentación lógica relativa al contrato.⁶ Dado que el poder estatal es omnipotente, puede considerárselo como divino, pero no al revés. Es decir, el contrato es un producto de un arte que *imita* a Dios – como el pensador de Malmesbury señala en la “Introducción” –, pero que no le concierne directamente.⁷ La ruptura hobbesiana con las concepciones imperantes hasta el momento supone, para Schmitt, que no haya algo así como una comunidad o un orden preexistentes y predeterminados por Dios. Esta cuestión nos interesa particularmente porque Schmitt parece refrendar en esta argumentación la posición excepcionalista de Hobbes en el capítulo XVII del *Leviatán*. Allí, resaltando la diferencia con una teoría política de origen aristotélico a través de seis argumentos, el filósofo inglés distingue el acuerdo natural propio de animales sin razón ni palabra (el ejemplo característico es la comunidad de abejas o de hormigas) del pacto artificial humano. El hombre es la única criatura con la posibilidad de racionalizar su capacidad técnica (el ya referido arte de imitar a Dios) construyendo su propio Dios

6. Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938. Versión en castellano: *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, trad. J. Conde, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2002, pp. 31 y ss.

7. Esta cuestión es objeto de un significativo análisis por parte de Jacques Derrida en su Seminario *La bête et le souverain*. Su lectura del *analogismo* hobbesiano señala la paradoja de que aquello que es presentado como la ley o el artificio que eleva por encima del animal es también manifestación de la bestialidad o animalidad humana: “El arte es aquí, al igual que la institución misma, al igual que la artificialidad, al igual que el suplemento técnico, una especie de naturalidad animal y monstruosa” (J. Derrida, *Séminaire : La bête et le souverain*, vol. I : 2001-2002, Paris, Galilée, 2008. Versión en castellano: *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I: 2001-2002, trad. C. De Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 48). Si bien el vocabulario de la prótesis será tematizado en el tercer apartado, cabe señalar que, para Derrida, la respuesta a esta pregunta, contenida en la figura del *Leviatán* y en su soberanía – su alma artificial absoluta e indivisible – implica una *posición* conforme la lógica protética del suplemento: se trata de una *souveraineté prothétique* (“soberanía protestatal”, en la traducción de De Peretti y Rocha).

(mortal).⁸ Es por ello que, para Schmitt, el Estado hobbesiano caracteriza al mismo tiempo que inaugura la técnica moderna:

El Estado que naciera en el siglo XVII, llegando a afirmarse en toda el área del Continente europeo, es, en realidad, una obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política. Se le puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo, la “machina machinarum”, si queremos aceptar la formulación exacta de Hugo Fischer. En este tipo de Estado no solo se da ya el supuesto sociológico e histórico de la época técnica industrial siguiente, sino que él mismo es obra típica y aun prototípica de la nueva época técnica.⁹

¿Cómo podríamos caracterizar la noción de “nueva época técnica” que Schmitt pone en juego? Un punto de partida resulta el desplazamiento específico que el autor ya había señalado en “El Estado...”. Se trata del movimiento que va de la figura del arquitecto y su edificio hacia la del artífice y su máquina – como muestra la pregnancia del paradigma del reloj en la época.¹⁰ Si bien Descartes posee una importancia fundamental al concebir al cuerpo como una máquina – y al animal como autómatas –,

8. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan...*, *op.cit.*, pp. 254-262. Aún cuando el carácter excepcionalista de su interpretación será analizado luego, resulta interesante atender aquí al siguiente pasaje del texto schmittiano: “Es altamente curioso que Hobbes, para caracterizar el estado de paz obtenido por medio de la policía, utiliza la fórmula de Bacon de Verulamio y dice que en ese estado el hombre es para el hombre un dios: « homo homini deus »; mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo: « homo homini lupus ». El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios”. (*Der Leviathan...*, *op.cit.*, pp. 29-30).

9. *Ibid.*, p. 33.

10. Para profundizar en las transformaciones producidas durante este período con respecto al reloj en tanto concepto y en tanto metáfora (que parten del alma y la conciencia humana hasta convertirse en el símbolo de la mecanización de “lo humano”), véase H. P. Neumann, “Machina machinarum. Die Uhr als Begriff und Metapher zwischen 1450 und 1750”, *Early Science and Medicine*, vol. 15, I. 1-2, 2010, pp. 122-192.

todavía concibe la unidad política como un edificio construido por un jefe o guía.¹¹ Por el contrario, Hobbes, según Schmitt, introduce revolucionariamente una teoría del Estado mecánico-técnica, mediante el dispositivo de representación sistemático-racional, en el cual todos los individuos autorizan a un único y verdadero actor: la persona representativa soberana.¹² Schmitt postula que aquello que diferencia específicamente a Hobbes “de Erasto y de Bodino, es su teoría filosófica sistemá-

11. La etimología griega de la palabra “arquitectura” ya muestra esta relación: ἀρχή (*arché*: origen, principio, pero también “quien tiene el mando”) y τέχνη (*techné*: arte, técnica). La contraposición entre las figuras del edificio y del autómatas refieren al problema de la mecanización: la máquina ya no puede considerarse como una construcción inmóvil y absolutamente dependiente sino que constituye un artefacto automático y auto-regulado. De todos modos, cabe destacar que en *Teología política*, Schmitt vincula a Hobbes con “la imagen del arquitecto y del constructor del mundo” (C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, Duncker & Humblot. Edición revisada: Berlin: Duncker & Humblot, 1934. Versión en castellano: *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, trad. F. Conde, en: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 45). Asimismo, resulta innegable que Hobbes se vale de dicha figura en el capítulo XXIX del *Leviatán* (Cfr. T. Hobbes, *Leviathan...*, op.cit., p. 498). En consecuencia, habría que considerar si, por mor de la argumentación, Schmitt acentúa el corte potencial que implica el desplazamiento sin atender a la yuxtaposición y solapamiento que permanecen en el autor inglés. Esta cuestión nos reenvía nuevamente a las diferentes lecturas e hipótesis que Schmitt elabora a partir de la figura de Hobbes. En ese sentido, resulta significativo que en el mismo párrafo del pasaje de *Teología política* que hemos citado, no solo encontramos la acentuación explícita en el personalismo y el decisionismo de Hobbes por sobre su naturalismo, sino también una impugnación del antropomorfismo: “...[Hobbes] fue siempre personalista y postuló siempre una última instancia decisoria, concreta, llegando incluso a exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al nivel de lo mitológico. No es esto en Hobbes antropomorfismo, del cual estaba realmente libre [Das ist bei ihm kein Anthropomorphismus; davon war er wirklich frei], sino la exigencia [Notwendigkeit] metódica y sistemática de su pensamiento jurídico” (C. Schmitt, *Politische...*, op.cit., p. 45, el énfasis es nuestro).

12. Para ahondar en este aspecto de la lectura schmittiana de Hobbes, en especial respecto al problema de la representación, véase los rigurosos estudios de Dotti ya citados y de Giuseppe Duso (Cfr. *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003).

tica del Estado, que le convierte en uno de los precursores de la moderna ciencia natural y del ideal de la neutralización técnica propio de esa ciencia".¹³

Este vínculo entre neutralización y técnica ya había sido presentado por Schmitt en la sugerente conferencia "La era de las neutralizaciones y despolitizaciones" ("Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung", de 1929). Allí, el autor postulaba un estrecho vínculo entre la progresiva despolitización y la técnica.¹⁴ Sin embargo, la fase técnica constituiría recién el último estadio de un proceso de búsqueda de una esfera neutral iniciado en el siglo XVII. Si bien Schmitt afirma que el giro más intenso, aquel que condiciona a todos los demás, resulta el primer paso de la teología tradicional hacia un sistema metafísico-natural (donde ubica la obra de Hobbes), es necesario atender al desplazamiento siglo a siglo de los "centros de referencia" (*Zentralgebieten*). Del teológico al metafísico, luego al moral para finalmente en el siglo XIX arribar al pensamiento economicista y normativista. En este contexto, en el siglo XX se consolidaría una fe religiosa en el progreso técnico y es por ello que se presenta como la era técnica en su máxima expresión. Sin embargo, para Schmitt, esta denominación resulta provisional ya que la pregunta por su sentido todavía se encuentra abierta. El avance de la instrumentalización técnica escondería la oportunidad de *decidir políticamente*. La técnica parece contener una especificidad que interviene y altera su propio despliegue: para Schmitt, la absoluta disponibilidad de la técnica otorga la posibilidad de una politización extrema. Esta ruptura sería posible a partir de la verdadera naturaleza del fenómeno político, es decir, la distinción amigo-enemigo (desarrollada en

13. C. Schmitt, *Der Leviathan...*, *op.cit.*, p. 42.

14. Cabe destacar que la reflexión sobre la técnica ya ocupa un lugar de importancia en su obra temprana Theodor Däublers "Nordlicht". *Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991. Si bien no podemos profundizar aquí en la particular argumentación desplegada en este escrito de 1916, subrayamos específicamente la relevancia del capítulo tercero: "Die Aktualität", pp. 59-72.

“El concepto de lo político”).¹⁵ Hacia el final de la conferencia, el jurista alemán sostiene:

El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha llegado a la técnica. La técnica no es ya un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, y toda política fuerte habrá de servirse de ella. Por eso concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo.¹⁶

15. Esta distinción, propia de una de las definiciones más famosas del autor, es trabajada paradigmáticamente en el artículo aparecido por primera vez en 1927 en el *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. Schmitt afirma: “La oposición o el antagonismo [político] constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo” (C. Schmitt, *Der Begriff...*, *op.cit.*, p. 30. Versión en castellano: *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Madrid, Alianza, 1999, p. 59). Más allá de la vasta bibliografía que rodea la temática, destacamos los rigurosos trabajos de Galli (*Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Mulino, 1996) y de Meier (*Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler, ²1998. Versión en castellano: *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes*, trad. A. Obermeier, Madrid, Katz, 2008).

16. C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung”, en *Der Begriff...*, *op.cit.*, p. 121. La radicalidad de las posiciones sostenidas por el autor alemán durante estos años puede vincularse con la interpretación de McCormick sobre la crítica schmittiana a la técnica (cfr. J. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge, CUP, 1997). En su lectura, Schmitt buscaría en los escritos de la época de Weimar recuperar el miedo – y, en última instancia, también el mito – como elementos fundamentales para revitalizar un Estado neutralizado por la ciencia y la técnica (es decir, bajo la amenaza de una nueva condición de naturaleza). McCormick advierte que el fortalecimiento de la autoridad a través de dichos elementos no solo pueden no disminuir el rol de la tecnología sino también conducir a una institucionalización y multiplicación del caos (véase también J. McCormick, “Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival

Este carácter extremo de la técnica había sido objeto del análisis schmittiano en el crucial ensayo *Catolicismo romano y forma política* (*Römischer Katholizismus und politische Form*, de 1923). El autor subraya en dicho texto que la técnica, llevada a su punto último, eliminaría toda tradición y fagocitaría el propio seno del que ella surge. Siguiendo las tesis de Max Weber, Schmitt propone ir un paso más allá en la crítica de la racionalidad moderna que se centra en la producción como medio. Frente a la *irracionalidad* del mecanismo “racional” de producción, al servicio de la satisfacción de cualquiera sea la necesidad, el autor defiende una racionalidad relativa a los fines.¹⁷ Aún cuando el pensamiento económico tiene su núcleo en la precisión técnica, incluso éste conserva ciertos conceptos jurídicos que, a pesar de su carácter privado, moderan el alcance del pensamiento técnico. En este sentido, Schmitt considera que lo técnico, sin ningún otro tipo de límite, conduce a la destrucción total: “una sociedad construida solo sobre el progreso técnico no puede ser sino revolucionaria; pero una sociedad así pronto se habría aniquilado a sí misma y a su técnica”.¹⁸ El pensador alemán postula como respuesta para dicho diagnóstico a la racionalidad “católica” y su concepto de *complexio oppositorum*. La Iglesia es el paradigma de una representación (*Repräsentation*)

of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany”, *Political Theory*, 1994, vol. 22, N° 4, pp. 619-652).

17. Podría considerarse, en términos aristotélicos, que esta *ratio* abstraería de la producción la causa final. José Luis Villacañas es quien plantea esta cuestión en un excelente artículo que establece los vínculos posibles entre la posición schmittiana y los desarrollos que Martin Heidegger realizará unos años después. Aunque esta cuestión desborde los objetivos del trabajo, cabe destacar el siguiente pasaje: “Lo que subyace, de hecho, es la afirmación de que la racionalidad aristotélica es más completa que la mera racionalidad formal capitalista que emerge de sus despojos. Una vez más, sin la tesis weberiana de la reducción moderna del concepto clásico de razón a mero cálculo, no podemos entender la posición común a Schmitt y a Heidegger” (J.L. Villacañas, “Técnica y política”, en: D. Negro Pavón (coord.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Colección Veintiuno, 1996, p. 437). Véase también M. Cacciari, M. Donà, *Arte, tragedia, tecnica*, Milano, Raffaello Cortina, 2000.

18. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, Jakob Hegner, 1923. Versión en castellano: *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz, Madrid, Tecnos, 2000, p. 34.

eminentemente pública y política. Schmitt la distingue aquí de una representación liberal de intereses privados inmanentes (*Vertretung*), propia del pensamiento económico-técnico. Giuseppe Duso, un estudioso del autor, encuentra que Schmitt toma presupuestos que se encuentran en la base de la concepción moderna y los radicaliza. Su lectura subraya la centralidad de la noción de representación como dispositivo crucial para toda teoría política moderna que pretenda realizar un pasaje de la multiplicidad de individuos a la unidad del soberano. Es por ello que destaca como aspecto fundamental de la representación schmittiana la remisión a la Idea como noción que trasciende y funda el ámbito normativo sujeto al cálculo.¹⁹ Por lo tanto, frente al normativismo y al positivismo jurídico, una comprensión fehaciente de este concepto (para el cual Schmitt reserva el término eminente y activo de *Repräsentation*) implicará necesariamente según el autor una decisión por parte de un representante personal que dé forma, que concrete y sostenga una unidad política duradera.²⁰ La *Repräsentation* que propone Schmitt tendría como nota fundamental la capacidad de contener las contradicciones y evitar todo dualismo con la naturaleza. Es por ello que leemos en *Catolicismo romano y forma política*:

19. Esto es lo que constituye, para Duso, el punto central para la teología política schmittiana (cfr. Duso, *op.cit.*, 2003). Para una profundización respecto del rol de la categoría de representación en el pensamiento de Schmitt, véase J. Dotti, "La representación teológico-política en Carl Schmitt", *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*, N° 1, 2014, pp. 27-54 y D. Kelly, "Carl Schmitt's Political Theory of Representation", *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, N° 1, 2004, pp. 113-134.

20. A lo largo de su obra, Schmitt no solo reformula este abordaje sino que lo pone en cuestión hasta su mismo núcleo. ¿Puede el proceso de mecanización y neutralización detenerse a partir de una decisión-representación política? ¿O, muy por el contrario, las nociones de estatalidad y de teología política se encuentran en la época de su conclusión? Las respuestas, lejos de una linealidad cronológica o conceptual, varían a partir de los textos y de sus interpretaciones (Cfr. J. Dotti, "¿Quién...", *op.cit.*; C. Galli, *Genealogia...*, *op.cit.*, pp. 197 y ss). Un análisis pormenorizado de esta problemática desborda los límites del presente artículo.

Del mismo modo que el dogma tridentino desconoce el desgarramiento protestante entre naturaleza y gracia, así el Catolicismo tampoco entiende apenas todos esos dualismos entre naturaleza y espíritu, naturaleza y entendimiento, naturaleza y arte, naturaleza y máquina y sus *pathos* cambiantes. La síntesis de tales antítesis permanece ajena al Catolicismo, lo mismo que el contraste entre la Forma vacía y la Materia informe; así la Iglesia católica es algo distinto de aquel «tercero superior» (por lo demás siempre ausente) de la filosofía alemana de la naturaleza y de la historia. Con la Iglesia no congenia la desesperación de la antítesis ni el orgullo ilusionado de sus síntesis.²¹

II. El Estado moderno: entre la representación y la máquina

El análisis del apartado anterior nos permite plantear con mayor claridad el rol en el que Schmitt ubica en el texto de 1938 la especificidad y ambivalencia del Estado moderno que Hobbes inaugura, entre la decisión y la técnica. El *Leviatán* permitiría, a través de un sistema científico, una respuesta racional y sistemática al problema político de la legitimidad. En ese sentido, la soberanía hobbesiana solo sería posible a partir de la representación en tanto dispositivo que permita direccionar la multiplicidad de voluntades a la unidad del soberano. Pero este modo de la representación ya no implica una determinada pasividad especular entre la voluntad del representante con la de sus representados, sino una creación activa que da forma política al artefacto estatal. Por la lógica misma de la argumentación, el mandato ya no podrá ser, de aquí en más, vinculante, sino libre y formalizado, sin posibilidad de determinar o fijar su contenido. Sin embargo, el crecimiento de la burocracia y su potencia institucional como cadena de mando son un resultado de esta invención fundada en la racionalidad instrumental. Su funcionamiento se basa en una normativización exponencial de lo político que conduce hacia un pensamiento técnico-positivista. Schmitt afirma:

21. C. Schmitt, *Römischer...*, op.cit., pp. 13-4.

La perfección técnica hace de la máquina una entidad autónoma que no puede ser manejada al arbitrio de cualquiera (...) La admirable armadura de un Estado moderno, perfeccionada y aumentada cada día más por las inauditas invenciones técnicas y el complicado mecanismo de mando de su orden administrativo, exige un determinado margen de racionalidad y de forma en los mandatos y un plan elaborado con profundo conocimiento de la materia.²²

Este proceso exige depositar la confianza en una “machina machinarum”, máquina de máquinas basada en leyes positivas que tienden a la automatización. La clave para el éxito de este mecanismo se encuentra en la posibilidad de calcular, de modo consecuente y sistemático, las motivaciones psicológicas de los individuos que componen la comunidad. Recordemos que aquí se encuentra para Schmitt el momento que determinará el desarrollo de la técnica moderna. Mientras que en “La era...” y en *Catolicismo...* se abordaba a la técnica de modo general a partir de su disponibilidad, en *El Leviatán...* la caracterización adquiere la forma específica de un concepto de ley que permite un funcionamiento calculable al interior del Estado, basado en la motivación y coerción psicológica como medios para cualquiera sea el fin.²³

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa, en esta estructura conceptual, la noción de Dios? En este importante pasaje, el autor sin-

22. C. Schmitt, *Der Leviathan...*, *op.cit.*, p. 67.

23. Schmitt continúa profundizando en esta lectura que coloca a Hobbes en la genealogía del positivismo jurídico: “La transformación del concepto de la ley está estrechamente unida a la transformación del concepto de constitución del Estado de derecho iniciada por Hobbes. La ley se convierte en decisión y mandato en el sentido de motivación coactiva, psicológicamente calculable. Se convierte – usando el lenguaje de Max Weber – en la ‘probabilidad de imponer obediencia’”. (*Ibid.*, p. 72). Unas páginas más tarde, vuelve a la cuestión para mostrar la irreversibilidad del sistema hobbesiano a pesar de la mala fama que lo persigue. Von Feuerbach – considerado el padre de la ciencia penal moderna y de la codificación – escribe el *Anti-Hobbes* al mismo tiempo que convierte la ley penal “en lo mismo que Hobbes veía en ella; es decir, en un medio de influir psicológicamente sobre las motivaciones de los hombres” (*Ibid.*, p. 75).

tetiza con gran precisión el núcleo problemático que encierra este interrogante:

¿Quién es ese Dios que a los hombres ganados por la angustia trae paz y seguridad, transforma los lobos en ciudadanos y como Dios se revela en este milagro, aunque solo sea como “Dios mortal”, el “*deus mortalis*” que dice Hobbes? La expresión “Dios mortal” ha traído consigo muchas equivocaciones. La confusión es tanto mayor cuanto que Hobbes opera, en realidad, con tres concepciones de “Dios” diferentes entre sí, incapaces de ser armonizadas unas y otras. En primer plano está bien visiblemente la equívoca imagen mítica del “*Leviathan*”, que resume en sí los términos “Dios”, “hombre”, “animal” y “máquina”. Junto a ella figura una construcción jurídica del contrato que sirve para explicar una persona soberana, obtenida por medio de la representación. Por otra parte (y aquí está – a mi juicio – la médula de su construcción política), Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al “hombre magno”, el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana.²⁴

Schmitt desglosa aquí tres concepciones distintas de “Dios”:
1) La imagen mítica; 2) La persona soberana, resultado jurídico del contrato y de la representación; y 3) El Estado como conjunto mecánico de partes. En primer lugar, el autor resalta que la imagen mítica se ha vuelto históricamente en contra del mismo Hobbes. Mientras que el filósofo inglés pretendía utilizarlo como un símbolo que impresionara a sus lectores, éste se convirtió en una monstruosidad que contenía fuerzas invisibles y múltiples significados. Esto es lo que explicaría el rechazo radical que tuvo históricamente la figura de Hobbes, mientras que su pensamiento se afirmaba progresivamente

24. *Ibíd.*, p. 30.

en el desarrollo del Estado de Derecho continental de modo “apócrifo”.²⁵

Si la primera concepción solo ha conducido al menosprecio de Hobbes, resulta necesario comprender el vínculo que Schmitt establece entre las concepciones restantes para dilucidar el “éxito” hobbesiano. Es decir, si bien el pensador alemán afirma que las tres concepciones no pueden armonizarse, desde sus definiciones, la segunda y la tercera parecen complementarse más que contradecirse. Ahondemos en este punto.

Como ya vimos en el apartado anterior, la representación ocupa un lugar central en la reflexión schmittiana. Para el autor, la construcción del Estado supone *algo más* que un mero contrato entre individuos:

El otro elemento que nace de ese contrato social, garante único de la paz, la persona soberana representativa, no se produce por obra del consentimiento, sino con ocasión de dicho consentimiento. La persona soberana

25. Cabe señalar que, en este texto, la imagen del Leviatán es para Schmitt una historia terminada. Los “poderes indirectos” – organizaciones de intereses religiosos, partidos políticos, sindicatos, poderes económicos y otras fuerzas sociales –, aunque enemigos entre sí, se han aliado para capturarla y eliminarla. Aunque no podamos abordar esta cuestión, resulta fundamental atender a la distinción entre el foro interno y externo, la fe interior y la profesión exterior. Su argumentación considera que la reserva hobbesiana de lo privado frente a lo público termina conduciendo a la muerte del Leviatán a partir de una radicalización que comienza en Spinoza y sigue una “línea histórica” de diferentes pensadores judíos – una exposición constituida desde un decisivo antisemitismo. En este contexto, el autor tampoco piensa que sea posible que la imagen del Leviatán pueda volverse símbolo de la nueva “época técnica”, aún en el sentido que Ernst Jünger le da como totalidad: “Cierto que la unidad de dios, el hombre, el animal y la máquina que representa el Leviathan de Hobbes sería, desde luego, la más total de todas las totalidades concebibles por el hombre. Pero una totalidad montada sobre la máquina y la técnica no encontraría un símbolo o signo suficientemente claro en la figura animal tomada del Antiguo Testamento y carente ya de todo peligro. El Leviathan no es capaz ya de amedrentar a la manera de pensar propia de la técnica total. Esta se considera a sí misma suficientemente fuerte para acogerlo bajo su protección, como a otros saurios y mastodontes, y para mostrarlo en el jardín zoológico como un objeto de museo”. (*Ibid.*, pp. 81-2).

na representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí.²⁶

Sin embargo, la fuerza que posee esta trascendencia resulta constreñida a ser una condición necesaria del producto artificial "Estado", el cual contiene el sello de la lógica técnica. La representación no importaría por sí misma o por la persona que implica, si no por la protección efectiva que ésta permite mientras el mecanismo de mando funcione. De esta argumentación se desprenden dos consecuencias significativas. La representación aparece aquí reducida a un medio en pos de un fin: se trata de una instrumentalización del mecanismo estatal a través de un cálculo racional que surge de la relación fundamental entre protección y obediencia. En segundo lugar, esta subordinación de la representación con respecto a la lógica técnica da cuenta de la tensión que Schmitt anunciaba entre la segunda y la tercera concepción hobbesiana de Dios. Para el autor, la persona representativa soberana no puede detener el proceso histórico de total *mecanización* del Estado a lo largo de los siglos posteriores a Hobbes. Schmitt lee en el autor inglés que el surgimiento del Estado moderno no está definido por la noción de soberanía como persona representativa sino que ésta solo es una pieza (su alma) al interior del "gran hombre". La contradicción entre la segunda concepción (la persona) y la tercera (la máquina) se resuelve por esta última. El personalismo no solo es incapaz de frenar el proceso de "mecanización" sino que, en última instancia, es responsable de completarlo y perfeccionarlo como mecanismo para luego extinguirse:

El elemento personalista queda implicado en el proceso de mecanización y en él fenece. El Estado como totalidad es, con su cuerpo y su alma, un *homo artificialis* y, como tal, máquina. Es una obra fabricada por hombres, en la que el material y los artífices, la máquina y su constructor, son los mismos, es decir, hombres. El

26. *Ibíd.*, pp. 32-3.

alma se convierte así en simple parte de una máquina fabricada artificialmente por hombres.²⁷

Ahora bien, el análisis de Schmitt no se detiene en este punto. El paso decisivo de Hobbes tiene consecuencias políticas y antropológicas. Su argumentación puede dividirse de este modo: el primer paso metafísico se encontraba en Descartes al pensar, por un lado, el cuerpo (y lo animal) como una máquina y, por el otro, al hombre formado por cuerpo y alma – un intelecto en una máquina. En segundo lugar, Hobbes transpone esta definición al Estado en tanto “gran hombre”. Como consecuencia, el alma misma de ese “hombre magno” pasa a ser una mera parte de la máquina. El último paso, una vez realizado este pasaje, consiste en el camino inverso. Si el gran hombre se ha convertido, en su conjunto, en máquina, el individuo ha seguido el mismo rumbo deviniendo en hombre-máquina. Ha sido, pues, la *mecanización* de la idea del Estado la que ha llevado el proceso de *mecanización* de la imagen antropológica del hombre a su perfección.²⁸

En síntesis, a partir de su lectura del *Leviatán* de Hobbes, Schmitt asume en el núcleo de su argumento una separación estructuralmente binaria entre cuerpo y alma para pensar “lo humano”. En contraposición a lo que había afirmado en *Catolicismo...*, sus categorías no solo no “contienen las contradicciones” sino que, desde el paradigma de la *Repräsentation* eclesiástica, la defensa de dicho dualismo de raíz católica nunca aborda sus supuestos filosóficos ni sus implicancias. El análisis de la “época técnica” y su progresiva *mecanización*, paradigma de la *neutralización* e *inmanentización* de la modernidad, nos

27. *Ibíd.*, p. 34.

28. Cfr. *Ibíd.*, p. 37. A partir de esta reconstrucción argumental podemos abordar la comprensión de su afirmación en *Catolicismo...*: “No cabe representar ante autómatas y máquinas, del mismo modo que ellos tampoco pueden representar y ser representados, y así cuando el Estado se convierte en Leviatán desaparece del mundo de las representaciones [und wenn der Staat zum Leviathan geworden ist, so ist er aus der Welt des Repräsentativen verschwunden]”. (C. Schmitt, *Römischer...*, *op.cit.*, p. 26-7).

ha encaminado finalmente hacia las premisas antropológicas que vertebran la argumentación schmittiana.

III. Antropología y peligrosidad: Schmitt y la noción de compensación

Una primera aproximación a la antropología en Schmitt conduce necesariamente hacia “El concepto de lo político” y su particular lectura del pesimismo antropológico. En este texto, el filósofo alemán plantea una controvertida oposición entre las filosofías que estiman al hombre como “bueno por naturaleza” y las que lo conciben como “malo por naturaleza”. El autor sostiene:

Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que consciente o inconsciente partan de un hombre «bueno por naturaleza» o «malo por naturaleza». La distinción habrá de tomarse en su sentido más genérico, no en algún sentido específico moral o ético. Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior, esto es, *si el hombre se entiende como un ser «peligroso» o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo.*²⁹

Asumir el carácter negativo del hombre, según Schmitt, es lo que permite a una perspectiva pesimista pensar lo político de manera mucho más acabada.³⁰ Si bien esta cuestión es abordada a través de diferentes matices que van desde su faceta religiosa (el hombre caído debido al pecado original) hasta cuestiones de carácter histórico que revelarían su conflictividad, resulta interesante para nuestra investigación destacar un vínculo que Schmitt mismo propone para interpretar esa “negatividad”. La relevancia de este paso argumentativo nos obliga a leer con atención el siguiente pasaje:

29. C. Schmitt, *Der Begriff...*, *op.cit.*, p. 87, el énfasis es nuestro.

30. Cfr. *Ibid.*, p. 90.

H. Plessner, el primer filósofo moderno que se ha atrevido a montar una antropología política de altura (...) dice con toda razón que no existe filosofía ni antropología que carezca de relevancia política, del mismo modo que no existe tampoco ninguna política filosóficamente irrelevante (...) Para Plessner la característica primaria del hombre reside en que es «un ser que se distancia», y que en su esencia permanece indeterminado, inescrutable y «cuestión abierta». Traducido esto al lenguaje ingenuo y primitivo de las antropologías políticas que trabajan con la distinción entre «bueno y «malo», esa «apertura permanente» y dinámica de Plessner, con su cercanía a las cosas y a la realidad y su disposición a arriesgar algo, ya por el mero hecho de tener una relación positiva con el peligro o con lo peligroso debería caer más cerca del «mal» que del bien.³¹

La referencia a Plessner puede resultar esclarecedora para acercarnos a un análisis de la centralidad que posee, en Schmitt, la noción de “peligro” (*Gefahr*) como propia de “lo humano”. Si bien Schmitt acude en su argumentación a la noción de hombre “malo por naturaleza” y parece juzgarla una necesaria “profesión de fe antropológica” – firmemente enraizada en la teología –, el autor sugiere que esa negatividad solo de modo “ingenuo y primitivo” puede considerarse simplemente como mal. ¿Qué significa, en este contexto, dicha afirmación?

La respuesta pueda tal vez encontrarse en las modificaciones que Schmitt introduce en las diferentes ediciones del texto. Heinrich Meier ha mostrado admirablemente cómo la lectura de Leo Strauss habría empujado a Schmitt a realizar importantes cambios en el texto para la edición de 1933.³² Estas polémicas

31. *Ibid.*, pp. 88-9, énfasis original.

32. Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt...*, *op.cit.*, p. 89 y ss. En el excelente “Prefacio” a la edición francesa de *El Leviatán...*, realizado por Étienne Balibar, el autor francés resalta la centralidad de esta obra en la consideración del “diálogo” entre Schmitt y Strauss. Si bien no podemos profundizar en la lectura straussiana sobre los fundamentos antropológicos de la filosofía política de Hobbes, cabe destacar su relevancia para un abordaje del debate que analice el modo en el que se presuponen el punto de partida antropológico

cas correcciones fueron luego dejadas de lado por Schmitt en la reedición de 1963 (para la que se utiliza casi idénticamente la edición de 1932). Entre las razones conjeturadas, se encuentra principalmente el contexto nazi en el que fueron escritas y el consecuente antisemitismo. El estudio exhaustivo de Meier entre las ediciones revela que, en 1933, Schmitt reemplaza el pasaje sobre Plessner citado anteriormente por las líneas siguientes:

Es evidente, como Hobbes correctamente enfatizara, que una hostilidad en el sentido propio del término solo es posible entre seres humanos. La distinción política entre amigo y enemigo es por lo tanto mucho más profunda que todos los antagonismos que pueden existir en el mundo animal, por cuanto el hombre es un ser de existencia intelectual y eso lo ubica por encima del animal.³³

Meier señala que Schmitt pretende distanciarse de una interpretación que amplíe el conflicto amigo-enemigo a todo el ámbito de lo animal. No solo se trata de una distinción “pública”, imposible de captar “privadamente”, sino que la tensión debe ubicarse por fuera de “lo natural”. Ahora bien, en su lectura, Meier parece no prestar suficiente atención a la ausencia de

del miedo y el punto de culminación político en el Estado como estructura antropológica. Balibar alude asimismo a la estrategia “straussiana” que Schmitt propone después de la Guerra para leer su propio texto de 1938. El pensador francés se detiene en el contrapunto que significa concebir dicho libro como una secreta crítica al régimen nazi y atender al mismo tiempo a la tesis central contenida en él sobre la reserva hobbesiana del foro interno como germen del fracaso del Leviatán. Resulta significativo, además, que Schmitt discute allí con el “erudito judío Leo Strauss” señalando la importancia del “Jesus is the Christ”. Como indica Balibar, no pueden pasar desapercibidas ni la “repetición” del dogma cristiano fundamental de la encarnación en el Leviatán entendido como “Dios mortal”, ni la analogía entre el frontispicio y la imagen de Cristo en la gloria, lo cual nos reenvía tanto a los análisis de Horst Bredekamp como a la problemática del *corpus mysticum* (e incluso a las diferencias con el estudio de Ernst Kantorowicz). Cfr. E. Balibar, “Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes”, en C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002, pp. 7-65.

33. C. Schmitt, citado en H. Meier, *Carl Schmitt...*, op.cit., p. 90.

Plessner en la argumentación.³⁴ Teniendo en cuenta lo que hemos desarrollado previamente, el texto reemplazado puede funcionar como una glosa que ponga en evidencia lo que estaba en juego en el pasaje anterior. La superioridad del hombre sobre el animal, su “existencia intelectual” (que Schmitt plantea desde un punto de vista decididamente antropocéntrico) anida en la *indeterminación* de “lo humano”. Aún cuando Schmitt había planteado una dicotomía entre el pensamiento técnico y el político-representativo, la condición metafísica de incompletitud, absolutamente excepcional frente a “lo animal”, reúne su fundamentación de la capacidad técnica y política – en consonancia con aquello que el autor leía en Hobbes.

En este punto, llegamos a un supuesto que hasta aquí se encontraba implícito. La interpretación de Schmitt sobre la relación entre Hobbes y la técnica se encuentra en paralelo a un léxico específico propio de la antropología filosófica del siglo XX.³⁵ Si bien este vínculo tensiona los polos de las categorías de lo técnico, lo humano y lo animal a lo largo de su obra, las no-

34. Centrada en la relación con Strauss, la lectura de Meier ni siquiera refiere al origen judío de Plessner para abordar esta modificación.

35. Como ya señalamos anteriormente, Derrida subraya el rol nodal que cumple la noción de técnica, entendida como prótesis, en la estructura conceptual de la soberanía moderna que excluye tanto a Dios como a la bestia (tematizada a partir de la expresión *souveraineté prothétique*). En este sentido Derrida vuelve a remarcar al comienzo de la Séptima Sesión en torno a las marionetas: “Sabíamos en todo caso, desde el principio del seminario, que no trataríamos de «la bestia y el soberano» sin tratar la inmensa cuestión denominada de la técnica, de la técnica del ser vivo, de la biotecnología política o de la zoo-polito-tecnología. Lo que habíamos apodado, empezando por el Leviatán de Hobbes, la *protestatalidad*, nos había introducido en esa vía donde ya no era posible evitar la figura de un *suplemento* protético que viene a la vez a reemplazar, imitar, relevar y aumentar al ser vivo”. (J. Derrida, *op.cit.*, p. 225). Desde otro abordaje, Roberto Esposito dedica en *Immunitas* el tercer capítulo al análisis de la lógica del vocabulario compensatorio en la antropología filosófica a través de una serie de autores representativos: Max Scheler, Günther Anders, el mencionado Plessner y, finalmente, Arnold Gehlen. En este camino, el autor italiano recupera también el lugar que ocupan las apropiaciones de Hobbes y de Nietzsche en torno a esta problemática (cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002. Versión en castellano:

ciones propias de dicho vocabulario son abordadas explícitamente en el Diálogo que Schmitt prepara entre 1953 y 1954 para un programa de radio alemán (y el medio en el que se realiza no debería, quizás, pasar desapercibido). Su texto fue publicado bajo el nombre de *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, 1954). En el intercambio, un joven estudiante (imaginario) realiza unas preguntas que el propio Schmitt responde. Cuando el pensador alemán introduce a Hobbes afirma que se trata del “más moderno de todos los filósofos que han tratado el tema del poder exclusivamente humano”.³⁶ Allí pasa a exponer lo que analiza como la “relación hobbesiana de peligrosidad”: el hombre y sus armas son más peligrosos para el propio hombre que *cualquier animal*. El estudiante trae a colación la analogía de Oswald Spengler del hombre como animal de rapiña. Ante ello Schmitt responde, desde su posición excepcionalista, que se trata enteramente de lo opuesto:

Hobbes presupone, por el contrario, que el hombre *no* es un animal, sino algo totalmente distinto. Por una parte, es menos que un animal; por otra, es mucho más. El hombre está en condiciones de compensar sus debilidades biológicas y sus deficiencias mediante inventos tecnológicos, hasta de compensarlas en exceso.³⁷

En este pasaje, el filósofo alemán recurre a un vocabulario compensatorio estudiado por Ricardo Maliandi en *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas* (1984). Bajo la lógica de la noción de “compensación”, la cultura, y en particular la técnica, son pensadas como “prótesis” de “carencias biológicas originarias” del hombre: “Toda la técnica, desde el

Immunitas. Protección y negación de la vida, trad. L. Padilla, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 115-159).

36. C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Mit einem Nachwort des Herausgebers Gerd Giesler*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008. Versión en castellano: “Posfacio”, en: C. Schmitt, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, trad. S. Villegas, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 45.

37. *Ibíd.*, p. 46, énfasis original.

hacha de sílex hasta las armas nucleares, es una perpetua elaboración de « prótesis »".³⁸ En un artículo posterior, Maliandi profundiza sobre la posibilidad de pensar dicha tesis de la antropología filosófica en paralelo con el pensamiento de Konrad Lorenz y la teoría etológica respecto de las posibilidades de agresión intraespecífica y de su inhibición. Si el desarrollo de la técnica significa nuevos desequilibrios (no solo etológicos sino también ecológicos), ello implica una paradójica sucesión de "compensaciones desequilibrantes".³⁹ Resulta singular que en estas líneas de Schmitt ya pueda vislumbrarse el carácter paradójico que Maliandi subraya. No debe extrañarnos, por tanto, que Arnold Gehlen, uno de los mayores exponentes de esta perspectiva de la *compensación*, posea una fuerte presencia en la construcción del *Diálogo*. Por un lado, es conocido el intercambio intelectual entre ambos autores: desde invitaciones a conferencias⁴⁰ hasta visitas por parte de Gehlen a "San Casciano", la casa donde Schmitt se recluye después de la Segunda Guerra.⁴¹ Por otro lado, el mismo Gehlen es uno de los pensadores invitados por Schmitt y por Heinz Friedrich – el responsable del programa radiofónico. Al no arribar a un acuerdo formal, Schmitt propone realizar el guión en soledad, en una carta del 8 de junio de 1953 a Friedrich, y señala: "Un debate público de una hora con un pensador original y representativo como Gehlen siempre implica un *riesgo*".⁴²

Ahora bien, más allá de estos indicios, ¿qué lugar puede ocupar la herencia de la antropología filosófica en la lectura

38. R. Maliandi, *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 103-4.

39. Cfr. R. Maliandi, "Compensaciones desequilibrantes" en: D. Michelini *et al.*, *Violencia, instituciones, educación*, Río Cuarto, ICALA, 2002, pp. 92-5.

40. Como ejemplo, puede tenerse en cuenta que en el prólogo del libro que hemos analizado, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Schmitt aclara que es el fruto de dos conferencias dictadas en 1938, una de las cuales se realizó en la Sociedad Filosófica de Leipzig "dirigida por el profesor Arnold Gehlen" (C. Schmitt, *Der Leviathan...*, *op.cit.*, p. 3).

41. Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt...*, p. 189.

42. C. Schmitt, en G. Giesler, "Nachwort", en: C. Schmitt, *Gespräch...*, *op.cit.*, p. 80, el énfasis es nuestro.

schmittiana del *Leviatán*? En “Antropologia e teoria delle istituzioni”, Paolo Virno ha indagado en la necesaria interrelación entre filosofía política y antropología.⁴³ El autor italiano muestra que la “peligrosidad”, recuperada por Schmitt como punto de partida para la filosofía política de origen hobbesiano, está estrechamente ligada a la concepción del hombre como único animal “abierto al mundo”. En ese sentido, puede afirmarse también que el concepto de “apertura al mundo” (*Weltoffenheit*) descrito por Plessner adquiere su forma más representativa en la obra de Gehlen. Mariano Croce y Andrea Salvatore han profundizado en esta relación en su estudio sobre el giro institucional en el pensamiento jurídico de Schmitt. En su análisis de las influencias que posee la reflexión schmittiana estos autores resaltan la herencia de Gehlen. En este sentido, argumentan incluso que, si Schmitt puede pensar la institución estatal con mayor profundidad que la escisión entre normativismo y decisionismo banal, es gracias a los desarrollos de Gehlen.⁴⁴ Con este objetivo, los autores enfatizan la relevancia de la lectura gehleana de las nociones de *Mängelwesen* (“ser carencial”) de Johann Gottfried Herder y de *nicht festgestelltes Tier* (“animal no fijado”) de Friedrich Nietzsche. A partir de la apropiación de estas categorías, Gehlen explora el problema técnico-institucional de la norma y su ejecución en una “segunda naturaleza”, es decir, la concepción de un mundo cultural mediante el cual el hombre sustituiría y compensaría su déficit.⁴⁵

43. Cfr. P. Virno, “Antropologia e teoria delle istituzioni”, *transversal: progressive institutions*, 2007. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0407/virno/it> (Fecha de consulta: 10/02/2017).

44. Cfr. M. Croce, A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, New York, Routledge, 2013, pp. 41 y ss. Si bien no podemos ahondar en la noción de orden concreto, desplegada por Schmitt principalmente en su célebre texto de 1934, cabe resaltar que el autor alemán postula allí un desplazamiento de la dicotomía entre normativismo y decisionismo a partir de una reivindicación explícita del pensamiento institucional de Maurice Hauriou. Cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

45. Gehlen concibe la cultura en estrecha vinculación con su tematización de las instituciones. En este sentido, afirma: “El hombre puede todo esto porque, mediante una mutación planificada y previsor, se crea para sí

En términos schmittianos, podemos ponderar ahora si esta argumentación constituye la base conceptual que permite ubicar en Hobbes la inauguración de la “época técnica”. Efectivamente, para Schmitt, el filósofo inglés es el primero que habría comprendido la necesidad de lo artificial para la supervivencia de lo “humano” (indefectiblemente “técnico-político”). Desde el léxico categorial de la filosofía política y la “peligrosidad”, se plantea aquí la distinción gehleana entre *Welt* y *Umwelt*. Recuperando los célebres trabajos de Jakob von Uexküll, Gehlen hacía hincapié en la diferencia entre, por un lado, los animales que poseen un *Umwelt* determinado (un “medio ambiente”) y, por el otro, el hombre como único animal que forma parte de un *Welt* (una “esfera cultural”, el mundo histórico de la cultura, dotado de técnicas, símbolos y útiles). En un pasaje de gran densidad conceptual, Gehlen sostiene:

[E]l desvalimiento orgánico del hombre y su actividad creadora de cultura deben sin duda relacionarse y concebirse como hechos biológicos que se condicionan íntimamente entre sí (...) La relación de la falta de es-

su esfera cultural a partir de cualesquiera circunstancias existentes. Esa esfera cultural tiene en él el lugar del medio ambiente o circum-mundo, y pertenece ahora a las condiciones de vida *naturales* de este ser no especializado y orgánicamente carente de medios. Por eso, la «cultura» es un concepto antro-po-biológico y el hombre, por naturaleza, un ser cultural (...). Por tanto, cultura es, en una primera aproximación, la totalidad de los medios materiales representativos; de las técnicas objetivas y de las técnicas mentales, incluyendo las instituciones, por medio de las cuales «se mantiene» una determinada sociedad. En una segunda aproximación, es la totalidad de las instituciones fusionadas que se siguen de allí como consecuencia”. (A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940. Versión en castellano: *El hombre. Su naturaleza y lugar en el mundo*, trad. F-C. Vevia, Salamanca, Ediciones Sígueme, 21987, pp. 92-3, énfasis original). Para analizar la relación conflictiva con los instintos y la subjetividad, véase “Hombre e Instituciones”, en: A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek, Rowohlt, 1961. Versión en castellano: *Antropología filosófica: Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, trad. C. Cienfuegos, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 87-95. Por otra parte, una lectura crítica de esta cuestión, en clave inmunitaria, puede encontrarse en el ya citado R. Esposito, *Immunitas, op.cit.*, pp 152 y ss.

pecialización y el desvalimiento morfológico del hombre con su esfera cultural debe entenderse tal como la relación de la especialización orgánica del animal con su ambiente respectivo. Así pues, el hombre es un «ser carencial» orgánicamente (Herder), no apto para vivir en ningún ambiente natural, de modo que debe empezar por fabricarse una *segunda naturaleza*, un mundo sustitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico.⁴⁶

Ahora bien, si seguimos la hipótesis de Croce y Salvatore, debemos considerar entonces si las tensiones propias de una perspectiva compensatoria de carácter *originario* pueden hacerse extensivas a Schmitt. Diego Parente ha señalado que una de las principales aporías relativas a la “concepción protésica de la técnica” es su incapacidad para dar cuenta de los sistemas técnicos actuales y de los diferentes niveles históricos de instrumentalidad técnica.⁴⁷ En este sentido, y siguiendo la lectura realizada por Croce y Salvatore, ¿puede atribuirse a la posición schmittiana una pretensión *ahistórica*?

Como hemos visto en la primera sección, Schmitt parte de un triunfo de la “época técnica”. La proximidad de sus supuestos antropológicos con el vocabulario de la compensación y déficit *originarios* se encuentra en tensión con el acento schmittiano en la comprensión histórica del salto cualitativo iniciado en Hobbes. Paradójicamente, la concepción dualista le permite a Schmitt trazar un recorrido histórico-argumentativo que va de un diagnóstico del progresivo desequilibrio compensato-

46. A. Gehlen, *Anthropologische...*, *op. cit.*, p. 65, énfasis original.

47. Cfr. D. Parente, *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, La Plata, EDULP-UNLP, pp. 84-5. En las conclusiones del texto, Parente afirma sobre los supuestos de dicha concepción (profundizando en un interesante debate con el propio Maliandi, autor del prólogo del libro): “Si se admite que la dinámica sociotécnica contemporánea no puede explicarse de manera satisfactoria mediante dichos vocabularios, deberá aceptarse también que la conservación de tal léxico implica inhabilitar una interpretación rigurosa del funcionamiento de las redes técnicas de gran escala, lo cual impide a su vez una evaluación crítica significativa y pertinente de sus potencialidades y amenazas” (*Ibid.*, p. 240).

rio hasta el eclipse de la persona representativa soberana ("el alma") y la creciente autonomización maquina. Schmitt asume que la peligrosidad de los recursos técnicos ya era superior en la época de Hobbes frente a las garras o los dientes de un animal. Sin embargo, utilizando la terminología de Gehlen,⁴⁸ podríamos decir que Schmitt concibe el siguiente movimiento conceptual: no se trata solamente del "principio de sustitución de órganos" (*Prinzip der Organersatzes*), el cual conduce a una compensación a través de la "descarga" (*Organentlastung*) y a la "superación de órganos" (*Organüberbietung*). En la contemporaneidad se produce, según Schmitt, un nuevo salto cualitativo. Actualmente, el crecimiento ilimitado de dicha compensación significa un aumento proporcional de la peligrosidad en la relación entre los hombres y en la diferencia entre poder y carencia de poder. En otras palabras, el poder que proviene de los recursos de destrucción modernos supera la mismísima fuerza que puedan poseer sus inventores. Ello se traduce, para Schmitt, en una resignificación de la noción misma de "lo humano":

En esta estratósfera, en esta región supersónica, la cuestión de la buena o mala voluntad ya no es parte del problema. En el instante decisivo, el brazo humano que sostiene la bomba atómica, el cerebro humano que estimula los músculos de ese brazo humano, no es tanto un miembro del ser humano individual, como una prótesis, una parte del aparato técnico y social que produce la bomba atómica y la utiliza.⁴⁹

Desde el punto de vista schmittiano, la técnica, del mismo modo que el poder, se ha independizado de la voluntad de los hombres y obedece a su propia lógica. ¿Puede este desequilibrio volver a compensarse? Encontramos aquí una tensión y una oscilación en su pensamiento. Si en 1929 Schmitt abogaba por una *decisión* política que se apropie de la técnica y niegue su supuesta neutralidad, en 1954, el *Diálogo* se encuentra do-

48. Cfr. A. Gehlen, *Anthropologische...*, *op.cit.*, pp. 113 y ss.

49. C. Schmitt, *Gespräch...*, *op.cit.*, p. 47.

minado por el desaliento que significa la despersonalización del poder político por el avance indetenible de la “época técnica” (llamativamente, la noción de “prótesis” refiere aquí a la última de las etapas históricas).⁵⁰ En otras palabras, cuando Schmitt reconoce que la técnica no puede entenderse como *mero instrumento a ser apropiado*, se presenta una inversión en los términos: la autonomización de la técnica, en el marco de una “mecanización” del hombre, implica que la representación y la decisión (nociones centrales para su abordaje de “lo político”) resultan ya inalcanzables. Su desarrollo conceptual se encuentra condicionado por un abordaje oposicional: en Schmitt, las tensiones entre técnica y política solo parecen articularse como dicotomías. En otras palabras, tanto la oposición binaria entre cuerpo y alma como la excepcionalidad de la “peligrosidad” humana – la cual separa al hombre de todo otro animal – son las premisas que limitan su diagnóstico histórico y determinan el alcance de una lectura de Hobbes que supone la distinción entre lo técnico y lo político.

Apuntes finales

En el inicio del presente artículo nos propusimos estudiar la interpretación que Schmitt realiza del pensamiento hobbesiano. En el primer apartado comenzamos desplegando su interpretación del *Leviatán* como Dios mortal y como punto de partida metafísico para la “época técnica”. Con el objetivo de profundizar en el análisis de esta última noción abordamos la conferencia “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones”. Como última etapa de un proceso de despolitización iniciado en la modernidad, la técnica representaba una radicalización

50. En sus trabajos posteriores, Schmitt colocará cada vez más el acento en las diferencias entre Hobbes y el mecanicismo neutralizador con el que caracteriza la contemporaneidad. Es decir, no se trata de una modificación del diagnóstico pero sí de un desplazamiento de la lectura sobre Hobbes hacia el problema de la trascendencia. A partir del análisis del *Hobbes-Kristall* el autor alemán subraya la apertura hacia “lo alto” como característica determinante de la unidad político-religiosa hobbesiana: el filósofo inglés no es un científico ni un tecnócrata (cfr. C. Schmitt, *Der Begriff...*, *op.cit.*; C. Schmitt, “Die vollendete...”, *op.cit.*).

del economicismo. Sin embargo, el efecto neutralizador sobre el conflicto político – definido por la distinción entre amigo y enemigo – resulta para Schmitt provisorio, ya que la fuerza política terminará apoderándose de la técnica a través de la decisión. En ese sentido, hemos visto cómo esta perspectiva hunde sus raíces en su lectura del pensamiento económico desplegada en *Catolicismo romano y forma política*. Esta perspectiva posee su núcleo en la precisión técnica, la cual concibe como “racional” un mecanismo de producción que pueda servir a cualquier fin. Frente a este diagnóstico, Schmitt postula otro tipo de racionalidad basada en la figura de la Iglesia y su concepto de *complexio oppositorum*. Partiendo de una crítica a todo dualismo con la naturaleza, la institución eclesiástica católica sería, para el autor, el único paradigma para una representación eminente que fuera capaz de contener las contradicciones.

Este desarrollo nos condujo a analizar en la segunda sección la centralidad del problema de la representación en la comprensión schmittiana del Estado moderno. En su lectura de las diversas interpretaciones que se han realizado en torno al Dios mortal, Schmitt coloca en el centro de la reflexión a la comprensión del aparato estatal como “machina machinarum” y, por tanto, como el comienzo de la neutralización tecnificadora. El *Leviatán* responde de modo *científico-racional* a los problemas de la legitimidad y de la unidad política. Su concepto de representación ha permitido reunir las voluntades de la multiplicidad de individuos en la persona del soberano. Sin embargo, esta máquina, que calcula y coacciona sistemática e institucionalmente las motivaciones psicológicas de sus ciudadanos, no se detiene. Aún la potencia de la representación resulta insuficiente para detener el avance de la lógica técnica del cuerpo en tanto máquina. Desde un paradigma de raigambre católica, Schmitt supone necesariamente una estructura conceptual que escinde el alma del cuerpo y lo técnico de lo político. El autor alemán subraya en ese sentido el proceso de subordinación de la “persona representativa soberana” – el *alma* – a mera *parte*, tecnificando a su vez la propia imagen antropológica del hombre. Considerando la relevancia que posee la oposición entre cuerpo y alma en este desplazamiento realizado por Schmitt,

nos propusimos en el tercer apartado dilucidar con mayor claridad los supuestos antropológicos de la posición schmittiana.

Al abordar su concepción antropológica, encontramos que sus categorías pueden vincularse conceptualmente con el vocabulario de la *compensación*. En primer lugar, la “peligrosidad” del hombre (su excepcionalidad) consiste en su incompletitud, indeterminación e inespecialización. Segundo, este déficit, que lo opone a todo otro animal, resulta “compensado” por artificios de carácter técnico. En tercer y último lugar, las compensaciones que el hombre produce en su carácter de único animal abierto al mundo lo llevan a un nuevo exceso o desequilibrio. Este último paso nos permitió plantear el interrogante respecto al carácter histórico de dichos supuestos antropológicos. La caracterización que hemos analizado de Schmitt responde a una determinada época y tiene como supuesto la tendencia histórica a la “mecanización” de las concepciones de Estado y de hombre. No obstante, el autor no nos proporciona herramientas para comprender las condiciones de posibilidad en las que semejante cambio de época puede producirse: ¿es que esta lógica ya se encontraba presente de modo latente? A pesar de lo afirmado en *Catolicismo romano*, sus nociones despliegan un planteo oposicional *incapaz de contener las contradicciones*. Hobbes puede, para Schmitt, inaugurar la “época técnica” porque comprendería la necesidad de lo artificial para sobrevivir como sociedad ineluctablemente técnico-política. El punto de partida para ambos constituye dicha “peligrosidad”. Ahora bien, Schmitt considera que la máquina creada por Hobbes para encauzar ese peligro tiene como resultado un proceso histórico en el que la técnica se dirige significativa y cualitativamente más allá de su creador. Para esta lectura, el pensador alemán introduce una dicotomía entre técnica y política (entre el “cuerpo” y el “alma”) que se encuentra en tensión con la concepción antropológica que comparte los supuestos hobbesianos. Este contraste lleva al filósofo alemán a una aporía dicotómica. Si en un momento la *decisión* prima sobre “el instrumento técnico” pues contiene la capacidad de apoderarse de él, cuando la relación se modifica, la inversión es total: lo político ha sido completamente dominado por la autonomización de la técnica.

Si bien el análisis schmittiano nos ha permitido vislumbrar con mayor claridad la riqueza de las tensiones contenidas en la obra hobbesiana, el abordaje dicotómico elaborado por el autor impide pensar lo que escapa a ella. La profundización en el problema de la técnica ha llevado a Schmitt a una aporía de la cual él mismo queda preso. Paradójicamente, el dualismo que Schmitt nos propone para leer a Hobbes se encuentra encerrado en las propias categorías hobbesianas de “lo animal” y “lo humano”. La radicalidad propia de la interpretación schmittiana termina enfrentando estáticamente aquello que constituía los tres núcleos de su reflexión: *lo humano, lo técnico, lo político*.

LA MÁQUINA ÓPTICA. LO HUMANO COMO IMAGEN

Germán Prósperi

1. Introducción

En el ensayo “Conoscibilità della festa”, Furio Jesi define su categoría de máquina antropológica como un “mecanismo complejo que produce imágenes de hombres, modelos antropológicos”.¹ Giorgio Agamben, por su parte, en *L'aperto. L'uomo e l'animale*, se refiere a la máquina antropológica como una máquina óptica: “la máquina antropogénica [...] es una máquina óptica [...] constituida por una serie de espejos en los cuales el hombre, mirándose, ve su propia imagen ya siempre deformada en rasgos de simio”.²

Uno de los aportes fundamentales que Agamben realiza al concepto de máquina, tal como aparece en Jesi, es la bipolaridad. Podría decirse que a la máquina mitológica (o antropológica) de Jesi, cuya estructura es profundamente circular,³ Agamben le introduce dos polos, uno humano o divino y otro natural o animal, convirtiéndola en una máquina bipolar. Su funcionamiento, por

1. F. Jesi, “Conoscibilità della festa” en: *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977, p. 15.

2. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 34.

3. “El horizonte sobre el cual se coloca el modelo *maquina mitológica* es el espacio donde medimos esta perenne equidistancia de un centro no accesible, respecto al cual no somos indiferentes, sino que somos estimulados a establecer la relación del ‘girar en círculo’” (F. Jesi, *Mito*, Milano, Mondadori, 1980, p. 105).

eso mismo, se caracteriza por articular y desarticular los dos polos que la constituyen.

Ahora bien, en este escrito quisiéramos retomar la categoría de máquina antropológica de Jesi, y al mismo tiempo la estructura bipolar introducida por Agamben, pero enfatizando sobre todo su aspecto óptico, meramente aludido en *L'aperto*. Los dos polos que constituyen la estructura de la máquina óptica, tal como nosotros la entendemos, son el ojo del alma (ojo metafísico)⁴ y el ojo del cuerpo (ojo físico), cada uno con una luminosidad específica, una visión particular y una mirada propia. Al igual que las máquinas de Jesi y de Agamben, la máquina óptica es un dispositivo histórico, por lo cual cada momento o formación de visibilidad produce, a partir de la tensión y,

4. Según sostiene David Konstan, “aparentemente fue Platón quien acuñó la expresión ‘el ojo del alma’” (D. Konstan, “Biblical Beauty: Hebrew, Greek, and Latin” en Caroline Johnson Hodge et al., “*The One Who Sows Bountifully*”: Essays in Honor of Stanley K. Stowers, Society of Biblical Literature, 2013, p. 134). La misma idea es confirmada por Murray W. Bundy: “Platón insiste entonces en que la verdad es un asunto de recta visión, y es el primero, por lo que sabemos, en hablar del ojo del alma. En este punto de su pensamiento, sin embargo, la imaginación no podría ser identificada con ese ojo” (M. Bundy, “Plato’s View of the Imagination”, *Studies in Philology*, Vol. 19, No. 4, octubre de 1922, p. 367). Platón emplea la expresión “el ojo del alma” en el Libro VII de *República*: “Por consiguiente, el método dialéctico es el único que se dirige, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito” (533c-d). La expresión τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα vuelve a aparecer en *Sofista*, esta vez en plural (τῶν ψυχῆς ὄμματα), también en relación al pensamiento dialéctico propio del filósofo. Martin Heidegger, por su parte, identifica a la filosofía platónica con el inicio de la historia de la metafísica. Haber pensado al ente a partir del concepto de Idea o Forma es lo que convertiría a la filosofía en metafísica: “Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene ‘filosofía’, porque él es un mirar ascendente hacia las “ideas”. Pero esta ‘filosofía’ que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama “metafísica”, cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna” (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 235). El inicio de la metafísica, como vemos, coincide con el ascenso de la mirada humana hacia las Ideas, es decir con la apertura del ojo del alma, el ojo que permite ver lo invisible.

por así decir, de la economía entre los dos ojos y las dos miradas, una cierta imagen del hombre, una imagen en la que esa formación socio-histórica puede reconocerse a sí misma y a su propia humanidad.⁵ Por detrás del ojo del alma, funcionando como modelo y paradigma, se encuentra el ojo de Dios; por detrás del ojo del cuerpo, el ojo del animal. La máquina óptica por lo tanto articula e integra dos miradas dispares,⁶ y produce, como un efecto de esa integración, una cierta imagen (o imágenes) de lo humano.

El objetivo del presente texto es explicar tres rasgos centrales de la máquina: la binocularidad, la estructura estereoscópica y el quiasma óptico. Consideramos preciso aclarar que no nos

5. El hombre como imagen, sabemos, es un motivo bíblico que ha dado lugar a intensos e interesantísimos debates. Sobre la cuestión (a la vez ontológica y antropológica) del hombre como *imago Dei*, cfr. J. Barr, "The Image of God in The Book of Genesis – A Study of Terminology". *Bulletin of The John Rylands Library*, vol. 51, Autumn 1968, N°1, pp. 11-26; D. J. A. Clines, "The Image of God in Man". *Tyndale Bulletin* 19 (1968), pp. 53-103.; R. J. Middleton, "The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context". *Christian Scholars Review*, 24.1 (1994), pp. 8-25.

6. Gilbert Simondon es uno de los filósofos contemporáneos que más ha desarrollado, desde una perspectiva ontológica u ontogenética, la noción de disparidad. El término *disparation* (disparidad o discordancia) designa una tensión o una incompatibilidad entre dos elementos que forman parte de la misma situación y que solo una nueva individuación puede resolver. El caso paradigmático de *disparation*, para Simondon, es por cierto la visión en profundidad, la cual se explica como la resolución de una disparidad entre la imagen percibida por el ojo derecho y la imagen percibida por el ojo izquierdo. Estas dos imágenes bidimensionales dispares requieren de una dimensión tridimensional que resuelva su tensión. "Así, cada retina está cubierta de una imagen bidimensional; la imagen izquierda y la imagen derecha son dispares; no pueden recubrirse porque representan el mundo de dos puntos de vista diferentes" (G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 208). Según Alberto Toscano, existe una "dualidad original" o de "una suerte de diferencia originaria, an-árquica" en el pensamiento de Simondon (A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 139). Esta diferencia originaria, empero, no supone ningún dualismo ontológico, sino una tensión o incompatibilidad que solo una nueva individuación puede resolver.

proponemos realizar una suerte de arqueología de la máquina óptica sino más bien apoyarnos en algunos autores para explicar su estructura formal. Podría objetarse que la elección de los autores resulta arbitraria. En efecto, bien podríamos haber elegido otros. La objeción, sin embargo, pierde su validez cuando se comprende que lo importante no son los autores abordados sino los aspectos conceptuales que extraemos de sus textos en tanto resultan pertinentes para nuestra categoría. No obstante, en todos los casos se trata de nociones generales que pueden encontrarse en otros autores no abordados aquí.

2. *La visión binocular*

Quiso la fortuna que un demonio se le apareciera en sueños a Galeno de Pérgamo,⁷ según relata él mismo en el décimo libro del *De usu partium corporis humani*, y lo convenciera de escribir el siguiente experimento:

Párate cerca de una columna, y cierra alternativamente cada uno de los ojos: cuando el ojo derecho esté cerrado, algunas partes de la columna que con anterioridad eran vistas por ese ojo sobre el lado derecho de la columna no serán ahora vistas por el ojo izquierdo; y cuando el ojo izquierdo esté cerrado, algunas partes de la columna que con anterioridad eran vistas por ese ojo sobre el lado izquierdo de la columna no serán ya vistas por el ojo derecho. Pero cuando, al mismo tiempo, abrimos ambos ojos, ambos lados serán vistos, porque una gran parte se deja de ver cuando miramos con un ojo en lugar de con los dos.⁸

El científico escocés David Brewster, muchos siglos después, encontrará en este pasaje una de las primeras formulaciones de la ley fundamental de la visión binocular, a saber: “la imagen de la sólida columna que vemos con ambos ojos está compuesta

7. Cfr. C. Galeno, “De usu partium corporis humani” en: *Opere scelte*, a cura di Ivan Garofalo y Mario Vegetti, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978, p. 636.

8. *Ibid.*, 634.

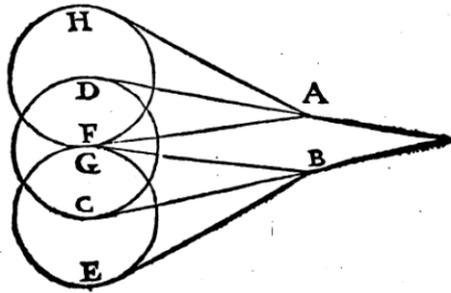
de dos imágenes dispares, tal como son vistas por cada ojo de forma separada".⁹ Giovanni Battista della Porta, que al igual que Brewster también cita este experimento de Galeno en el *De refractione optices parte*, además de los teoremas 26, 27 y 28 de la Óptica de Euclides en los cuales se sugiere ya la idea de disparidad binocular, nos ofrece un diagrama que permite comprender con precisión el principio fundamental de la visión binocular.

Sea A la pupila del ojo derecho, B la del ojo izquierdo, y DC el cuerpo visto. Cuando miramos al objeto con ambos ojos vemos DC; cuando lo hacemos con el ojo derecho vemos GH, y con el izquierdo EF. Pero si es visto con un ojo, se verá diferente, porque cuando el ojo B está cerrado, el cuerpo CD, del lado izquierdo, será visto en HG; y cuando el ojo A está cerrado, el cuerpo CD será visto en FE, mientras que, cuando ambos ojos están abiertos será visto en CD.¹⁰

La visión binocular se define, entonces, a partir de estas tres imágenes: la imagen del ojo derecho (GH), la del ojo izquierdo (EF) y la de ambos ojos (DC). GH y EF, como hemos indicado, son dispares. Importa remarcar este punto porque resulta imprescindible para comprender el funcionamiento de la máquina óptica. Hemos dicho que este dispositivo visual posee una estructura bipolar. La visión (bi)ocular, cuyo principio fundamental estamos intentado exponer, designa precisamente esta (bi)polaridad. Por tratarse de una máquina óptica, la tensión bipolar asume una forma ocular. Los dos ojos, como hemos indicado, son el ojo del alma y el ojo del cuerpo. Intentemos ahora aplicar el esquema de Della Porta a nuestra categoría metodológica.

9. D. Brewster, *The Stereoscope. Its History, Theory, and Construction*, London, John Murray, 1856, p. 7.

10. G. B. della Porta, *De refractione optices parte*, Napoli, Iacobum Carlinum & Antonium Pacem, 1593, p. 145.



Sea A el ojo del alma y B el ojo del cuerpo.¹¹ Cada ojo, hemos señalado hace un momento, posee un campo específico de visibilidad: GH para A y EF para B. A su vez, cuando ambos ojos funcionan en simultáneo surge un tercer espacio: DC. Lo decisivo aquí es que DC no preexiste a las dos miradas dispares, sino que surge como un efecto o una resolución posible de la tensión provocada por los dos ojos, A-B, y por

11. Nuestra descripción de la estructura de la máquina óptica es solo formal. Esto significa que no nos dedicaremos a explicar en detalle el contenido de sus dos polos: el ojo del alma y el ojo del cuerpo. Vale la pena indicar, sin embargo, que esta tensión ocular, como dijimos, comienza con Platón y se prolonga hasta la Modernidad. Un caso ejemplar, en este sentido, es Agustín de Hipona. En su pensamiento, el antagonismo ocular y lumínico que comienza con Platón se reconfigura en un marco cristiano. En el *De Trinitate*, por ejemplo, Agustín afirma: "Dos son, pues, las visiones: una, la del que siente [*sentientis*]; otra, la del que piensa [*cogitantis*]" (XI, 9, 16). Así como la visión del cuerpo alude al mundo sensible, así también la visión de la mente o la visión del pensamiento alude al mundo inteligible. La visión sensible pertenece al hombre exterior; la inteligible, al hombre interior. Solo la parte racional, además, puede ser considerada imagen de Dios. ¿Qué es el ojo del alma? Es la inteligencia purificada de todo vestigio corpóreo, el espíritu liberado de toda atadura carnal. "El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles" (Soliloquios, cap. VI). Para poder abrir el ojo del alma y cerrar el ojo del cuerpo es preciso la ayuda de Cristo, el "íntimo médico" (cfr. *Confessiones* X, III, 3) que permite sanar la visión y curar al hombre de la ceguera. Además de Agustín, podríamos mencionar muchos otros autores en los que el problema de la luz y la contraposición entre estos dos ojos y estas dos miradas es fundamental: Plotino, Buenaventura, Hugo y Ricardo de San Víctor, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Nicolás de Cusa, etc.

los dos campos de visibilidad dispares, GH y EF. Hablar de resolución, sin embargo, no significa hablar de síntesis. Las dos imágenes o los dos campos de visibilidad (GH y EF) *no son sintetizados* en DC.¹²

Según el esquema de Della Porta, entonces, tenemos dos ojos (A y B) y tres campos de visibilidad (GH, EF y DC), este último surgiendo como efecto de la disparidad de los dos primeros. No solo este diagrama es fructífero para comenzar a esbozar la estructura binocular de la máquina óptica, sino también para mostrar que esa misma estructura es por necesidad estereoscópica.

3. El estereoscopio como modelo ideal de la máquina óptica¹³

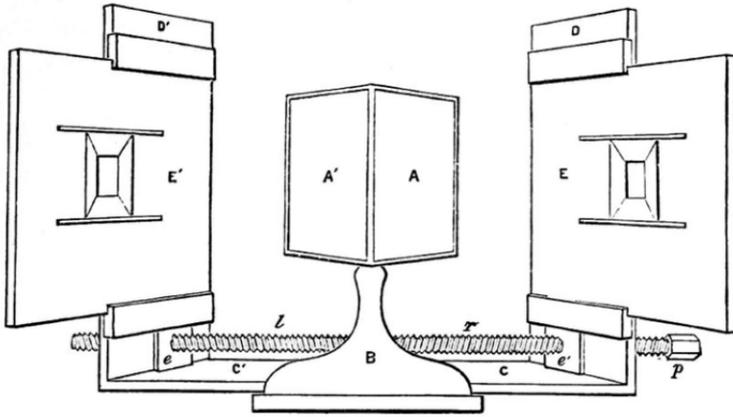
El estereoscopio es un dispositivo óptico que produce la ilusión de una escena u objeto tri-dimensional a partir de dos imágenes planas diferentes, las cuales son vistas a través del aparato de tal modo que cada ojo ve solo una de las dos imágenes. Cada imagen está tomada desde dos puntos de vista ligeramente diferentes, separadas aproximadamente por la misma distancia que existe entre los ojos. La imagen derecha representa lo que vería el ojo derecho y la izquierda lo que vería el izquierdo. Cuando se observan las dos imágenes a través de un visor especial, el par de imágenes bi-dimensionales se funden en una única imagen tri-dimensional. Es importante destacar que esta imagen tri-dimensional es *producida* por un

12. Importa señalar que la integración de las dos imágenes no puede explicarse a partir del concepto hegeliano de *Aufhebung*.

13. En *Surveiller et punir*, Michel Foucault se refiere al panóptico como “el diagrama de un mecanismo de poder llevado a su forma *ideal*; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o frotamiento, puede ser representado perfectamente como un puro sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y que se debe separar de todo uso específico” (M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, p. 207; el subrayado es nuestro). Utilizamos el término “ideal”, esta vez en relación al estereoscopio, en el mismo sentido que Foucault.

aparato específico y que por lo tanto, como ya hemos señalado, no preexiste a las imágenes bidimensionales. Brewster, en el pasaje citado, dice claramente que la imagen DC, el efecto o la resolución tridimensional de la tensión binocular, es *producida a medio camino entre las dos imágenes dispares*. Por eso mismo el funcionamiento de la máquina óptica no consiste más que en producir, como un efecto de relieve o de tridimensionalidad, lo humano. Por eso también, como ya habíamos visto en Jesi y Agamben, la máquina óptica es necesariamente una máquina antropológica. Así como el estereoscopio produce una imagen o escena tridimensional a partir de dos imágenes dispares, así también la máquina óptica produce lo humano a partir de dos miradas o visiones dispares, la del ojo del alma y la del ojo del cuerpo. La máquina óptica es, por eso mismo, estereoscópica. En este sentido, nos resulta imprescindible hacer referencia al célebre artículo de Charles Wheatstone publicado el 1 de enero de 1838 en el Volumen 128 de *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Además de proponer el neologismo *stereoscope*¹⁴ para designar el dispositivo óptico que había inventado, Wheatstone nos ofrece un diagrama en el que se detallan las diversas partes que lo componen. El gráfico de Wheatstone, reproducido a continuación, es importante para nuestro escrito en la medida en que representa la estructura formal de la máquina óptica.

14. "En tanto deberé referirme con frecuencia a este instrumento, será conveniente darle un nombre específico, propongo por lo tanto que sea llamado Estereoscopio, para indicar su propiedad de representar figuras sólidas" (Ch. Wheatstone, "Contributions to the Physiology of Vision. On Some Remarkable, and Hitherto Unobserved, Phenomena of Binocular Vision", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, vol. 128, 1 de enero de 1838, p. 374).



A y A' son dos espejos planos insertados en un soporte de tal manera que cada una de sus partes posteriores forme un ángulo de 90° con la del otro. C y C' son dos tableros deslizantes, a los cuales se añaden los tableros verticales D y D' que pueden ser movidos a diferentes distancias de los espejos. Las letras r y l designan un tornillo de madera. Cuando se gira el extremo p del tornillo hacia un lado los dos tableros se aproximan, y al girarlo en la dirección contraria se alejan. E y E' son paneles, a los cuales se fijan las imágenes de tal manera que sus líneas horizontales correspondientes se encuentren en el mismo nivel.

Al igual que hará Brewster algunos años después en su texto *The Stereoscope. Its History, Theory, and Construction*, así como en varios artículos, Wheatstone parte del principio óptico según el cual “la mente percibe un objeto de tres dimensiones cuando dos imágenes dispares son proyectadas en las dos retinas”.¹⁵ El estereoscopio, como vimos, es un dispositivo que produce, de modo artificial, esta imagen tridimensional. Así explica el inventor inglés el funcionamiento de su reciente descubrimiento:

El observador debe ubicar sus ojos tan cerca como sea posible de los espejos, el ojo derecho delante del espejo derecho, el ojo izquierdo delante del espejo izquierdo,

15. Ch. Wheatstone, *op. cit.*, p. 373.

y debe mover los paneles deslizantes E y E' hasta que las dos imágenes reflejadas coincidan en la intersección de los ejes ópticos, y formen una imagen de la misma magnitud aproximadamente que cada una de las imágenes reflejadas. Las imágenes coincidirán cuando los paneles se encuentren en diversas posiciones, y consecuentemente cuando sean vistas bajo diferentes inclinaciones de los ejes ópticos; pero hay una sola posición en la cual la imagen binocular será vista inmediatamente simple [*single*], con su propia magnitud, y sin fatiga en los ojos, porque solo en esta posición las relaciones ordinarias entre la magnitud de las imágenes sobre la retina, la inclinación de los ejes ópticos, y la adaptación del ojo a la visión distinta en distancias diferentes son preservadas.¹⁶

Esta explicación de Wheatstone nos permite comprender el funcionamiento específico de nuestra categoría. Las imágenes ubicadas en los paneles deslizantes E y E' designan los objetos propios de cada ojo: el ojo del alma y el ojo del cuerpo. El espacio que se extiende entre el espejo A (en caso de que ubiquemos allí el ojo del cuerpo) y el panel E designa el campo de visibilidad propio de la mirada corpórea; el espacio que se extiende entre el espejo A' y el panel E', al contrario, el campo de visibilidad propio de la mirada anímica o espiritual. El resultado de estas dos imágenes y de estas dos miradas correspondientes a los dos paneles, uno visto por el ojo derecho y otro por el izquierdo, sostiene Wheatstone, genera una imagen tridimensional en relieve. El producto o el efecto de estas dos imágenes dispares, en nuestro caso identificadas con la imagen vista por el ojo del cuerpo y con la imagen vista por el ojo del alma, una vez que son integradas en la mente, es lo que la historia de la metafísica occidental ha llamado *homo sapiens*.¹⁷

16. *Ibíd.*, p. 375.

17. La misteriosa instancia en la que se articulan e integran ambas imágenes y ambas miradas, que en su artículo Wheatstone identifica simplemente con el término *mente* o *espíritu* (*mind*), a lo largo de la historia de la metafísica, como veremos en el apartado siguiente, ha sido la imaginación.

3. El quiasma óptico y la imaginación

Al parecer le corresponde a Rufo de Éfeso, el famoso médico griego que vivió, según la *Suda*, en tiempos de Trajano,¹⁸ la gloria de haber sido el primero en describir el quiasma óptico. Como se sabe, los nervios ópticos conectan los ojos con el cerebro. Cada nervio mide unos 3 o 4 mm y contiene alrededor de 250.000 axones. Luego de pasar por la retina en el disco óptico, el nervio óptico se extiende unos 5 cm hasta el quiasma óptico. En los primates y otros mamíferos, los axones que provienen de las retinas se cruzan en el quiasma y prosiguen hacia el otro lado del cerebro. Este cruzamiento de los axones se denomina *decusación*. Esta palabra proviene del latín *decussatio* que significa intersección de dos líneas en forma de cruz. El término quiasma, por su parte, proviene del griego χίασμα y posee el mismo significado que la *decussatio* latina. Galeno, que en *De usu partium corporis humani* utiliza el término griego, reflexiona sobre su sentido y ofrece una explicación posible del quiasma óptico.

La naturaleza no los ha ciertamente intercambiado [Galeno se refiere a los nervios sensores que descienden del cerebro a los ojos], haciendo ir el nervio de la parte derecha al ojo izquierdo y el de la parte izquierda al ojo derecho, pero el esquema de estos nervios es muy similar al de la letra X. Quien no haya realizado una disección cuidadosa puede llegar a creer que ellos se cruzan, es decir que se superponen uno al otro. Las cosas, sin embargo, no son así; en efecto, ellos se encuentran en el interior del cráneo y unifican sus canales para luego separarse de nuevo.¹⁹

Galeno sostiene que el quiasma óptico deriva su nombre de la letra X (*chi*). Sin embargo, no considera que los canales ópticos (por los que, según su teoría, circula el *pneuma*) se crucen y se superpongan, sino que meramente se tocan, se encuentran para vol-

18. "Rufo de Éfeso, doctor, vivió bajo el reino de Trajano junto con Crito" (*Suda*, s.v. Roupfos).

19. C. Galeno, *op. cit.*, p. 820.

ver a separarse. Es probable que haya deducido esto observando que una parte de los nervios ópticos no se cruzan en el quiasma (solo se cruzan la mitad de las fibras axónicas, las cuales pasan del nervio óptico a la cinta óptica opuesta), de tal manera que parte del tracto que se origina en el flanco derecho del cerebro desemboca en el ojo derecho, mientras que el tracto izquierdo en el ojo izquierdo. Más allá de este aspecto, para nada menor, Galeno creía, como se seguirá creyendo hasta bien entrado los siglos XVII-XVIII, que las imágenes provenientes de los dos ojos se fusionaban, al ser transportadas por el *pneuma* que circulaba por el interior de los nervios ópticos, en el quiasma. En el centro de la X, aunque sin cruzarse ni superponerse, el espíritu visible proveniente de ambos ojos se unificaba en una única imagen y una única experiencia que le llegaba, recién entonces, al cerebro. La finalidad del quiasma, por ende, consiste en la resolución de la diplopía o de la visión doble. Gracias a que las dos imágenes, que evidentemente son dispares, se tocan en el quiasma, vemos objetos singulares y no objetos dobles. Leamos la contundente explicación del mismo Galeno:

es necesario que los ejes de los conos visuales tengan su colocación sobre un mismo plano único para que un objeto singular no aparezca doble. (...) ¿Cuál es el modo más fácil y al alcance de la mano [Galeno se refiere al modo de colocar ambos canales sobre un mismo plano], del que antes me proponía hablar? Es que los dos canales se encuentren. De hecho dos líneas rectas que se encuentran en un punto común, que es su vértice, están siempre sobre un mismo plano.²⁰

Galeno retoma los postulados de Euclides y sostiene que la luz procede de los ojos en líneas rectas formando dos conos con sus vértices en cada ojo. Solo los objetos que caen dentro de los conos pueden ser vistos. La función del quiasma es unificar las imágenes que se forman a partir del *pneuma* que recorre ambos conos visuales. El quiasma representa, entonces, el punto de correspondencia de ambas imágenes, cuyos objetos,

20. *Ibíd.*, p. 829.

sin embargo, “son diferentes para el ojo derecho y para el ojo izquierdo”.²¹

Muchos siglos después, Ibn al-Haytham, conocido en Occidente como Alhacén, en el famoso *Kitab al-Manazir* retoma las ideas de Galeno y sostiene que las imágenes provenientes de cada nervio óptico convergen en el quiasma óptico, formando una imagen única.²² Recién entonces, aclara el físico árabe, la visión se produce. De la parte posterior de los ojos parten los nervios ópticos. Luego de encontrarse, en el eje de la X, se separan y se dirigen hacia el cerebro. Si bien en este punto Alhacén coincide con Galeno, se distancia en otros no menos fundamentales. Por ejemplo, no adhiere a la teoría extromisionista defendida también por Euclides según la cual los rayos visuales emanarían del ojo. El sabio árabe considera que las imágenes penetran por los ojos, convergen en el quiasma y luego llegan invertidas al cerebro, lo cual es justo.

Ya a fines del siglo XVI, el célebre físico y matemático jesuita Francisco de Aguilón, quien cita al menos cuatro veces a Alhacén en su *Opticorum Libri Sex philosophis juxta ac mathematicis utiles*, le adjudica la función del quiasma óptico al sentido común y a la facultad imaginativa. La *propositio* XVIII del segundo Libro, en la cual se discuten cuestiones relativas a la visión binocular, resulta, en este sentido, esencial. La disparidad de las imágenes percibidas por cada ojo, razona de Aguilón, debería provocar una visión confusa del objeto. “dado que las imágenes en cada ojo son dispares [*minime sibi congruant*], la imagen de la cosa debería aparecer confusa y perturbada [*confusa ac perturbata*] al sentido primario”.²³ El término *congruere* es decisivo. Las imágenes de cada ojo no poseen congruencia o, más bien, poseen un mínimo de congruencia. Esto significa que son dispares. Tratándose de dos imágenes incongruentes,

21. *Ibid.*, p. 823.

22. Sobre Alhacén y la visión binocular, cfr. D. Raynaud, “Ibn al-Haytham sur la vision binoculaire: un précurseur de l’optique physiologique”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, 13, pp.79-99.

23. F. de Aguilón, *Opticorum Libri Sex philosophis juxta ac mathematicis útiles*, Antverplae, Ex Officina Plantiniana, 1633, p. 141.

infiere el matemático jesuita, no debería producirse una imagen nítida. Sin embargo, es precisamente esto último lo que sucede. De Aguilón lo juzga milagroso, y la explicación que ofrece es la siguiente:

La razón de que los cuerpos se vean como objetos únicos no está en que imágenes aparentes formadas en cada ojo de forma separada entren en coalescencia [*mutuo exacte congruunt*], sino en que el sentido común [*communis sensus*] imparte su ayuda a ambos ojos por igual, ejerciendo su propio poder de la misma manera que los ojos ejercen el suyo cuando convergen su mirada por medio de sus ejes ópticos. De cualquier cuerpo, por ende, que cada ojo ve de manera conjunta, el sentido común produce una única noción, no ya compuesta por las dos imágenes que pertenecen a cada ojo, sino perteneciendo a y siendo acomodado por la imaginación [*imaginativae facultati*] a la cual (el sentido común) se la asigna.²⁴

Este pasaje de de Aguilón es importante porque encontramos una clara relación entre la función específica del quiasma óptico, lugar en el que –según Galeno y Alhacén– las imágenes dispares se fusionan, y la función del sentido común y la imaginación. Retomando un tópico común de la filosofía medieval y renacentista, sobre todo en su vertiente aristotélica, de Aguilón ubica a la facultad imaginativa en el lugar intermedio entre la sensibilidad y la inteligencia.²⁵ Este punto es fundamental para

24. *Ibíd.*,

25. Recordemos que para Aristóteles la imaginación [*φαντασία*] no coincide ni con la sensación, ni con la opinión, ni con la ciencia ni con la inteligencia (cfr. *De anima*, 428a). No se identifica con la sensación porque esta última o es una simple potencia o un acto efectivo y además siempre presente, mientras que la imaginación no es ni una potencia ni un acto (ni uno ni otro: μηδετέρου), así como tampoco es siempre presente. No puede ser confundida, además, con la ciencia y la inteligencia, ya que estas son siempre verdaderas (cfr. 428a), mientras que la imaginación puede ser falsa. Por último, tampoco puede ser una opinión puesto que las bestias no tienen creencia, que es una consecuencia de la opinión, mientras que sí poseen, al menos algunas, imaginación. La fantasía se encuentra más allá de lo verdadero y lo falso, es decir, de lo inteligible y lo sensible. En este

nuestra categoría de máquina óptica. Como hemos indicado, la máquina funciona articulando los dos polos que la constituyen, el ojo del alma y el ojo del cuerpo. Al igual que en la fisiología del sistema óptico, esta articulación, tal como se creía desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, sucede en el quiasma, cuya función De Aguilón identifica con la imaginación. Lo cual significa que el hiato o el *topos* en el que convergen (y al mismo tiempo divergen) la mirada del ojo del alma y la del ojo del cuerpo es precisamente la imaginación.²⁶ La consecuencia inmediata que podemos extraer de esta constatación es la siguiente: si lo humano, las diversas imágenes de lo humano que la máquina *óptica* ha ido produciendo a lo largo de la historia, es el efecto o el resultado de la articulación de la mirada del ojo del alma y de la mirada del ojo del cuerpo; si estas miradas, por otro lado, se fusionan en el quiasma y si esa fusión, a su vez, como muestra de Aguilón, es propia de la potencia imaginativa, entonces lo humano, la *humanitas*, no es otra cosa que el producto de la imaginación, un fantasma generado (y al mismo tiempo contemplado), para retomar una expresión de Robert Fludd, por el *oculus imaginationis*.²⁷

sentido, designa el espacio sobre el cual podrán constituirse las diversas cesuras y oposiciones propias de la metafísica occidental. Sobre la fantasía en Aristóteles, cfr. M. Schofield, "Aristotle on the Imagination", en: A. Oksenberg Rorty & M. C. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 250-279.

26. Podríamos citar innumerables ejemplos que apoyan este lugar intermedio, quiasmático, de la imaginación en relación a lo sensible y lo inteligible. Giorgio Agamben, por ejemplo, refiere: "La imaginación recibe así un rango decisivo en todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y de lo eterno. En este sentido, la imaginación –y no el intelecto – es el principio definitorio de la especie humana" (G. Agamben, *Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 51-52); y también, un poco más tarde: "es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición" (*ibid.*, p. 56).

27. Esta expresión, "*oculus imaginationis*", figura en un dibujo de la página inicial del *Ars Memoriae* (Tratado Primero, Sección II, Parte III, 1619, Tomo

5. Conclusión

Como hemos indicado, la máquina óptica es un dispositivo antropológico. Este dispositivo, en una línea cercana a la arqueología foucaultiana, representa un campo trascendental de visibilidad, un *a priori* histórico, la condición de posibilidad de que algo (lo humano, en este caso) pueda ser visto en una determinada época. El producto o el efecto de las dos imágenes dispares que integra y articula la máquina óptica, en nuestra perspectiva identificadas con la imagen vista por el ojo del cuerpo (ojo animal) y con la imagen vista por el ojo del alma (ojo humano o divino), es lo que la historia de la metafísica occidental ha llamado *homo sapiens*. Cada época histórica crea sus propias imágenes de lo humano.

Ahora bien, la facultad o la potencia que a lo largo de la historia de la metafísica ha funcionado como el pliegue o el hiato en el que se articulan las diversas polaridades (inteligible/

II: 47), recopilado en el *opus magnum* de Fludd: *Utriusque Cosmi maioris salicet et minoris metaphysica physica, atque technica Historia*. Por otra parte, en el Libro X de la Sección I del Tratado Primero de la obra magna, titulado “De triplici animae in corpore visione”, Fludd habla de la triple visión del hombre y del lugar intermedio que ocupa la imaginación o fantasía. El ojo o la visión de la imaginación (*in imaginatione seu phantasia*) hace posible la articulación y la conexión del ojo o la visión de los sentidos (*per sensum*) con el ojo o la visión intelectual (*intellectualis*) (cfr. R. Fludd, *op. cit.*, pp. 204-221). La expresión “ojo de la imaginación” también la encontramos en William Blake: “Lo que Jesús vino a remover fue la Filosofía Pagana o Platónica que enciegece el Ojo de la Imaginación [*Eye of Imagination*] El Hombre Real” (W. Blake, *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, David V. Erdman (ed.), New York, Anchor Books, 1988, p. 664). En Blake, a partir de una exégesis ciertamente heterodoxa –cuando no extravagante– de las Escrituras, Cristo es identificado con la imaginación. En un pasaje decisivo que se encuentra en el grabado sobre el *Laocoonte*, Blake consigna: “El Cuerpo Eterno del Hombre es La IMAGINACIÓN, es decir Dios mismo El Cuerpo Divino } ●●● [Yeshua] JESÚS nosotros somos sus Miembros” (*ibid.*, p. 273). Cristo es el Cuerpo Eterno o Divino, el pliegue en el que el Hombre y Dios se encuentran y se confunden. En efecto, los románticos encuentran en Cristo, es decir en el Verbo encarnado, la instancia que les permite resolver el hiato entre lo Uno y lo Múltiple, entre Dios y el Mundo, entre el Sujeto y el Objeto (cfr. J. Engell, *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1981, pp. 251-254).

sensible, alma/cuerpo, espíritu/materia, logos/carne, etc.) no es sino la imaginación o fantasía.²⁸ Por tal motivo, lo humano, es decir el efecto tridimensional producido por esa integración imaginaria o fantástica, es por necesidad una imagen o un fantasma. La máquina óptica, por eso mismo, es un dispositivo histórico-político fantástico e imaginario pero cuyo efecto, paradójicamente, genera la *realidad* de lo humano, lo que cada formación histórica identifica con la *humanitas*. El hombre, en consecuencia, no es sino el producto (necesariamente político e histórico) de estas dos miradas y de estos dos ojos. Pero en la medida en que el “sujeto humano” es un producto de la máquina óptica, y puesto que ésta es un dispositivo “imaginante”,²⁹ no es posible abordar la imaginación desde una perspectiva psicológica o subjetiva. Se vuelve imperioso, por eso mismo, abordarla desde una perspectiva *ontológica*.³⁰ Esta imaginación

28. No nos interesa, al menos en este escrito, detenernos en las varias distinciones que se han realizado a lo largo de la historia filosófica entre los términos “imaginación” (εἰκασία, *imaginatio*) y “fantasía” (φαντασία, *phantasia*). Sobre esta cuestión, cfr. R. Kearney, *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*, London, Routledge, 2003.

29. Utilizamos adrede el término *imaginante* y no *imaginario* para que no se crea que la máquina óptica es un dispositivo irreal o ilusorio y para enfatizar el aspecto eminentemente productivo que la define. Decimos que la máquina óptica es imaginante porque su funcionamiento consiste en producir imágenes de lo humano a partir de la articulación de los dos ojos y las dos miradas que la constituyen.

30. No es posible desarrollar este tema aquí, pero sí mencionar la importancia que poseen autores como Schelling, Froschammer, Blake, Coleridge o Shelley entre otros a la hora de pensar una ontología de la imaginación. En todos o casi todos los románticos encontramos una metafísica de la imaginación, concebida como una fuerza o una potencia plástica y creativa, es decir como un principio orgánico de metamorfosis. Sobre la imaginación en el Romanticismo, cfr. R. Barth, *The Symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*, New Jersey, Princeton University Press, 1977; G. McNiece, *The Knowledge that Endures: Coleridge, German Philosophy, and the Logic of Romantic Thought*, New York, Palgrave MacMillan, 1992. En la mayoría de los autores románticos, la imaginación se identifica con la totalidad de lo real, con el Ser en cuanto tal, en el mismo sentido en que Nietzsche sostiene que el Ser es voluntad de poder, Spinoza que es la Substancia infinita o Dios, Schelling lo Absoluto o Hegel la Idea. Nos interesa, sin embargo, pensar la imaginación, no ya como la totalidad de

ontológica, por otra parte, no existe en un estado bruto o salvaje, sino siempre agenciada en dispositivos concretos. En este texto, nos ha interesado analizar algunos aspectos de uno de estos dispositivos: la máquina óptica. En su centro vacío es posible contemplar la construcción imaginaria de lo humano, el reflejo ilusorio de nuestra "naturaleza". Y lo que vemos allí, finalmente, o lo que creemos ver, es que no hay ningún hombre detrás de los ojos, ningún fundamento (Rostro) de la mirada. El espejismo no está delante de los ojos, en los objetos contemplados; está detrás, en el sujeto contemplador o, quizás, en la máquina óptica que instituye la separación "sujeto/objeto". Este espejismo, más "real" sin embargo que las cosas espejadas en su superficie, designa nuestra condición infundada, nuestra forma actual (especular, acaso; fantasmal, sin duda) de ser en el mundo.

lo que es, sino como la superficie de contacto, el pliegue o el quiasmo en la que los dos dominios de la metafísica occidental encuentran la ocasión de su presuposición mutua. En este segundo caso, la imaginación no es el Ser *tout court*, sino la superficie o la membrana que conecta y distingue lo sensible y lo inteligible o lo visible y lo invisible, pero que, por esa misma razón, es irreductible a ambos dominios. De tal manera que, al no ser *ni* meramente sensible *ni* meramente inteligible, la imaginación es por necesidad *neutra*. Pensar una ontología de la imaginación significa, por lo tanto, pensar una ontología de lo neutro.

III. LO NEUTRO

DEL DESVÍO DE LA PREGUNTA A LA
EXIGENCIA DEL DESVÍO.
ALTERIDAD Y ALTERACIÓN DEL “QUIÉN” EN
BLANCHOT Y DERRIDA

Idoia Quintana Domínguez

En la carta adjunta al escrito que aborda la pregunta: “¿Quién viene después del sujeto?”, Blanchot afirma que “la cuestión del sujeto es la cuestión de la cuestión”¹. Es posible que esta expresión, “la cuestión de la cuestión”, no indique más que la importancia desmesurada de la cuestión del sujeto, pero también podría apuntar a que es en la cuestión (en la pregunta) donde el lugar del sujeto se pone en juego. Si esto es así, sería a través de un desvío por la pregunta que a su vez sea un desvío de la pregunta, es decir, una reinterpretación de su valor, dignidad y poder, como podría llegar a pensarse un “quién”, un sujeto, o más bien, en términos de Blanchot, una subjetividad (“*subjetividad sin sujeto*”²) que no se asiente sobre los principios de

1. M. Blanchot, “Qui?”, *La condition critique. Articles 1945-1998*, París, Gallimard, p. 440, n. 2. Se trata de la nota dirigida a René Mayor que se adjunta a este artículo publicado en *Cahiers Confrontation*, nº 20, 1989, pp. 49-51. El tema fue “Après le sujet qui vient” (versión francesa del número publicado en lengua inglesa en la revista *Topoi* en 1988 bajo el título: “Who comes after the subject?”) que recogía la invitación lanzada por Jean-Luc Nancy a pensar la cuestión del sujeto a partir de la pregunta “¿quién viene después del sujeto?”. A la invitación respondieron, entre otros, G. Deleuze, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-F., Lyotard, J. Rancière, J.-L., Marion y J. Derrida.

2. M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. Pierre la Place, Caracas, Monte Ávila, 1987, p. 32. Blanchot afirma más concretamente: “Levinas habla de la subjetividad del sujeto; si se quiere mantener esta palabra - ¿por qué? Mas, ¿por qué no? - tal vez sería preciso hablar de una *subjetividad sin sujeto*, el

presencia a sí, dominio o propiedad individual o colectiva que confiere cierto modo de preguntar. A propósito de la misma pregunta, Derrida también se interroga por la legitimidad de la determinación de un sujeto posibilitado por el poder de preguntar: ¿Hay sujeto del “quién” antes del poder de preguntar?³

El desplazamiento de la pregunta que estos pensadores realizan conduce en ambos casos a una puesta en evidencia de los restos de la metafísica de la subjetividad que perduran no solo en el modo de interrogarnos por el sujeto sino ya en la forma de la pregunta, en un carácter totalizante y apropiador cuando se trata de una pregunta realizada desde la humanidad del lenguaje que condiciona el poder mismo de preguntar y que determina el sujeto de la pregunta. *Otra pregunta* será aquella que no se preserve de verse afectada por lo extraño o desconocido y que no reduzca lo “otro” a lo “mismo” en un proceso de reconciliación infinita o en relación a una forma unificadora.

Movilizar el lugar de la pregunta que afecta al “quién” significará desplazar diversas formas en las que éste se ve convocado: el “a quién”, “de quién”, “ante quién”, que se sitúan en los fundamentos éticos, políticos y jurídicos de nuestros saberes e instituciones. Estos desplazamientos no podrán sino debilitar el lugar mismo de su fundamento y mostrar su fragilidad, llamando así a otro cuestionamiento, otra política, otra responsabilidad, otro modo de relación.

La pregunta por la pregunta

La pregunta por la pregunta no se desarrolla en la breve respuesta que Blanchot envía a petición de Nancy. Es en un texto escrito casi 30 años antes donde un preguntar más profundo y a la vez más elusivo se distingue tanto de la pregunta del

lugar herido, la desgarradura del cuerpo desfallecido ya muerto del que nadie pudiera ser dueño o decir: yo, mi cuerpo”.

3. Cfr. J. Derrida, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. Virginia Gallo y Noelia Billi, *Pensamiento de los confines*, n.º7, dic. 2005, pp. 150-170. Esta fue la contribución, en forma de entrevista con Jean-Luc Nancy, de Jacques Derrida al n.º 20 de *Cahiers Confrontation* (véase n. 1).

cumplimiento dialéctico, “pregunta de todo” o “pregunta de conjunto”, como de la ontología en cuanto pregunta por el ser⁴. Ambas preguntas, señalará Blanchot, tienen como horizonte lo Uno, la reducción a lo Mismo, y su punto de partida en un poder de reapropiación o de posibilitación. Frente a la pregunta que tiene como horizonte lo Uno, la pregunta más profunda se mostrará como un resto o resistencia que desvía, por una parte, del poder totalizador de la dialéctica suspendiendo el proceso de reapropiación de lo propio fuera de sí, y que desvía, por otra parte, de la pregunta ontológica pues no permite que tal pregunta sea elevada a la pregunta por el ser.

La pregunta más profunda, indirecta, una pregunta que es la “experiencia del desvío en el modo de un preguntar anterior o ajeno o posterior a toda pregunta”⁵, apunta a lo que de excesivo se mantiene en ella. Si en “todas las épocas” este exceso se ha tratado reunificar en una pregunta última (pregunta de Dios, pregunta del ser), el desvío al que apunta Blanchot señala una irreductibilidad y anterioridad “tanto a la afirmación como a la negación, a la pregunta como a la respuesta: es anterior a todo estos modos, habla antes que ellos y como si se desviara de todo habla”⁶. Si “cualquier pregunta remitiría a alguien que pregunta, es decir, al ser que somos y que es el único que tiene la posibilidad de preguntar, e incluso de poner y ponerse en cuestión”⁷, una fuerza desmesurada deja no obstante entrever “una pregunta que es de nadie y que nos conduce a identificarnos con nadie [...] como si, procediendo solo de nosotros, nos expusiera a alguien distinto de nosotros”⁸. El dominio y el poder personal de preguntar no son medios para circunscribir esta pregunta esquiva que nos desvía de ella y de nosotros. Tal desvío del poder de preguntar marcará para Blanchot la insuficiencia de la pregunta formulada por la dialéctica y la

4. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, *La conversación infinita*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2008, pp. 11-29.

5. *Ibid.*, p. 28.

6. *Ibid.*, p. 27.

7. *Ibid.*, p. 15.

8. *Ídem.*

ontología. Ahora bien, si el desvío señala aquello que ya no atiende a la forma de la “vuelta” (“en sí”, “para sí”), ¿habrá en el desvío otro modo de definir al hombre o al ser del hombre abriéndose la posibilidad de rescatar en ello una ontología? Precisamente en la negativa a esta cuestión cabe ubicar el espacio de lo neutro blanchotiano:

¿Pertenece el hombre al movimiento del escabullirse?
¿El ser es lo que se escabulle por medio del hombre?
¿Lo que se escabulle es el ser del hombre?, ¿se convierte en ser con el hombre? El preguntar profundo de ninguna manera encuentra su medida en una pregunta, incluso si en ella está el movimiento del escabullirse que intenta llegar a pregunta.⁹

Mientras Blanchot señala un espacio diferente para la pregunta, otra pregunta, “pregunta de lo Otro”, pero sobre todo “una pregunta siempre otra”¹⁰, Derrida no contempla en la historia de la metafísica ni en la noción de sujeto un constructo hermético sino desde siempre ya en desconstrucción¹¹ y, por lo tanto, en la pregunta y en la función del preguntar, vetas donde la referencia a un posicionamiento subjetivo, a una voluntad o actividad, a una apropiación o “propiación”¹², están afectadas por una suerte de imposibilidad de cierre o de *indecibilidad* que impide el “corte limpio del sujeto”. En este sentido puede comprenderse que critique la opinión dominante sobre la liquidación del sujeto que avala tanto su supuesta supresión como su posible recuperación. El sujeto deberá ser reinterpretado, resituado, reinscrito, deconstruir sus predicados (ya afectados por su desconstrucción) y así preguntarse cómo la unidad del

9. *Ibid.*, p. 27.

10. *Ibid.*, p. 29, n. 1 (traducción ligeramente modificada).

11. En “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, Derrida destaca que “no ha habido jamás para nadie El Sujeto” puesto que es una “fábula” (p. 156), en el sentido de que no hay una presencia a sí que no ponga en juego la escisión de la presencia.

12. Con el término “propiación” señalamos lo que Derrida indica sobre Heidegger: “proximidad de lo próximo, proximación, aproximación”. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Gallilée, p. 158.

concepto de sujeto es afectada. La búsqueda de una “salida” de la metafísica de la subjetividad no significará entonces la liquidación del sujeto ni necesariamente la supresión de este término, sino la exigencia de inscribirlo en un contexto que ya no domine desde el centro.

Como llamará la atención Nancy en cierto momento de la entrevista, en este rastreo por el “quién” a Derrida le interesa más que la forma interrogativa que otorga lugar al sujeto, es decir, un quién determinado “antes y como poder de preguntar [...] o posibilitado por el poder de preguntar de su sujeto”¹³, una forma que “desborda la pregunta misma, la reinscribe en la experiencia de una «afirmación», de un «sí», o de un «com-promiso» [...], este «sí, sí» que responde antes mismo de poder concebir una pregunta, que es responsable sin autonomía, antes y con vistas a toda autonomía posible del quien-sujeto”¹⁴. Desde esta afirmación que disloca la relación a sí haciéndola pasar por la *différance* y la huella, algo así como un sujeto podrá configurarse, siendo la afirmación o compromiso aquello que no podría ser definido en primer lugar por una subjetividad ni restringirse a lo humano, es decir, siendo el espacio de una alteridad y alteración previa que afectará constantemente su configuración y que no permitirá su completa estabilización. En esta experiencia de la afirmación no atribuible a la categoría de sujeto clásico, Derrida situará el lugar desde donde hay que buscar una nueva determinación (que estando atravesada por la deconstrucción denomina “post-deconstrutiva”¹⁵) de la responsabilidad del sujeto. Es decir, el sujeto de la política, del derecho, un sujeto del cálculo, deberá hacer el pasaje por la deconstrucción (infinita) del sujeto.

Un gesto común comparten Blanchot y Derrida. Ambos remiten a la exigencia de un paso por el habla¹⁶ que altera la

13. J. Derrida, “ «Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 154.

14. *Ídem*.

15. *Ibid.*, p. 158.

16. Nos servimos aquí del término “habla” en el sentido que le da Blanchot particularmente en *La conversación infinita*. En muchas ocasiones este término es seguido del de escritura para establecer la estrecha vinculación entre una y otra, usadas en ocasiones como sinónimas. En ningún caso remite a la voz

primacía de la pregunta, un habla como desvío, en el caso de Blanchot, un consentimiento o afirmación en el caso de Derrida.

El habla del desvío

La dialéctica no propone una pregunta última sino que envuelve cualquier pregunta en un movimiento que transforma todo en cuestión y lo engloba en la cuestión de todo. El trabajo de lo negativo es así un poder de asimilación donde “el todo lo es con respecto a lo mismo (ese mismo que, por ejemplo, es la identidad singular de alguien que pregunta, o también el principio de unidad), y si remite siempre a todo, es siempre para regresar a lo mismo, y, finalmente, reducirlo todo a lo mismo”¹⁷. Si todo se vuelve pregunta en ese movimiento especulativo dando forma a su “insuperable superación”¹⁸, la pregunta profunda a la que alude Blanchot es la pregunta que no se plantea, la que queda en reserva cuando todo ha sido transformado en pregunta y así resiste a volverse objeto de una problemática no llegando a constituirse como verdadera pregunta: cuestión del *logos*, de la razón, del ser, del otro. Más que una pregunta que esté al alcance, es una pregunta que alcanza, pero que no “nos” está destinada. Si aún se insiste en denominarla pregunta, es por su carácter de enigma más que de secreto¹⁹, por ser lo que

como índice de una presencia tal y como Derrida la ha definido a través del fonologocentrismo. En todo caso, atribuir este término a Derrida es sin duda excesivo. Este habla remitiría más bien al lenguaje como lo define en esta entrevista: “lenguaje en una red de posibilidades que no solo lo circunden sino que también lo marquen desde el interior [...]. Pienso en particular en la marca en general, en la huella, la iterabilidad, la *différance*, otras tantas posibilidades o necesidades sin las cuales no habría lenguaje y que no son solamente humanas” (p. 167). Habla (Blanchot) o lenguaje (Derrida) señalan en los dos casos a la noción de escritura en sentido amplio.

17. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, trad. cit., p. 22

18. *Ibid.*, p. 17.

19. La distinción entre la noción de secreto y de enigma en Blanchot, y la diferencia a través de esta temática con Heidegger, es abordada en el siguiente artículo cuyas conclusiones tienden a aproximar a ambos autores al contrario de lo que concluiremos aquí: P. Massie, “The secret and the neuter: on Heidegger and Blanchot”, *Research in Phenomenology*, nº 37, 2007, pp. 32-55.

acosa e interpela cuando al mismo tiempo se escabulle: “nos alcanza constantemente como lo que constantemente se escapa y nos deja escapar”²⁰. ¿Pide respuesta? Más bien habría que decir que escapa a la forma de la pregunta y de la respuesta, exigiendo lo que ya no se liga a una pregunta.

El habla oracular –como también podría pensarse de la poética- es evocada por Blanchot como aquella donde se suspende la oscilación y dependencia entre la pregunta y la respuesta, el velamiento y el desvelamiento, lo invisible y lo visible: “en Delfos, se trata de un lenguaje que escapa a la necesidad de mostrar, escapando a la necesidad de esconder; en ese lenguaje no se produce semejante diferencia: ni cubre ni descubre”²¹. También en el artículo “La pregunta más profunda” Blanchot recurre al habla de la Esfinge para subrayar la diferencia entre la pregunta por el todo -pregunta del saber y de la esencia- y el enigma que viene de lo otro y que carece de clave para ser desentrañado –su sola presencia es enigma-.

El mito cuenta que después del vaticinio del oráculo, Edipo decide no regresar a Corinto sino emprender camino a Tebas, donde la Esfinge (esa “cruel cantora”) entona un enigma mortal. El canto que procede de ese animal sagrado y mortífero (imagen fascinante, “enigma de una imagen”²²) es un habla otra que viene de lo otro y que no se formula en un lenguaje humano. Edipo, frente a la Esfinge, toma el enigma por algo que debe ser, a la vez que respondido, acallado. Su respuesta: “el hombre”, reconduce de golpe el enigma de la Esfinge, y la Esfinge como enigma, a la pregunta de conjunto, al concepto universal, al hombre que se define ante lo extraño. El extrañamiento ante ese habla inhumana se transforma hasta ser el habla dirigida a lo propio, nada más que como el momento previo a su reapropiación: “todo el trabajo de la pregunta consiste en conducir al hombre al reconocimiento de que, ante la Esfinge,

20. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, trad. cit., p. 22

21. M. Blanchot, “Hablar, no es ver”, *La conversación infinita*, trad. cit., 2008, p. 69.

22. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, trad. cit., p. 19.

lo no-hombre ya está ante sí mismo”²³. El enigma de la Esfinge es alzado hasta ser convertido en el secreto al alcance que debe ser desvelado y llevado a la luz para ser comprendido y asimilado. Ese espacio de la luz es el que Edipo cree conquistar, “la estancia de la soberanía y del tranquilo reino humano”²⁴, la posibilidad de hacerse dueño de su destino y de dominar la muerte. La cuestión mortal que es la que (se) pone en cuestión, es vencida cuando es cuestión de “el hombre”, cuando aparece como su posibilidad²⁵. Este deseo de clarividencia de Edipo se contrapone al del ciego Tiresias, quien no se atreve a sondear la profundidad, arrancar de ella la pregunta y llevarla a la luz. Por el contrario, se entrega al no saber (identificar). Sostiene el misterio, lo repite, lo hace público, lo entrega a la comunidad, pero no lo resuelve, manteniendo otra relación con la extrañeza que no pasa por la forma del desvelamiento o de la apropiación sino del enigma como presencia cuya proximidad es distancia sin *telos*. Si Edipo es alzado como soberano a través de la afirmación del hombre, Tiresias mantiene lo inconfesable de la comunidad: “la extrañeza de lo que no podría ser común es lo que funda esta comunidad, eternamente provisional y de la que siempre se ha ya desertado”²⁶.

La pregunta profunda supone así un “vuelco de la relación” por el que de una lógica de la apropiación y la visibilidad se pasa a la forma del desvío. Este lugar del desvío y de la dis-

23. *Ibid.*, p. 18. Aquí podemos escuchar la crítica a la noción del sujeto hegeliano como aquel que retiene en sí su propia contradicción.

24. *Ibid.*, p. 19.

25. A lo largo de la obra de Blanchot, la temática de la muerte o más bien del morir (como infinitivo y no como sustantivo) es constantemente evocada. Se separa no solo de la muerte convertida en obra como la entiende Hegel, sino también de la “posibilidad de la imposibilidad” heideggeriana. Sobre esta temática crucial en el pensamiento blanchotiano, que invierte la figura de la muerte propia y de la posibilidad de la imposibilidad por la de muerte impropia como imposibilidad de toda posibilidad y de todo “como tal”, remito a mi escrito: I. Quintana, “Retornos de la escena primitiva de la muerte”, *Instantes y azares*, nº 14, 2014, pp. 77-90.

26. M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 91.

persión podría encontrarse en las formas impersonales de la opinión, del rumor o de la multitud que se despliegan en un espacio sin interioridad, movimientos que señalan hacia lo neutro por cuanto en ellos no cabe diferencia entre lo auténtico y lo inauténtico, lo propio y lo impropio: “lo neutro es impropio pero ni siquiera esto es su propiedad”²⁷. No obstante, estas formas y el análisis que requieren aún se instalan en una perspectiva fenomenológica incluso si desafían, y la razón de que sean evocados no es más que la de ese desafío, el “como tal”-la posibilidad de acceso, de experiencia-. De ahí que Blanchot señale la insuficiencia de estos modos (lo neutro no se puede nombrar²⁸) para afirmar que este poder infinito de dispersión, el error como huida desarraigada y sin refugio de la profundidad, es un movimiento que “se origina en el habla, en el habla como desvío”²⁹. Esta experiencia (impura) del desvío es dada en y por un habla que habla antes de toda afirmación, negación, pregunta o respuesta: “habla antes que ellos y como si se desviara de toda habla”³⁰.

La anterioridad a la pregunta. Derrida y la Zusage heideggeriana

La deconstrucción de la noción de sujeto debe emprender, para Derrida, un descentramiento de ciertos recursos que han constituido el *punto de partida* que, desde el idealismo trascendental al especulativo, han definido una subjetividad absoluta sostenida sobre una estructura de la relación a sí y de reapropiación. Esta estructura también está presente desde el comienzo de la analítica existencial aun cuando Heidegger proponga un desplazamiento de la herencia metafísica (objetivación, subje-

27. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994, p. 108.

28. Sobre lo innombrable que implica lo neutro como imposibilidad de ser nombrado y de nombrarse autárquicamente, lo que invita a pensarlo como aquello que moviliza todos los nombres, véase: J.-L. Nancy, “Le neutre, la neutralisation du neutre”, *Demande*, París, Galilée, 2015, pp. 265-270.

29. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, trad. cit., p. 27.

30. *Ídem*.

tivación), rechazando el nombre de sujeto (y de hombre) para ese ser-ahí que es el *Dasein*. La relación a sí será privilegiada en la obra del filósofo alemán por las posibilidades más propias del *Dasein* en su *Eigentlichkeit* y por la estructura fenomenológica del “como tal”, y enlazadas con éstas y desde una lógica que las antecede, por el privilegio atribuido al *Dasein* como aquel ente determinado por el poder de preguntar y por la dignidad atribuida al preguntar mismo como lo más elevado del pensamiento. Este privilegio del *Dasein* como ente ejemplar hace del punto de partida de la analítica una suerte de círculo donde el acceso al sentido del ser se posibilita por un cuestionamiento a la vez que se afirma que este cuestionamiento es constitutivo del ente al que se dirige la pregunta³¹.

El punto de partida en la analítica existencial se legitima, en principio y únicamente, después de la posibilidad, la experiencia, la estructura y las modificaciones reguladas del *Fragen* [...] ¿Cómo, sin confirmarla a priori y circularmente, cuestionar esta inscripción en la estructura del *Fragen* cuyo *Dasein* habrá recibido, al mismo tiempo que su privilegio (*Vorrang*), su primera, mínima y más segura determinación?³²

La relación entre la apertura a la pregunta que es atribuida al *Dasein*, la apertura a la fenomenalidad de los fenómenos en la forma del “como tal” y la forma de las posibilidades más propias mediadas por una proximidad entendida como inseparabilidad, tiene un doble reverso: mientras determina lo propio del *Dasein*, excluye de esta posibilidad a todo lo que no tenga esta estructura privilegiada (solo el hombre tendría la posibilidad de devenir *Dasein*). La apertura a la pregunta, al lenguaje, al mundo, a la muerte “como tal” es de lo que carece o está privado el animal (como también, pero de otro modo,

31. Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 2-5, trad. José Gaos, Buenos Aires, FCE, 2006(6ªed.), pp. 14-24.

32. J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1987, pp. 36-37.

lo vegetal y lo mineral)³³. Los exhaustivos análisis de Derrida, en los que no podemos detenernos, concluyen que Heidegger pretende algo diferente a situar simplemente a todo lo que no es *Dasein* por debajo de él. Aquello por lo que ya no se trata de una cuestión de grado, señala al “como tal” de la apertura. Mientras que, por una parte, Derrida afirma: “no hay «como tal» puro y simple. ¡Así es! Esto implica una reinterpretación radical del ser vivo [...] Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con la «diferencia ontológica», con la «cuestión del ser», con toda la armazón del discurso heideggeriano”³⁴, por otra parte, esta afirmación no puede sino conducir a la exigencia de pensar de otro modo la relación a sí y la relación al otro:

La experiencia o la apertura del como tal onto-fenomenológico no es tal vez solamente eso de lo que estarían privados la piedra o el animal, es también aquello a lo cual no podemos ni debemos someter al otro en general, el “quién” del otro que no podría jamás aparecer absolutamente como tal sino desapareciendo como otro.³⁵

Sin abandonar la obra de Heidegger pero remitiéndose a una obra escrita casi 30 años después de *Ser y tiempo*, Derrida se detendrá ahí donde el preguntar vacila y cede el paso a algo que, precediéndolo, deberá afectar y reinscribir todo cuestionamiento. Si durante mucho tiempo el privilegio absoluto de la pregunta permanece incuestionado por Heidegger, en “La esencia del habla” aparece un desplazamiento que afecta precisamente a lo que había constituido la apertura de la analítica existencial.

33. Derrida dedica varios textos a estos diversos aspectos (pregunta y respuesta, mundo, lenguaje, técnica, muerte) en relación con lo animal y lo viviente en contraste con Heidegger, entre ellos, los compilados en *Heidegger et la question, El animal que luego estoy sí(gui)endo, Aporias, La bestia y el soberano*.

34. J. Derrida, *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 189.

35. J. Derrida, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 162.

La conferencia, que concluye con esta frase [“el preguntar es la devoción del pensar”], se mueve ya en el ámbito donde el impulso propio del pensamiento no puede ser el del preguntar, sino que debe consistir en la escucha del consentimiento de aquello donde solo empieza el preguntar cuando pregunta acerca de la esencia.³⁶

Este desplazamiento de la pregunta hacia un “antes” que ha de buscarse en la escucha del habla y que se formula precisamente ante la pregunta por la esencia del habla, ¿guardaría relación con el desvío de la pregunta y con el habla como desvío que formula Blanchot? Para que haya pregunta, afirma Heidegger, es necesario estar ya en el elemento del habla, que esta nos haya sido ya hablada, dirigida, precediendo y excediendo así toda cuestión: “la verdadera actitud de pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión”³⁷; “allí donde el pensamiento encuentra su verdadera determinación, se recoge en la escucha del decir confiador (*Zusage*) que nos dice lo que el pensamiento tiene por pensar”³⁸. Para Derrida, esta anterioridad indica el espacio del consentimiento, compromiso o confianza, de la *Zusage*:

Esta antelación es ante todo contrato, una especie de promesa o de alianza originaria a la que, en cierto modo, deberemos haber consentido ya, dicho sí [...]. Esta promesa, esta respuesta que se produce *a priori* en forma de consentimiento, este compromiso del habla con el habla, está dada por el habla y al habla es lo que Heidegger llama puntualmente *Zusage*. Y es en nombre de esta *Zusage* como vuelve a plantear [...] la última autoridad, la pretendida última instancia de la actitud interrogadora.³⁹

36. M. Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Odós, 1990, p. 157. La frase a la que se refiere es la que cierra la conferencia “*La pregunta por la técnica*”.

37. *Ídem*.

38. *Ibid.*, p. 161.

39. J. Derrida, *Del espíritu*, trad. cit., p. 152, n. 10.

Este compromiso que precede toda acción conduce a Heidegger hasta la afirmación de la necesidad de tachar los signos de interrogación en favor de una escucha de lo que ha sido ya enviado, en un pasado que compromete antes de todo compromiso limitado. Este envío sería “la dirección, la relación, casi el apóstrofe de la relación con (*zu*) y el contenido de lo que es confiado con *deferencia*”⁴⁰. También señala “una «experiencia» del lenguaje de la que se puede decir que, incluso si no es «animal» en sí misma, el «animal» no podría estar privado de ella”⁴¹. Es “llamada a la fianza de la *Zusage*, «antes» de toda cuestión, por lo tanto «antes» de todo saber”⁴². Derrida, como por su parte también Nancy en *La comunidad afrontada*, encuentra en esta confianza el lugar de una relación previa a cualquier acción o determinación (privilegio o ejemplaridad) del “quién”⁴³. Se trata por tanto de una “afirmación que no se dirige en primer lugar al sujeto [...] sitúa una responsabilidad tan irreductible como rebelde a la categoría tradicional de «sujeto». Es esto lo que conduce a reconocer los procesos de la *différance*, de la huella, la iterabilidad, de la exapropiación, etc”⁴⁴. Este espacio de la afirmación moviliza los predicados que otorgan lugar de sujeto al “quién”, particularmente la identidad del ente presente en sus diversas formas (presencia a sí, propiedad, con-

40. *Ibíd.*, p. 159.

41. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 56, n. 20.

42. J. Derrida, *Fe y saber* (precedido por *El siglo y el perdón*), trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 118.

43. En *La comunidad afrontada*, y en relación con lo inconfesable de la comunidad de Blanchot, Nancy afirma: “La fianza es *con-fianza* porque se fía del *co-* de la *co-existencia*, o también, el *co-* solo es posible como fianza en él mismo. Ahora bien, el *co-* por sí mismo no es nada sino precisamente el acto de esta confianza [...]. El enigma consiste en el secreto de la confianza, y este secreto es la confianza misma, en la cual *fianza* y *co-* se presuponen indefinidamente uno a otro” (J.-L. Nancy, *La comunidad afrontada*, precedido por *La comunidad inconfesable*, trad. cit., p. 118. Esta forma de la *con-fianza* anterior a toda confianza limitada, se articula con la distinción entre *fe* y *creencia* (desarrollada por Nancy especialmente en *La deconstrucción del cristianismo*), problemática que Derrida recoge también en *Fe y saber* y en la que sitúa a Heidegger.

44. J. Derrida, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p. 162.

ciencia, voluntad, intencionalidad, libertad, humanidad) por una alteración primera de lo otro que resiste la objetivación, subjetivación, asimilación. Será necesario entonces detenerse en esa afirmación que ya no se dirige en primer lugar al sujeto y desde la cual será posible abordar aquello que le afecta antes de cualquier forma de reapropiación, relación a sí y relación al otro “como tal”.

Lectura de Blanchot de la destitución de la pregunta

Podría parecer que esa destitución de la pregunta se asemeja a la profundidad que Blanchot demanda a través de la pregunta profunda y del habla como desvío. Sin embargo, retomando la “sustitución” heideggeriana de la pregunta por la escucha, Blanchot afirmará que ésta no deja de señalar hacia el ser como lugar de unificación o reunión: “lo Uno, lo Mismo”.

Las diferencias en la traducción de Heidegger que realizan Derrida y Blanchot son significativas y las variaciones importantes. Derrida lo cita: “Que le questionnement (*Fragen*) n'est pas le geste propre de la pensée (*die eigentliche Gebärde des Denkens*) [...], mais – l'écoute de la *Zusage* de ce qui doit venir à la question”.⁴⁵ Blanchot, en cambio, no cita a Heidegger sino que lo parafrasea: “l'interrogation n'est pas ce qui porte authentiquement la pensée; seule est authentique l'entente, le fait d'entendre le dire où s'annonce cela que doit venir en question”⁴⁶.

Lo que le interesa destacar a Blanchot, lo que hace que en estas palabras se concentre una “observación decisiva”⁴⁷, es la apariencia de un desvío de la pregunta hacia el habla y la escucha. Pero esta escucha, lejos de referirse al habla del desvío, será la propiedad de una lógica óptica. Blanchot describe en tres tiempos lo que las palabras de Heidegger significan. En primer lugar, que la pregunta del ser no es auténtica o no es

45. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, p. 148

46. M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 33, n. 1.

47. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, trad. cit., p. 28, n. 1.

la más auténtica por cuanto todavía es pregunta; en segundo lugar, que sea cual sea el modo en que se pregunte por el ser, esta pregunta tiene que haberse enunciado como habla; en tercer lugar, que solo la escucha y no la interrogación es auténtica. Lo que precede a la pregunta es la escucha, y por escucha, dice Blanchot, hay que comprender un obedecer: “*hören*, oír, también es *hörig sein*, obedecer [...] sumisión a lo que se acuerda según lo que es”⁴⁸. La escucha, “¿es la recepción inmediata de lo inmediato que no admite pregunta?”⁴⁹, pregunta Blanchot. Así parece afirmarlo Heidegger cuando en *La proposición del fundamento* afirma “el hombre solo habla cuando responde al lenguaje según lo dispensado”⁵⁰, pero en ese mismo libro, indica Blanchot, esta escucha se vuelve un “captar por la vista”, un “entrar en el ver”. Blanchot retoma así la palabras de Heidegger: “decir en el pensamiento griego, significa traer a apariencias, hacer aparecer una cosa en la figura que le es propia, mostrarla en la manera en que nos mira y por eso, al decir-la, vemos claro en ella”⁵¹. De este modo se comprende que “el ser es fulgor”⁵².

Ese escuchar [*hören*], que Blanchot traduce de Heidegger por *entendre* -un término que también significa comprender o asimilar- y no por *écouter*, como lo hace Derrida, se inscribe, no en el espacio del habla, sino en el de la visibilidad y así en el espacio donde la manifestación se ofrece a través de la revelación-revelación y del “como tal” fenomenológico. En “Hablar, no es ver”, Blanchot señala cómo el intervalo y la distancia es tomada como medio por la vista, donde “ver, es servirse de la separación, no como mediadora, sino como medio de inmediación, como in-mediadora. En este sentido, también, ver es hacer la experiencia de lo continuo, y celebrar al sol, es decir,

48. *Ibíd.*, p. 29, n. 1.

49. *Ídem*.

50. *Ídem* (citado por Blanchot).

51. *Ídem*.

52. *Ídem*.

más allá del sol: lo Uno"⁵³. La escucha del ser es así *entente*, es decir, el acuerdo, la avenencia: "La pregunta del ser que se apaga como pregunta es pregunta que se apaga en la escucha de lo Uno. Lo Uno, lo Mismo siguen siendo las primera y las últimas palabras".⁵⁴

Frente al privilegio de la visibilidad, Blanchot solicita una vuelta al habla del desvío, el espacio del error donde no hay acogida ni exclusión, donde se está fuera del encuentro: "el hablar y el error están en familiaridad"⁵⁵; un habla cuyo decir no sea un llevar a la luz: "un habla en que las cosas no se ocultan, al no mostrarse. Ni veladas ni desveladas: allí está su no-verdad".⁵⁶La experiencia del desvío es la experiencia por la que la relación con lo desconocido no encuentra resolución en un modo de desvelamiento o asimilación, donde no puede encontrar asiento en ninguna verdad ni morada estable.

De nuevo, la aparente cercanía con los postulados de Heidegger solo es índice de la distancia que toma ante ellos. Que la verdad no se oponga a la errancia ni aparte del error, que el desvelamiento y ocultamiento vayan a la par⁵⁷, no disipa la diferencia entre una comprensión del ser como luminosidad y una "oscuridad absolutamente exterior" a partir de la cual el principio heideggeriano de verdad como condición de errancia es invertido por una errancia sin refugio.⁵⁸

53. M. Blanchot, "Hablar, no es ver", trad. cit., p. 65.

54. M. Blanchot, "La pregunta más profunda", trad. cit., p. 29, n. 1.

55. M. Blanchot, "Hablar, no es ver", trad. cit., p. 63.

56. *Ibid.*, p. 66.

57. Cfr. M. Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007.

58. Así lo describe, con gran precisión, Levinas (*Sobre Maurice Blanchot*, trad. José M. Cuesta Abad, Madrid, Trotta, 2000, pp. 41-42): «Pero para Heidegger la verdad – un desvelamiento primordial – condiciona toda errancia y es eso por lo que todo lo humano puede decirse al fin y al cabo en términos de verdad, describirse como "desvelamiento del ser". En Blanchot [...] *un descubrimiento que no es verdad*, una oscuridad. [...] oscuridad absolutamente exterior respecto de la que ninguna toma de medida es posible. Como en un desierto no cabe encontrar domicilio».

El habla del desvío, desvío que desvía, el habla neutra, el ser dispersado en el espacio del hablar, señala “movimientos”, “campos de fuerza” o “formas de devenir”⁵⁹ donde la alteración y la dispersión son nombres verbales neutros sin complementos que anteceden toda relación a sí, que exponen a la relación con lo desconocido que no habita en una interioridad ni es un objeto que se da a la experiencia sino que es la disipación de toda identidad y la alteración de toda alteridad. Este espacio es caracterizado por la irresponsabilidad puesto que no hay sujetos reconocibles, precede toda acción y libertad, pero será no obstante el espacio de la disimetría y de la irreprochabilidad desde el cual Blanchot aludirá a una responsabilidad suplementaria, a una exigencia ética y política que este desvío por el habla no permitirá que sea determinada, identificada, orientada ni regida por un principio reunificador.

La exigencia del desvío

Blanchot, Derrida, frente a la pregunta “¿quién viene después del sujeto?”, se interesan más que por un después, por un antes, antes de toda determinación del sujeto, como si fuese en ese lugar donde habría, más que interrogar al “quién”, el “quién” verse interrogado. Este “antes” no tiene un carácter cronológico ni lógico, como tampoco ontológico trascendental según el esquema de las preguntas ontológico trascendentales, pues es eso precisamente lo que ese habla desestabiliza. Anterior no se opondría a posterior, como tampoco a ajeno; en ningún caso sería u ofrecería un firme punto de partida o de llegada, sino que es lo que no permite la completa estabilización del sujeto.

Para Blanchot, este habla del desvío como espacio de exterioridad, es un habla donde la alteridad se manifiesta sin que medie un poder, un dominio o una determinación. Para Derrida, la lógica de la *différance* recuerda que no hay reapropiación o relación a sí que no esté expuesta y afectada por una exapropiación y por la irreductibilidad de lo otro. Lo otro no es “el Otro” en una suerte de universalidad, pero tampoco un

59. M. Blanchot, “L'étrange et l'étranger”, *La condition critique*, op. cit., p. 286.

otro identificable, otro “como yo”, otro “como no-yo” (alter ego). De ahí que, en ambos casos, aludir a este habla del desvío señale a su vez una exigencia, la exigencia del desvío por el habla – la escritura- como *lugar* (o más bien, como no lugar) de la alteridad y de la alteración.

El texto de Derrida vuelve en diversas ocasiones hacia ese “lenguaje «sin» pregunta, sin punto de interrogación, ese lenguaje de «antes de» la pregunta [...] desligado de toda relación con la respuesta esperada”⁶⁰ para situar en él el trabajo de una ética por venir, de una responsabilidad que no se detenga ahí donde el cálculo fije la estabilidad del sujeto, y que así llame siempre a una responsabilidad mayor, a un cuestionamiento más exigente. Afirmar que la pregunta misma no es ni la primera ni la última palabra significa que ahí donde fracasa el poder de preguntar del sujeto aparece una fuerza cuestionante que no está circunscrita por la presuposición que establece una relación inalienable entre el sujeto y el cuestionamiento. Como indica Raphael Zagury-Orly, se trataría para la deconstrucción de “una cuestión *hiper*-cuestionadora porque jamás estaría definida como cuestión”⁶¹, una cuestión no estabilizada sino entregada a un por-venir.

Más que hacia una vertiente ética, “La pregunta más profunda” de Blanchot se encamina hacia una política que en el paso por el habla encuentre el espacio de lo que no puede poseerse, de lo que retira todo poder y de lo que no se rige por la exclusión ni la inclusión. Ese habla, aun cuando sea habla contestataria o del rechazo, no será un habla que enfrenta un poder a otro, sino que interviene como interrupción y ruptura afirmativa del poder, un decir *no* que “pone en tela de juicio todo poder constituido, y pone también en tela de juicio el poder de decir no, designándolo como lo que no tiene su fundamento en un poder, como irreductible a todo poder y, en ese sentido, no fundado”⁶²; una política no fundamentada

60. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 55, n. 20.

61. R. Zagury-Orly, “Questionner encore...”, *Rue Descartes*, nº52, 2006, p. 82.

62. M. Blanchot, “La pregunta más profunda”, trad. cit., p. 29, n. 1.

sobre el poder (la gran apuesta de Blanchot) que aún cuando deba reconocer la “adversidad” encuentre la exigencia en la dispersión, alteridad, alteración, en “la impotencia común [...] vivida en común”⁶³.

63. *Ibíd.*, p. 26.

ONTOLOGÍA DE LO NEUTRO: UNA PERSPECTIVA IMAGINARIA

Guadalupe Lucero

Analizar el horizonte del tránsito del quién al qué en términos del problema de la imagen, implica volver a recorrer la crítica de la representación como tópico fundamental del pensamiento estético contemporáneo. Semejante crítica es la consecuencia de la liquidación del concepto de sujeto y su carácter de garante del juicio estético. Desde el punto de vista de la construcción moderna del gusto y de la delimitación de la estética como disciplina filosófica, el *quién* y el *qué* habitan una superficie levemente distinta de la que en el marco de la teoría del conocimiento señala al sujeto y a su objeto. El objeto de la estética es un objeto problemático: en tanto imagen reclama una ontología bastarda, que no es ni mera *representación* del sujeto ni una *cosa* del mundo. Su deconstrucción implica entonces no solo pensar problemáticamente el momento moderno de la distinción sino a su vez reconsiderar el estatuto ontológico de la imagen más allá o más acá de su interiorización subjetiva. La hipótesis que anima este trabajo es que la imagen puede ser considerada como un caso privilegiado del concepto ontológico de lo *neutro*, dimensión metafísica que excede el principio antrópico ordenador y jerarquizador de lo que hay.

Lo neutro y lo abierto

Si observamos el giro que se produce en la estética, o más precisamente, en la teoría del arte, a partir de las vanguardias de principios de siglo XX y su impacto en el relato del *arte moderno*, encontramos un fuerte intento de neutralización del concepto

de sujeto para explicar el fenómeno artístico. La solicitación del fundamento subjetivo de la estética abre una dimensión *neutra* que florece bajo los efectos del estructuralismo, pero que tenía ya sus antecedentes en la filosofía hegeliana y heideggeriana. Esta dimensión *neutra* parece llenarse en primer lugar por la obra misma asimilada a la noción de escritura. Pero excede el ámbito literario de análisis. Cuando Nattiez y Molino presentan su modelo tripartito para analizar obras musicales, llaman *neutra* a esa dimensión que se distingue tanto del nivel *poiético* (es decir el nivel de los procedimientos elegidos por el autor para la creación de la obra) y del nivel *estésico* (es decir aquel que analiza la recepción de la obra en el sujeto espectador). El nivel *neutro* es también llamado nivel *material* o *huella* y su análisis es el de las propiedades inmanentes y recurrentes de esa materialidad: “‘Neutral’ significa que tanto la dimensión poiética como la estésica han sido ‘neutralizadas’, y que uno sigue un procedimiento hasta el final más allá de los resultados obtenidos”.¹ Lo neutro entonces es la dimensión que *neutraliza* los dos polos subjetivos de la estética, el artista y el espectador, y por lo tanto los dos polos de la supuesta *comunicabilidad* implícita en la obra. No es otra cosa que la neutralización de la dimensión teleológica de la obra, en función de un mero *estar* sin ser *para*. En el análisis de Nattiez esta dimensión es solo una entre las tres que componen la complejidad de la obra. Y de hecho, la posibilidad misma de aislar una dimensión puramente *material* ha sido objeto de fuertes debates. Es que el propio Nattiez es ambiguo en el momento de definir esa materialidad que podría ser tanto la partitura –la inscripción gráfica o la notación musical– como el sonido mismo. Comprendemos que en esta disyuntiva se juega todo el problema de la *temporalidad* de la obra, en tanto que si podemos realizar un análisis simulando la estaticidad de una escritura, difícilmente podamos analizar estáticamente, es decir, sincrónicamente, las ondas sonoras en movimiento. Sin embargo, y más allá de las intenciones teóricas y metodológicas de Nattiez, la propuesta de un nivel *neutro* abre la pregunta por un nivel de existencia de la obra en térmi-

1. J.-J. Nattiez: *Music and discourse. Toward a semiology of music*, trad. C. Abbate, Princeton University Press, New Jersey, 1990, p. 13.

nos indiferentes a lo humano, ese espacio del ni uno ni otro que el *ne-uter* señala. Esta neutralización no atañe entonces tanto al carácter móvil o estático del objeto a analizar, sino a la puesta entre paréntesis de su anclaje antrópico. La posibilidad misma de esta neutralización mina la estructura moderna de la obra que supone en el sujeto su garante y en la dimensión teleológica su sentido.

El concepto de lo *neutro* permitiría salir de la dimensión subjetiva del análisis estético para adentrarnos en la dimensión de la obra en sí misma. Pero llegados aquí, es necesario preguntarnos qué sería una dimensión tal. Heidegger recorre el círculo de esta pregunta en *El origen de la obra de arte* para arribar a una definición de obra como apertura al ser: “La obra de arte abre a su manera el ser del ente”² y más adelante: “La obra templo, ahí alzada, abre un mundo [...] Es el templo... el que le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos”³ o “La obra mantiene abierto lo abierto de un mundo”⁴. La apertura de la obra no es sino este abrirse *hacia*, se proyecta e ilumina un mundo, no hay estética moderna sin esta apertura esencial. Umberto Eco hizo de esta concepción de la obra de arte el centro explicativo de la obra *moderna*. La apertura esencial se entiende desde Hegel como desajuste entre la configuración sensible y el contenido, en el arte pre clásico pero también –y especialmente– en el romántico.⁵ *Abierta* a la interpretación en contraposición a la adecuación exacta y por lo tanto objetivada, *agotada*, al menos en ese instante, que caracterizaba a la obra clásica. Ahora bien, en su versión semiótica, la de Eco, la apertura de la obra implica una serie de problemas metodológicos: ¿dónde se asienta la apertura? ¿es la obra o es el creador quien fuerza la imposibilidad de clausura de la

2. M. Heidegger, “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortes y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010, p. 28.

3. *Ibíd.* p. 30.

4. *Ibíd.* p. 32.

5. Que es para Hegel todo lo que llamamos arte desde la teoría moderna del arte, habida cuenta que el arte romántico no se ajusta exactamente a la noción renacentista e incluso romana del arte.

obra? La crítica de Nattiez al concepto de obra abierta se centra en la necesaria confusión que sostiene una teoría semejante: se trata de la confusión entre los niveles poiético, neutro y estésico. Contrariamente al desinterés heideggeriano por el *artista* en pos de un análisis de la obra en tanto que tal, el arte moderno buscaría reconducir lo abierto al nivel poiético para asegurar así lo que de hecho ya estaba asegurado en el nivel estésico. Esta apertura a su vez se multiplica en la ambigüedad inscrita en la partitura, en la elección del intérprete, en el comentario del oyente. Como si fuera necesario apropiarse de lo abierto y explicitarlo en todos los niveles del hecho musical (o artístico en general). Es extraño que si la obra ya era ambigua desde la teoría hegeliana del símbolo o desde la remisión heideggeriana a la verdad como *aletheia*, haya sido necesario explicitar la ambigüedad y anunciarla como apertura en cada punto del hecho artístico. ¿Qué es lo que se teme como clausura? Lo abierto aquí es un concepto que se muestra como lo contrario de lo que anuncia. En nombre de lo abierto la obra parece cerrarse sobre una delimitación de las opciones, sobre un mapa o más precisamente sobre una axiomática. Vemos aquí que el temor que anima la necesidad de multiplicar los agujeros es el de la supervivencia de la obra como vestigio. Es decir, la obra como resto que sobrevive a su autor, a su época y sobre el que se deposita el polvo onírico de la historia, y el polvo sin más. La obra como resto inorgánico e inhumano que olvida su intencionalidad y su remanida apertura en pos de una existencia que desafía el horizonte de la temporalidad humana. La apertura tiene así como contraparte lo neutro, más cercano al ser de la piedra que del organismo.

La obra es neutra porque su existencia no se funda en su carácter de producida, de creada, sino más bien en su mero estar que tiene como única acción paradójica la des-obra, es decir, la neutralización de los efectos productores de la obra⁶. Ese ser *neutro* debe comprenderse entonces como lo que neu-

6. El debate en torno a la comunidad, que giró en torno del concepto de desobra, arriba necesariamente a la problematización de lo neutro como su consecuencia.

traliza⁷ todo efecto intencionado, toda proyección direccionada. Contrarresta la acción, para dejarla en estado de detención o interrupción. Desde este punto de vista pensar la dimensión de la obra en términos de lo neutro, supone caracterizarla ya no por su *apertura*, sino más bien por su relación con el *afuera*. Lo abierto en el sentido que le da Eco, pero que podríamos adscribir también a Heidegger, requiere de la proyección hermenéutica. Solo a través de la apertura como apertura al sentido, como la posibilidad de configuración de un mundo, es que la obra resiste la clausura. Lo neutro neutraliza toda lógica de la interpretación porque el juego de la interpretación se mantiene siempre bajo el horizonte de lo humano, mientras que lo neutro promociona lo inhumano bajo la lógica de lo impersonal. No es un mundo *humano* el que se abre en la obra, sino que por el contrario, a través de ella se cuele el resto inasignable, profundamente inhumano. El afuera es así lo contrario de la posibilidad humana, su imposible, lo contrario de todo porvenir.

La inversión imaginaria

El paso de lo abierto al afuera a propósito del problema del ser de la obra de arte, es aquel que recorre Deleuze en los libros sobre cine. Si nos quedáramos solo con la idea *neutralizadora* y afirmáramos aún la existencia de lo que seguiremos llamando, al menos por un momento, “obra” –pero que requerirá pronto

7. Al vincular lo neutro con la noción de neutralización, Blanchot no elude la posibilidad de una lectura dialéctica. (Cfr. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1994) Nancy vuelve sobre este punto en “Lo neutro, la neutralización de lo neutro” (en *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año XII, N°11, primavera de 2012, trad. N. Billi, pp. 67-74). Recuperando textualmente a Blanchot afirma que la neutralización de lo neutro implica una inquietante proximidad con la *Aufhebung* hegeliana, donde si bien se evoca la posibilidad de que lo neutro se niegue a sí mismo como movimiento de neutralización, el paréntesis sobre el “se” indica que justamente lo neutro no se neutraliza. Este comentario resulta fundamental para el sentido que queremos dar aquí a la noción de neutralización. La neutralización no se entiende aquí como negación sintética, sino por el contrario, como puesta a distancia del *para*. Lo que se neutraliza al pensar la obra de arte desubjetivada es tanto su reflexividad como su teleología, es decir, la posibilidad de entenderla bajo el movimiento de un *para-sí*.

de un concepto más adecuado— debemos seguir las consecuencias estéticas de lo *neutro*. Para denegar la dimensión aún romántica de la *obra abierta* será necesaria una total transvaloración de los presupuestos mismos de la obra de arte, a saber el sujeto, creador y espectador, y la obra misma como efecto de la producción. Es este ejercicio de transvaloración lo que hace de los libros deleuzianos sobre cine piezas tan complejas para la lectura tanto desde la disciplina filosófica como desde la crítica cinematográfica. ¿Qué sucede allí? El punto de partida de Deleuze es la puesta entre paréntesis de toda distinción entre las imágenes cinematográficas y las imágenes en general. Más aún, entre las imágenes —cinematográficas o de cualquier tipo— y la materia. La perspectiva tiene una doble fuente. Por un lado, la menos desarrollada, es aquella deudora de las hipótesis vertovianas del cine-ojo, aquel que apostaba a la visión mecánica e inhumana de la cámara para poner el ojo en las cosas. Por otro lado la profusamente comentada lectura de Bergson que sostiene las hipótesis sobre cine. Se trataría entonces de imaginar la perspectiva de la materia, no como espejo donde reencontrar lo humano en la materia sino intentar la perspectiva de una serie de procesos y formas del haber y el hacer en el mundo que escapan fundamentalmente a los modos históricos, temporales y proyectivos del hacer humano e incluso animal. Poner el ojo en las cosas implica ante todo romper con la mirada humana, con la visión de un mundo curvado sobre el hombre, para el hombre y a su disposición, mirada que el cine de las primeras vanguardias comprendió y extendió al ser del film entero en términos de organicidad. Vertov veía en los films de sus contemporáneos la obediencia a la ley del organismo que todas las imágenes del film formaban, ley que podía ser objeto de calurosas discusiones, pero que dejaba intacta la gran forma narrativa. Contra el montaje orgánico, Vertov reclamaba ser fieles al materialismo. Así el *cine-ojo* buscaba alcanzar lo que en las cosas había de visión maquinaica, una temporalidad inaccesible, una velocidad demasiado alta o demasiado lenta, un punto de vista imposible. Los hechos así convertidos en

cine-documento debían reemplazar al cine-drama.⁸ La autonomía de la imagen revolucionaría los fundamentos de la estética en tanto que no es ya el sujeto el garante último de la producción imaginaria, sino que las máquinas producen sus propias vistas, al mismo tiempo que las traen a la existencia y las hacen circular como entes cualesquiera.

Este cambio en la ontología de la imagen implica un cambio también en las subjetividades.⁹ Desde entonces lo que prima es la imagen, y los vivientes serán llamados imágenes vivientes. Siguiendo a Nietzsche, la inversión es inútil entendida como mero cambio de lugar en una relación jerárquica: es necesario denunciar la jerarquía implícita en la distinción. Así las cosas, los vivientes serán en adelante entendidos como imágenes y en constante interacción con otras imágenes. Si pueden distinguirse como *vivientes* es gracias a una falta: poseen caras oscuras que pueden fijar otras imágenes, operan en el universo de imágenes con una función de pantalla. Algo que sin embargo no los distingue de una cámara, excepto porque pueden devolver la imagen al plano con un retardo o un desvío. Se nos objetará que retener una imagen era desde la modernidad la estructura misma de la representación en la conciencia subjetiva. Pero la diferencia fundamental aquí es que no hay jerarquía ontológica que distinga lo real de su representación. En lugar de la verticalidad jerárquica de la degradación ontológica, se presenta aquí la horizontalidad de un mero contratiempo en el flujo de imágenes. Que ese contratiempo sea observado como inclinación, intención o acción solo implica observar desde el punto de vista de la imagen viviente. Punto de vista que no tiene ningún privilegio especial, y que podría abrir paso a la multiplicación de los puntos de vista en el nivel de todas las imágenes. En otros términos, la materia viviente¹⁰ deja de ser privilegiada como *viviente*, y retorna a su comunidad con la

8. Cfr. D. Vertov, *El cine-ojo*, trad. Francisco Llinás, Madrid, Fundamentos, 1973, p.99.

9. Cfr. G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1984, esp. Cap. 3.

10. Ya que, siguiendo a Bergson, Deleuze equipara la materia a la imagen.

materia sin más. Cuando el cerebro aparezca en este contexto como personaje conceptual será entonces materia, imagen, no portador de imágenes sino él mismo una imagen entre otras. Vemos aquí un efecto neutralizador distinto. No se trata ya de dejar ser a la imagen (o a la obra) poniendo al sujeto entre paréntesis. Neutralizado el privilegio de su función poética y estética, el sujeto se convierte él mismo en imagen.

Vivimos en un mundo-pantalla, un mundo exclusivamente poblado de imágenes que desfilan sin cesar y que comunican directamente sus informaciones a un cerebro saturado. En el límite, ya no hay mundo exterior en el que actuar; ya no hay más que una pantalla o un tablero de información con los cuales interactuar.¹¹

Lapoujade encuentra en este punto el solapamiento entre la descripción deleuziana del cerebro en *La imagen-tiempo* y la caracterización que poco después hará de la mónada leibniziana en *El pliegue*. “El sujeto deviene una mónada sin puerta ni ventana; no está privado de mundo exterior, es más bien el mundo exterior el que carece de exterioridad. Es un mundo *sin afuera*”.¹² La lectura de Lapoujade atraviesa y superpone tres textos contemporáneos: *La imagen-tiempo*, *El pliegue* y *Foucault* para mostrar que la imagen-mónada solo es agrietada por el afuera, no por su apertura. Lo abierto hace de la exterioridad el revés que puede ser siempre interiorizado. Formalmente le corresponde y se mantiene exterior en tanto que puede ser actualizado en cualquier momento. En términos cinematográficos la exterioridad funciona como un fuera de campo.¹³ Ese fuera de campo no quiebra la estructura interna sino que la confirma en tanto que podría en cualquier momento pasar al centro del plano. El afuera no es un revés formal del adentro, sino que implica un diferencial de fuerza: “Existe, pues un

11. D. Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2016, p.265.

12. *Ibid.*, p. 266.

13. Cfr. G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. I. Agoff, Barcelona, Paidós, 1986, p. 239.

devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que actúa en otra dimensión. *Un afuera más lejano* que todo mundo exterior e incluso que toda forma de la exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo”.¹⁴ El afuera como lo impensado que inviste el pensar. Como fuerza inhumana, impersonal, que atraviesa la subjetividad y la constituye como fuera de sí. Comentando el concepto de *afuera* en Foucault, Espósito afirma que este impensado adquiere en el autor de *Las palabras y las cosas* progresivamente la silueta del concepto de *vida*.¹⁵ Sin embargo, esa vida en nuestro contexto, el del mundo de las imágenes, debe ser únicamente entendida como vida inorgánica, es decir, como más allá de *lo vivo*.

La caverna ensoñada

Que las imágenes tenían en última instancia la potencia de tomar el cielo por asalto era el vértigo que acometía al propio Platón. En el relato que abre el libro VII de *República*, los prisioneros observan “encadenados” –pero también encantados, hechizados por la imagen– los reflejos de los objetos sobre la pared de la cueva. El fuego es la única fuente de luz que calca sobre la piedra las siluetas de los objetos que se le interponen. La luz del sol, afuera, se contrapone a la oscuridad de la caverna, que sin embargo es burlada por el artificio del fuego. Ciertamente, Platón indica que la caverna está abierta al sol, pero la descripción posterior de la subida escarpada, de la separación por medio del biombo y la figura misma de los prisioneros encadenados, obstruye su poder iluminador.¹⁶ La luz es el propio milagro griego, advenimiento del sol del logos contra

14. G. Deleuze, *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 115-116.

15. Cfr. R. Espósito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Trad. C. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 197.

16. En su manual de filosofía Carpio anota al pie que el artificio de la cueva platónica es similar al artificio cinematográfico. Herzog retomará esta hipótesis y volveremos a ella en breve. Nos indica que las imágenes de la cueva generan una ilusión de movimiento similar a los cuadros de una película animada.

la oscuridad de los fantasmas, pero que se abrirá paso solo por la fuerza. Será necesario *destrerrar* a los poetas. También *obligar* al filósofo a volver por los prisioneros. Allí en el fondo cavernoso, se debate la humanidad misma del hombre. Solo en la salida forzosa podrá liberarse y hacerse-conocerse a sí mismo. En esa salida deberá coserse las sombras a los pies para que ellas se vean obligadas a seguirlo como su doble.

Se trata de una escena inaugural para la ontología del arte. La imagen contemplada es el reflejo de una silueta sobre la pared. Plinio el Viejo entenderá que una escena semejante podría ser un posible origen para la pintura¹⁷: la fijación de una silueta reflejada, es decir, la fijación de un fantasma. Del peligro de esa fijación Platón parece acusar a la pintura y la poesía ya en el libro X, donde estas imágenes simulacro, que no siguen el modelo de la Idea sino de la sombra, podrían hacer tambalear el diseño ontológico de la filosofía platónica.¹⁸

Liberado o no, la superficie rocosa de la cueva guardará más allá del derrotero antropológico las marcas milenarias de la figuración. En lugar de exponerse a cielo abierto, la piedra se ahueca en la superficie inorgánica de la roca. La luz de la caverna es una luz nocturna, fosforescente. Esta luz oscura es sin embargo tan importante como la griega, solar, para comprender el devenir humano del hombre. Allí, en la imagen, el hombre por primera vez se separa del animal. Luego deberá separarse de esas mismas imágenes. Luz negra y luz clara: la luz negra es la que recorta la silueta humana contra la definición precisa y preciosa del animal. La luz clara deberá a su vez recortar esa sombra borrosa pero lo hará ya con un molde no imaginario. La luz se convertirá en logos, palabra, y especialmente, palabra con sentido, con un fin.

17. Cfr. Plinio el Viejo, *Historia natural*, libro XXXV, parte V. Versión bilingüe latin-francés disponible en <http://gallica.bnf.fr>.

18. Respecto de la necesidad de pensar una perversión en el pasaje del no ser al ser en el caso del arte como fundamento del rechazo platónico, cfr. Massimo Cacciari, "El hacer del canto" en *El dios que baila*, trad. V. Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2000.

En *La caverna de los sueños olvidados* (2010) Herzog nos sumerge en este mundo originario de la cueva. Allí el silencio permite escuchar los latidos del corazón. La experiencia cageana de la imposibilidad del silencio en la cámara anecoica se actualiza aquí para conectar el sonido interno con la interioridad de la tierra. ¿Una caverna dentro de la caverna? Quizás. Aunque el hueco rocoso es ante todo caja de resonancia y profundidad interior: el eco hace rebotar las ondas sonoras de una pared a otra, dureza de la piedra que impide que el sonido se absorba y se transforme a su vez sobre los tejidos blandos. En él la luz también se refracta y difracta. Las antorchas proyectan sobre sus paredes multiplicadas sombras y hacen brillar los cristales que componen la piedra. Sombra proyectada que crece y decrece, que oculta para mostrar, como se observa en los minutos finales del film en la que las figuras aparecen y desaparecen bajo un manto de sombra.

Es en *Lascaux o el nacimiento del arte* donde Bataille afirma que las imágenes de la cueva señalan el nacimiento del hombre como tal, su separación de lo animal y su consagración como excepción en función de su vínculo con la representación de la cueva. De acuerdo con la hipótesis de Bataille, el hombre abandona su animalidad a través del arte: el hecho de que los animales se encuentren representados de un modo más realista y adecuado que los hombres, solo indica la necesidad de engalanar al animal perdido en ellos mismos. La representación de la figura humana, borrosa y torpe, contrasta con las figuras animales, de gran precisión y realismo.¹⁹ Nancy toma como punto de partida esta hipótesis batailleana para afirmar que “el hombre comenzó por la extrañeza de su propia humanidad”²⁰. Esta extrañeza es la del monstruo, lo “monstruosamente semejante”, el hombre que abandona su animalidad para convertirla en objeto de respeto, para figurar su propia diferencia deformándose frente a la forma nítida del animal, extrañán-

19. Cfr. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, trad. por Axel Gasquet. Buenos Aires: Alción, 2011, p. 79.

20. J.-L. Nancy, *Las musas*. Trad. por H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 101.

dose y a la vez haciéndose irrepresentable para sí mismo, o mejor dicho, haciendo de la representación de sí una mancha borrosa, alejando en este gesto toda claridad. Quizás por eso era necesario enterrar esos dibujos en la caverna, mantenerlos en la oscuridad y expuestos solo a la luz oscilante del fuego: “Reconozco en ello que soy irreconocible para mí mismo, y sin eso no habría reconocimiento alguno”.²¹ Nancy propone pensar el problema del arte, de la imagen artística, bajo la lógica del vestigio: lo que queda y lo que resta, huella y resistencia. Lo que queda sobrevive porque no pertenece al orden de lo viviente, lo que señala y muestra, abriendo el carácter monstruoso de todo arte, más allá de todo concepto, es puro afecto, pero afecto sin sujeto. Un qué, la muerte, donde el hombre y el animal finalmente se reencuentran. En la caverna el hombre pinta pero no vive. Los restos que allí se encuentran no son humanos, el hombre buscó vivir en el afuera. Pero la obra pintada se pliega junto con los restos animales, convertidos ya en piedra. A través de la imagen borrosa, el hombre intentó separarse de ese destino común. Sin embargo, la cueva guarda la vibración de los sonidos, las marcas de la pintura. La materialidad del arte yace junto a los huesos de los animales y la dureza de la roca. Allí sobrevive. Este carácter esencialmente inhumano de la obra parece opacarse en su versión moderna: la centralidad del gusto parece obturar la supervivencia en pos de la sobredeterminación de la experiencia humana más allá de toda materialidad de la obra –y de toda supervivencia.

Vestigios

Solo considerando la esencial neutralidad de la imagen, y con ella el carácter inhumano del arte, podremos comprender cómo la imagen se toca en el umbral con la muerte *humana* u *orgánica* para comunicar allí con el ser de la materia no viva, pero sin embargo, resistente. La supervivencia de la imagen, su temporalidad inhumana y a la vez resistente, obstinada en su ser, ha sido largamente desarrollada por Didi-Huberman.

21. *Ibíd.*

Su función testimoniante excede la relación concreta con sus autores, y comunica bloques espacio-temporales divergentes. Este rol central y profundamente político de la imagen se manifiesta en el análisis que hace el autor de las únicas fotografías tomadas dentro de los campos de exterminio por miembros del *Sonderkommando*. Los prisioneros querían testimoniar, y testimoniaron. Sacaron fotos. Dejaron mensajes encerrados. Sin esperanza de supervivencia, pero confiando a la tierra, a la piedra, a un sustrato que guardara en su inmutabilidad el recuerdo en la imagen.²² Ese recuerdo es igualmente mudo. No admite lógica alguna de la comunicabilidad. Una metafísica que hace de la imagen su elemento, es decir una metafísica imaginaria, necesariamente tergiversa el concepto romántico. Obra de arte no es ya lo que remite a un sujeto creador y a un sujeto de goce. Es el afecto desencarnado que existe como un monumento, más allá de cualquier actualización. No es intencional, sino contracomunicacional: resiste la comunicación pero comunica su incomunicabilidad.²³ No alcanza hermenéutica alguna a desvelar su cifra, y sin embargo, algo es evidente: en ellas resiste una memoria de piedra. La resistencia no es ya la de una cultura de vanguardia, *comprometida*, sino que la resistencia radica únicamente en su obstinarse más allá de la vida, más allá de todo *mundo*. Pero la piedra está siempre allí presta para arrojarse y romper o para apoyarse y sostener. Intermitencia de la piedra, que solo afirma su restancia.

“Estamos atrapados en la historia, y ellos no lo estaban”, dice Herzog a propósito de la convivencia y continuación de imágenes con espacio de 5000 años entre sí. La hipótesis de fondo la explicita un arqueólogo –ex malabarista de circo– hacia el final: los pueblos que mantuvieron formas de vida semejantes a aquellas de la edad de piedra hasta principios de siglo XX, manifiestan, frente al problema del arte rupestre, una lectura por completo distinta a la del arte moderno. El artista

22. Cfr. G. Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, trad. M. Miracle, Barcelona, Paidós, 2004

23. Cfr. G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2008.

no dibuja, es el espíritu del mundo que dibuja a través de él. Memoria-mundo que resiste en la larga duración de los seres no vivos. Una fuerza a-histórica atraviesa esta memoria resistente. No se trata del relato, grande o chico, cercano o lejano, sino del vestigio. Indicio o huella, resto y ruina. En los restos de piedra, huesos y muros, se cifra una memoria que excede la lógica del testimonio. Como los dibujos de las cavernas, los restos contra-comunican, no hablan; difractan y refractan.

Deleuze ha recuperado un tópico fundamental para el análisis del arte: la lógica del cristal. El régimen cristalino recupera una vieja tradición de pensamiento estético inorgánico. A la belleza orgánica-clásica resisten las líneas góticas, inhumanas, quebradas y asimétricas. Un crecimiento de la línea por contagio, como sucede con los cristales. Deleuze utiliza el concepto de imagen-cristal en sus libros sobre cine para abordar algunos aspectos de lo que llama imagen-tiempo. Este concepto resulta relevante aquí porque en cierto modo brinda un nuevo modo de pensar la estructura de la memoria: una lógica no histórica de la memoria, temporal pero no teleológica. El tiempo suspendido en todas sus capas, la virtualidad abierta en la visión de los planos sucesivos del cristal.

La imagen-cristal explica la lógica de la caverna: temporalidad suspendida, pasado y presente sobre una misma imagen que los torna indiscernibles.²⁴ Imagen que no solo es figura sino también sonora: ¿somos nosotros los que latimos o son los latidos prehistóricos que nos llegan desde el fondo de la gruta? La pared opaca se cierra como pura superficie muda. Se ofrece para el eco y el trazo de la figura.

Peter Pan ha perdido su sombra. La sombra vaga y es necesario coserla al cuerpo para recuperarla. Se ha leído a menudo la historia de Peter Pan como resistencia a crecer, mantenerse en el estado de minoridad. Ese estado es un estado de juego que

24. Cfr. G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, trad. cit., pp. 97 y ss.

manipula el tiempo cronológico. En el país de *nunca jamás* las sombras se animan, los niños se visten de animales, los relojes se oyen solo desde el fondo del vientre de un animal feroz. La sombra resiste el aplastamiento de una luz que alisaría toda rugosidad, luz de reflectores y de cámaras. Contra ese aplastamiento de la función pantalla, la sombra de Peter Pan o la fosforescencia del hada. Quien haya sido tocado por una luciérnaga sabe que su luz es el rastro de un polvillo, como el de Campanita, verde fosforescente, que nada ilumina, sino que brilla con una débil incandescencia, una *luz menor*.²⁵ En diálogo con Jean-Michel Geneste, Herzog introduce una variante respecto de la teoría de Bataille en torno al carácter deforme de la figura humana. Es posible que la sombra de los hombres que entraban en la cueva se proyectara sobre la roca e interactuara con las imágenes de los animales. No ya una extrañeza sobre la propia figura, sino un vínculo lúdico con la propia sombra, con la proyección del cuerpo humano recortado por la luz y por lo tanto ausente. Bailar con la propia sombra. Esas figuras ausentes, siluetas, interactuaban con el resto del material imaginario. El hombre no se separa del animal ante su propia extrañeza. Es la silueta la que se anima, se mueve, se separa y danza bajo la luz del fuego.

25. Me refiero aquí al bello paralelo que hace Didi-Huberman entre la luz de las luciérnagas y la idea deleuziana-guattariana de lo *menor*. Cfr. G. Didi-Huberman, *La supervivencia de las luciérnagas*, trad. J. Calatrava, Madrid, Abada, 2012, p.39.

IMÁGENES Y ESCRITURAS ERRANTES
MAURICE BLANCHOT Y EL ARTE
DE LO IMPERSONAL

Carlos M. Fisgativa

Los escritos de Maurice Blanchot están permeados por preguntas en torno a aquello que llamamos literatura. Al punto de que hay una resonancia inquietante entre su firma y la escritura literaria o filosófica. No obstante, si se tiene en cuenta que Blanchot se ocupa de la literatura para cuestionar la distinción de géneros de escritura y que sus planteamientos exceden los límites de lo escrito, es posible determinar algunos elementos para pensar no solo lo literario o lo poético, sino también otras artes como la pintura, la fotografía, así como la reproducibilidad de las obras de arte, desde ciertos planteamientos blanchotianos. La hipótesis que guía esta lectura es que la indagación de Blanchot por la escritura literaria, poética y filosófica proporciona elementos para abordar otras artes, en particular, la noción de lo impersonal es relevante para este propósito, puesto que hace de la recepción y la realización artística experiencias límites o imposibles en las que el autor y la obra no reposan sobre certezas inquebrantables, pues se excluye al artista como aquel que domina y que, por lo tanto, tendría un acceso o interpretación privilegiada sobre la obra; de manera que el arte de lo impersonal no se soportan en una subjetividad o expresa exclusivamente lo humano, no responde simplemente a la búsqueda del origen ni a un movimiento histórico-teleológico, sino que, como señala Blanchot respecto al artista o escritor,

“la obra lo ignora y vuelve a cerrarse sobre su ausencia en la afirmación impersonal, anónima, de que es, y nada más”.¹

Se proponen tres vertientes de lectura. En primer lugar, está la extrañeza que se hace manifiesta en el arte e impide asociarlo con lo propiamente humano. Esto remite al debate en torno a las pinturas de las cuevas de Lascaux y los planteamientos que hace Georges Bataille al respecto. En segundo lugar, se trata sobre la poesía de Rene Char, ya que ésta permite ocuparse del lenguaje y la pintura desde su carácter inapropiable y ajeno, lo que Blanchot ponen en contraste con la desconfianza de Platón frente a la escritura y la pintura debido a que carecen de responsable. Por último, se atiende a asuntos como la reproducción, el acceso y la disponibilidad de obras e imágenes, remitiendo a los textos de Blanchot sobre *El museo imaginario* de André Malraux.

Bataille y el nacimiento del arte

En el libro *Lascaux o el nacimiento del arte*, Bataille trata acerca del nacimiento del arte pero también acerca del nacimiento del primer hombre, de aquel hombre-artista que fue “un puente entre el animal y nosotros”² y que se distingue de otros antropoides que no practicaban el arte. Ya que la separación basada en rasgos intelectuales o físicos es insuficiente, Bataille también tiene en cuenta otros de los factores que “humanizaron el animal que éramos”³, como son el uso de herramientas y el trabajo, que le habían enseñado lo que es la muerte, la negación que lo aleja de la naturaleza y de lo inmediato.

A esto hay que agregar que la posibilidad no solo de darse leyes o prohibiciones, sino de transgredirlas, es otro elemento antropogénico que agrega la exuberancia y dignidad moral necesaria para distinguirse del animal, ya que “si los animales

1. M. Blanchot, *El espacio literario*, trad. V. Palant y J. Jenkins, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 17.

2. G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, trad. D. Fernández, Barcelona, Tusquets Editores, 2007, p. 48.

3. *Ibid.*, p. 60.

se distinguen claramente del hombre, lo es más todavía en este punto: que para un animal nada está prohibido; la realidad natural limita al animal, pero en ningún caso éste se limita a sí mismo”.⁴ Las prohibiciones son diques que van *contra natura* e impiden volver atrás de esa ruptura que constituyó lo humano ni siquiera por medio de la transgresión. Finalmente, otro factor distintivo, que ya estaba ligado a la conciencia de la muerte en el hombre de Neandertal, es el erotismo, como actividad que se busca por sí misma,⁵ aparte de la sexualidad utilitaria o reproductiva.

Con la posibilidad de la transgresión, el conocimiento de la muerte, el trabajo, el arte y el erotismo, el hombre de Lascaux está por fin completo. Por lo tanto, parece indudable que las cavernas son el lugar de un destello primero y casual del arte y de su origen común con el hombre. Origen que afirma la separación con lo animal según los mismos supuestos, pues no se pone en duda que “el *Homo Sapiens* es desde el comienzo nuestro semejante. Y lo es del modo más taxativo”.⁶

En el prefacio a *Las lágrimas de Eros* (publicado por primera vez en 1961), Bataille relata que por varios años meditó acerca de las escenas de las pinturas, por ejemplo, la del “rinoceronte” herido de muerte y aquella figura con forma “humana” y cabeza de pájaro que se presume usaba la lanza. De modo que, en *Lascaux o el nacimiento del arte* de 1955, se limitó a traer la interpretación de un antropólogo que veía allí un rito sacrificial y un chamán, mientras que un par de años después, en *El erotismo* (1957), sostuvo que el tema de esta pintura sería “el crimen y la expiación”, pasando de la explicación mágica y utilitaria a la explicación religiosa (ociosa y carente de utilidad) que, sin embargo consideró muy modesta o pudorosa. Cabe destacar que, según Bataille, para estudiar el erotismo es necesario una perspectiva que permita ocuparse de “la unidad

4. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte*, trad. A. Gasquet, Córdoba, Alción Editora, 2003, pp. 43-44.

5. Cfr. G. Bataille, *Las lágrimas de Eros...*, trad. cit., p. 37.

6. G. Bataille, *Lascaux o el nacimiento del arte...*, trad. cit., p. 33.

del espíritu humano".⁷ O como se indica en el "Prefacio de Madame Edwarda", el erotismo es una vía privilegiada "que conduce a la conciencia".⁸ En efecto, es en *Las lágrimas de Eros* que Bataille dice dar un tono más radical a estos elementos y se esfuerza "en mostrar el sentido de un aspecto del ser humano que resulta inútil descuidar u omitir, y que es designado con el nombre de *erotismo*".⁹ Este valor más radical de erotismo es lo que le permite proponer un nacimiento común al arte, el erotismo y al hombre.

La lectura que realiza Blanchot del texto batailleano y de las pinturas de Lascaux es ante todo una problematización del origen y de lo humano, pone en cuestión el nexo entre lo humano y la obra de arte. Aunque no sea el propósito de este texto, lo anterior tiene como consecuencia necesaria el cuestionar la erótica batailleana, sobre todo en cuanto elemento antropogénico, de modo que, para cuestionar aquello que se ha denominado humano, sea necesario desanudar el vínculo del arte y de lo erótico para que no estén al servicio de la determinación de lo humano desde una erótica viril ni de la violencia sacrificial expuesta por Bataille.

Para Blanchot, la creencia en el origen común de lo humano y del arte puede ser injustificada, supone una fe en el arte, un fiarse de algo que parece no plantear ningún enigma, por el contrario, la imagen y la escritura para Blanchot son enigmas y el arte es algo que se escapa, pues se ofrece en una proximidad que se mantiene a distancia, que desorienta y sorprende con su extraña familiaridad. Por lo tanto, el arte se presenta como promesa y amenaza incesante, firma y huella de un hombre que es una ficción producida a partir del arte y no lo contrario. El acontecimientos de las cuevas de Lascaux da cuenta, según Blanchot, del renacer incesantemente y no progresivo del arte.

7. G. Bataille, *El erotismo*, trad. A. Vicens y M. Sarazin, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2009, p. 12.

8. *Ibid.*, p. 272.

9. G. Bataille, *Las lágrimas de Eros...*, trad. cit., p. 56.

Nada permite establecer que el arte comience al mismo tiempo que el hombre aparece; todo indica más bien un desajuste significativo de los tiempos. Pero lo que sugieren los primeros grandes momentos del arte es que el hombre no tiene contacto con su propio comienzo, no es afirmación inicial de él mismo, expresión de su propia novedad más que cuando, por medio y por las vías del arte, entra en comunicación con la fuerza, el esplendor y el dominio alegre de un poder que es esencialmente poder de comienzo, es decir también recomienzo previo.¹⁰

El arte se ofrece con una aparente familiaridad, pero también generan una extrañeza que remite al elemento impersonal, no-humano y animal del arte. Lo cual significa un giro de la pregunta por el origen o el nacimiento del arte. Para Bataille fue el “hombre de Lascaux”, el pintor de las cuevas, un semejante del hombre. Mientras que para Blanchot se mantiene la indeterminación o ambigüedad de esta pregunta y de los límites que privarían al animal del arte.

Estamos en cierto sentido, muy bien informados sobre los primeros movimientos de la actividad artística. Unas veces es el oso el que inventa el arte, arañando las paredes y dejando en ellas surcos que su compañero humano (si es cierto que el oso fuera el majestuoso amigo doméstico del hombre) delimita con sorpresa, con temor y con el deseo de darles más visiblemente el contorno misterioso que allí descubre. Otras, como Leonardo de Vinci, el hombre mira las piedras y las paredes, reconoce allí manchas que son figuras que una ligera modificación hace aparecer. A veces deja arrastrar sus dedos sucios sobre la superficie de los peñascos -o sobre él mismo- y esas huellas le agradan, ese barro es ya color. Más tarde, por fin, él, que hace astillas el hueso o la piedra para armarse, lo hace también para regocijarse, perfecciona inútilmente esos fragmentos, cree volverlos más eficaces a causa de algunos trazos felices que en ellos inscribe o incluso

10. M. Blanchot, *La amistad*, trad. J. A. Doval Liz, Madrid, Trotta, 2007, p. 19.

gracias a esa impresión extraña que experimenta en modificar las cosas duras y hacer de ellas "lascas".¹¹

Como se señala en esta cita, Blanchot no se pregunta por el hombre, por el artista, detrás de esas pinturas. Sabe que el arte no es algo propio del hombre, que no sirve para establecer un límite inquebrantable entre lo animal y lo humano. Todo lo contrario, el arte ejerce una fascinación y extrañamiento que cuestiona reiteradamente la excepcionalidad de lo humano.

Rene Char y el incesante recomienzo

¿Es indispensable relacionar las pinturas de las cuevas con un hombre artista? Es esta una inquietante pregunta que retorna, no solo ante el friso de Lascaux, sino ante toda obra, pues también ante la poesía y la escritura, surge la inquietud por su carencia de garante, por lo cual es constante el intento de encajarlas en un progreso histórico-temporal. Tal vez no haya responsable humano tras las pinturas de la cueva ni sea posible determinar un devenir histórico exento de contradicciones y de intempestividad.

En el texto "La bestia de Lascaux", a propósito de la poesía de Rene Char y, en particular, del poema "La bestia inominable", Blanchot marca el contraste entre dos lenguajes, uno que se soporta en el individuo, el de la filosofía institucionalizada que no acepta la ambigüedad o la contradicción; el otro, el canto inmemorial del poema que no tiene la claridad del razonamiento y que se limita a indicar, que es un habla de nadie y de todos. Se confrontan, entonces, en el texto blanchotiano dos consideraciones divergentes sobre el arte, sea esta pintura, poesía u otra; así mismo, dos escenarios diferentes para el surgimiento de la filosofía; uno es el del habla errante y enigmática del poema o el himno, que no es ajeno a la materialidad muda de la pintura y de la escritura. El otro es un lenguaje que evita las contradicciones y que se soporta en la presencia de un individuo que se autoposiciona ante las inagotables interrogaciones del dialéctico.

11. *Ibíd.*, p. 18.

Blanchot remite al *Fedro* de Platón y la desconfianza allí manifestada ante la escritura y la pintura, pues ambas carecen de padre, de responsable, son habla muerta y de ausencia, silenciosa y que se aleja del saber filosófico institucionalizado. Nadie habla detrás de la pintura ni de la escritura que conjugan lo engañoso de la técnica y la impersonalidad de lo que no responde a preguntas u objeciones. De modo que, dice Blanchot, “ante el silencio de la pintura y de la escritura, Sócrates experimenta extrañeza y desconfianza, pues le enfrentan a fuerzas y regiones que le permanecen extranjeras”.¹² Asimismo, que “todo lo dicho contra la escritura serviría, por otra parte, para desacreditar el habla recitada del himno”,¹³ ya que los cantos de los himnos y la voz del oráculo tampoco son familiares, su lenguaje es excedente.

En contraste con esto, está la lectura que Blanchot hace de la poesía de Rene Char. En el apartado que le dedica en *La parte del fuego*, se plantea que su poesía se resiste a la interpretación según los esquemas académicos por no ser representativa, por no estar al servicio de algo externo a la poesía, pues se dirige a sí misma. Asimismo, cuando Blanchot habla del poeta por venir, atiende a otro aspecto de la poesía de Char: “Esta es una de las misteriosas exigencias del poder poético. El poeta nace por el poema que él crea”.¹⁴ De manera que el poeta no se reconoce en el arte ni precede a las obras; el arte no es autorretrato sino un heterorretrato que habla o muestra más acerca del arte que del hombre, como afirma también Céline Guillot¹⁵. La poesía no se soporta, ni siquiera en el poeta y es, por lo tanto, impersonal. Al respecto, señala Blanchot,

12. M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte*, trad. I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 2009, p. 37.

13. *Ibid.*, p. 36.

14. M. Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 104.

15. Cfr. C. Guillot, *Inventer un peuple qui manque: que peut la littérature pour la communauté? – Blanchot, Bataille, Char, Michaux, Nancy, Agamben*, Paris, Les presses du réel, 2013.

Si se juzgara útil recuperar en pocos trazos la fuerza del poema tal como éste se esclarece en la obra de René Char, uno podría contentarse con decir que él es está habla futura, impersonal y siempre verdadera donde, con la decisión de un lenguaje en ciernes, sin embargo se nos habla íntimamente de lo que se ventila en nuestro más próximo y más inmediato destino.¹⁶

La poesía de Rene Char estaría del lado de ese canto poético que no se disocia de la filosofía, sino que es su mismo nacimiento, su memoria inmemorial, abismal y sin garante, pues no es una memoria individualizada ni ajena al olvido, lo que también cuestiona la linealidad o el progreso temporal del arte, en favor del recomenzar incesante. En este aspecto se siguen las consideraciones de Lars Iyer en “The Birth of Philosophy in Poetry: Blanchot, Char, Heraclitus”, cuando sostiene que “lo que estaría en juego en la poesía de Rene Char es el renacer incesante de la filosofía a partir de la poesía”.¹⁷

La poesía de Char tiene rasgos comunes con el pensamiento de Heráclito, pues es aforística, oracular, habla lejana e impersonal, un lenguaje ambiguo pero indicador al que se le ha devuelto su materialidad y su fuerza de imagen, “es el escándalo de lo que parece verdadero, pero que solo es imagen y, mediante la imagen y la apariencia, atrae a la verdad a una profundidad donde no hay ni verdad, ni sentido, ni siquiera error”.¹⁸ Según Blanchot, en la obra de Char como en los fragmentos de Heráclito se da la intimidad de momentos irreconciliables, la violenta lucha, entre la medida y la desmesura, así como una relación inestable y desgarrada con el origen que solo puede presentarse como una *eterna génesis*...

16. M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte...*, trad. cit., p. 39.

17. L. Iyer, “The Birth of Philosophy in Poetry: Blanchot, Char, Heraclitus”, *Janus Head*. nº 2, vol. 4, septiembre de 2001. Disponible en: <http://www.janushead.org/4-2/iyer.cfm> (Fecha de consulta: 10/11/2016). Sin número de página.

18. M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte...*, trad. cit., p. 37.

Tanto en la obra de Rene Char como en los fragmentos de Heráclito, asistimos momento a momento a esa eterna génesis, a ese duro combate al lado del anterior, allí donde la transparencia del pensamiento se convierte en luz del día en virtud de la imagen oscura que lo retiene... Voz de la encina, lenguaje riguroso y cerrado del aforismo, así es como nos habla, dentro de la indistinción de un habla primera, "*madre fantásticamente disfrazada, la sabiduría con los ojos llenos de lágrimas*" que mirando el friso de Lascaux, Rene Char ha identificado con la figura de la "*bestia innominable*".¹⁹

Precisamente, a propósito de algunas de las imágenes de la cueva de Lascaux, Rene Char escribe el poema "La bestia innominable", haciendo eco del canto de las pinturas de la cueva con un habla inhumana, falta de sabiduría o de razón, que no es presente ni habla del presente, que señala al porvenir y al universo con su indicación silenciosa. Un habla con la violencia que despoja y arranca del presente, "que viene de lejos y que llama a lo lejos [...] nos despoja de nosotros mismos ignorándonos".²⁰

Las imágenes y el museo imaginario

En los capítulos "El museo, el arte y el tiempo" y "El mal del museo", del libro *La amistad*, Blanchot trata acerca de la reproductibilidad de las obras de arte, de sus registros fotográficos, de la disponibilidad en folletos y de otros aspectos que evidencian las transformaciones por las que ha pasado el arte y su historia desde finales del siglo XIX. Estas reflexiones se suscitan al tratar sobre *El museo imaginario* de André Malraux, cuyas primeras versiones fueron escritas en la misma época que el ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* de Walter Benjamin.²¹

19. M. Blanchot, *Una voz venida de otra parte...*, trad. cit., p. 44.

20. *Ibíd.*, p. 42.

21. W. Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", trad. A. Brotons: *Obras*, libro I/Vol. II. Madrid, Abada. 2008. pp. 49-65. Para la relación entre los textos de ambos autores, Cfr. H. Foster, S. Buck

En estos textos Blanchot debate algunas de las críticas que se le hacen a Malraux y que se soportan en la separación entre literatura y otras artes, partiendo del privilegio de lo original que es conservado por el libro, sin verse afectado por las múltiples copias del mismo volumen, frente a las artes que, como la fotografía, suponen otro tipo de reproducción o copia que no conserva lo "original".²² Se intenta así separar el libro de la fotografía, de las imágenes o pinturas según el formato específico de su circulación, de los modos de acceso y disponibilidad. Pero ni libros ni imágenes suponen una instancia originaria que se mantenga exenta de la reproducción y de la copia.

El privilegio de lo literario o poético sobre otras artes y formatos está dado por el postulado del relato o la ilustración como determinantes del arte representativo. Sin embargo, según Malraux, el devenir histórico atravesado por las artes ha llevado al punto en que la obra se ha emancipado del régimen ficcional o poético, dejando de contar o ilustrar;²³ así mismo, Malraux propone otros rasgos del arte moderno: que la obra no ha de ser necesariamente acabada o completa, por lo cual el bosquejo y las obras fragmentarias son tenidas en cuenta.²⁴ A lo que se agrega un punto muy importante: el repliegue de las artes sobre su propia especificidad, en tanto "rechazo de todo valor ajeno a la pintura";²⁵ en consecuencia, en el caso de la pintura, lo que importa no es la adecuación de la representación, sino el color o la materia pictórica. De manera que se enrarece la función o utilidad del arte, puesto que "el pintor sirve a la pintura, y aparentemente la pintura no sirve para nada".²⁶

El museo es una manifestación y conquista del arte en busca de sí mismo, fue posible gracias a la movilidad del cuerpo

Morss. Y. Alain Bois, *Art since 1900. Modernism, antimodernisms, postmodernism*, London, Thames and Hudson, 2005, pp. 273- 275.

22. Cfr. M. Blanchot, *La amistad...*, trad. cit., p. 44.

23. A. Malraux, *Le musée imaginaire*, Gallimard, Paris, 1965, p. 36.

24. *Ibid.*, p. 110.

25. *Ibid.*, p. 41.

26. M. Blanchot, *La amistad...*, trad. cit., p. 24.

de las obras, por ello, las descontextualiza y las coloca en otro lugar. No obstante, algunas obras, como los vitrales o las columnas de las edificaciones, no pueden ser desplazadas. La fotografía supone una ruptura y fragmentación extra de la obra que volatiliza su errancia, ya que mediante el encuadre, la iluminación y la ampliación de los detalles, se obtiene una reproducción que si bien no es equivalente al original, libra a la obra de arte de su determinación de objeto.²⁷ Asimismo, hace accesible algunos detalles, que a otra escala son poco perceptibles o irrelevantes, y pueden, entonces, ser comparados con otras obras o fragmentos.

En el Museo imaginario cada obra cita y transforma las demás obras recreándolas constantemente, pues pone en conexión cada obra nueva con las anteriores. De modo que el origen de una obra es el arte y el ojo del artista, pues en él reside “la conciencia misma del arte, la verdad de la creación artística, el punto ideal donde ésta al mismo tiempo que se realiza en una obra, cita, llama y transforma a todas las demás”.²⁸ El estilo es aquello en lo que es posible innovar, y aquello que reúne las obras en el conjunto de lo fotografiable, pues “se fotografía todo aquello que puede ordenarse según un estilo”.²⁹ Los medios de reproducción y el desarrollo mismo de las disciplinas artísticas llevaron a un momento en el que se puede disponer del arte universal. Gracias al museo y a la fotografía, son muchas las imágenes que hoy son accesibles. Ver las obras en un museo y sus reproducciones en álbumes y folletos, permite que, de un modo sin precedentes, estén disponibles las obras de arte de todas las civilizaciones que han conocido o practicado el arte, pues “la reproducción va por primera vez a

27. Cfr. A. Díez Fischer, “Hacia una reinterpretación del museo imaginario: fotografía y materialidad de la obra de arte”, *Boletín de estética*, nº 24. 2013, p. 20. Disponible en: <http://www.boletindeestetica.com.ar/wp-content/uploads/Boletin-de-Estetica-24.pdf> (Fecha de consulta, 20/03/2016).

28. M. Blanchot, *La amistad...*, trad. cit., p. 22.

29. A. Malraux, *Le musée imaginaire...* ed. cit., p. 77.

dispensar al mundo las formas que los artistas de cada nación han resucitado, admirado, presentado o ignorado".³⁰

Por su parte, sostiene Blanchot que la reproducibilidad técnica, la errancia de la imagen y la escritura implican distanciarse de la originalidad intocable o inaccesible, también de la posibilidad de apropiarse lo escrito y lo pintado. Retorna así la cuestión que inquietaba a Platón acerca de la escritura y la pintura como técnicas peligrosas que falsifican, que no responden y son errantes:

¿por qué este desprecio por las cosas escritas? Ciertamente está unido a la idea de que la escritura sería secundaria en relación con la palabra (como si uno no escribiera más que para referir, restituir y hacer durar la comunicación oral), del mismo modo que el odio por las imágenes capaces de repetir perfectamente la obra singular está unido a un prejuicio sobre la técnica.³¹

Aunque poder ver las imágenes de épocas y lugares diversos en un álbum, no implica el apropiárselas ni tampoco el acceso a lo original, sino a la reproducción de una reproducción. Las imágenes del museo plantean el problema del ser vistas en común, de que puedan compararse entre sí en un mismo álbum, cosa que no ocurre con los libros. Esto supone una espacialidad que no coincide con un objeto o espacio de la experiencia, sino que deviene incesantemente. De manera que se puede pensar el museo como un espacio imaginario próximo a aquel espacio literario que Blanchot ha propuesto y al que alude en este fragmento:

Pero me parece que Malraux, al nombrar y describir con inspirada vivacidad el Museo imaginario, nos ha dado sobre todo una imagen del espacio particular que es la experiencia artística: espacio fuera del espacio, siempre en movimiento, siempre por crear, y tiempo siempre ausente que no existe realmente, que no existe

30. *Ibíd.*, p. 76.

31. M. Blanchot, *La amistad...*, trad. cit., p. 46.

más que en comparación con el espacio aún por venir
que se busca siempre en el artista [...]»³²

Sin embargo, la idea de este museo es problemática, pues además de dar forma a la experiencia contemporánea del arte como incesante recapitulación e inventario de obras de todas las épocas, asume el arte como un movimiento de constantes metamorfosis en las que los estilos siguen un vector histórico; por eso, el espacio del museo está determinado por la historicidad o teleología que Malraux reconoce como inherente al arte.

La obra magistral no es más la obra acorde perfectamente con una tradición -tan larga como esta sea- ni la obra más completa ni la más “perfecta”, sino el punto extremo del estilo, de la especificidad o del despojamiento del artista *en relación a sí mismo*: la obra más significativa del inventor de un estilo.³³

A pesar de que se ocupaba de dar cuenta de la independencia o autonomía del arte frente a otros ámbitos, la metamorfosis de los estilos tiene un función idealizadora,³⁴ pues, gracias al arte, se preserva al hombre y la civilización. Ante lo cual, afirma Blanchot que “Malraux se interesa por la pintura, pero, como es sabido, se interesa también por el hombre: no ha podido escapar a la gran tentación de salvar al uno por el otro”.³⁵ Blanchot se distancia, entonces, de esa dignidad que, según Malraux, el hombre recibe del arte y que va de la mano con el deber moral de preservar la civilización, haciendo del Museo imaginario una verdad a la medida de la libertad y el señorío del hombre-artista. Por su parte, Blanchot ve en el arte algo contingente y que no se rige por teleologías, mucho menos con la misión de preservar el hombre y su civilización, por el contrario, el arte es un reiterado cuestionamiento del arte mismo y

32. *Ibíd.*, pp. 48-49.

33. A. Malraux, *Le musée imaginaire...* ed. cit., p. 80.

34. M. Blanchot, *La amistad...*, ed. cit., p. 37.

35. *Ibíd.*, p. 29.

de la posibilidad de la obra³⁶, de la posición del artista-hombre. En vez de cuestionar la reproducción o de dirigirla temporalmente, Blanchot advierte que el arte no ofrece salvaguarda al hombre, pues es recomienzo incesante e inacabamiento.

En el caso del arte, el poder de reproducir, realizando, cambia el sentido de lo que es reproducido [...] Es el arte el que está tocado en su meollo, quizá comprometido por esta presencia múltiple del cuadro singular, la cual hace parecer algunas posibilidades y arruina muchas otras: en adelante, ya no hoy original, ni vínculo orgánico entre la obra y el pintor; quizá pronto apenas un pintor, y más bien un poder de "creación" anónima, impersonal.³⁷

Arte errante e impersonal

En este recorrido se presentaron algunos elementos para una indagación sobre el arte a partir de los textos blanchotianos. Con excepción del apartado "René Char" de *La parte del fuego*, los textos de Maurice Blanchot que se trataron son de la década de 1950. A pesar de la heterogeneidad de temas y materiales de que se ocupan, hay entre ellos referencias explícitas y plantean preguntas acerca del arte: si surge simultáneamente con lo humano, por qué se desconfía de la imagen y de la escritura, qué pasa con la reproducibilidad y la originalidad.

En los textos mencionados, tratándose del museo, la reproducción fotográfica, la poesía, la pintura de las cavernas o de caballete, el arte es afirmación impersonal puesto que no se reduce a la actividad de un individuo privilegiado, del humano-artista. Asimismo, se presentó una noción de obra que se resiste a la apropiación o a la interpretación, pues se excluye el movimiento teleológico entre el origen y el futuro de la civilización; igualmente, el artista está privado de la obra, ya que no tiene acceso inmediato o garantizado a ella, mucho menos, puede ser su interprete privilegiado. Esto se deja en claro en el

36. *Ibíd.*, p. 32.

37. *Ibíd.*, p. 47.

siguiente pasaje de *El espacio literario*, en el cual se habla de la obra como afirmación impersonal.

La obra exige que el escritor pierda toda “Naturaleza”, todo carácter y que, dejando de relacionarse con los otros y consigo mismo por la decisión que lo hace yo, se convierta en el lugar vacío donde se anuncia la afirmación impersonal [...] Y es verdad que si el artista no se entrega a la experiencia original que lo aparta, que en ese distanciamiento lo desprende de sí mismo, si no se abandonase a la desmesura del error y a la migración del recomienzo infinito, la palabra comienzo se perdería.³⁸

Pero, tal y como se desarrolló a lo largo de este texto, estos planteamientos no se reducen a la literatura, la poesía o la filosofía en tanto que recurren a la escritura, puesto que, al igual que en algunas líneas del apartado “La obra y la palabra errante”, de que se extrae la cita anterior, pintura y poesía, imagen y escritura, intercambian sus papeles gracias a la noción de obra impersonal que les es común y que supone el recomienzo incesante de la desobra, la errancia de lo que no se orienta por una teleología ni se asienta en el sujeto-artista, por lo cual, se separa, necesariamente, de las indagaciones clásicas y humanistas del arte.

38. M. Blanchot, *El espacio literario...*, trad. cit., p. 49.

IV. ESCRITURAS DEL QUÉ

NO ES UN HOMBRE, ES UN TIPO ROTO EN UN
PAÍS ROTO: LA POESÍA COMO RESPUESTA POR
FUERA DEL CÁLCULO YOICO

Adela Busquet

De pronto parece que nada existiera fuera del pulso de algunas palabras, de ciertos versos que dan vueltas y vueltas en la cabeza igual que un latido que no cesa. Podemos sentir su presión física punzándonos desde atrás de la frente como si quisiesen hacernos entender que nosotros mismos no somos sino un pequeño episodio —y ni siquiera el más logrado— de un poema escrito mucho antes de que fuese inventado lo humano.

Raúl Zurita, "Los poemas muertos"

1

En el artículo "Brevisimas notas sobre animales y niños en Juan L. Ortiz y en Nietzsche", Mónica Cragolini escribe: "Para Juanele, los animales están cercanos a lo frágil, de allí la amistad entre animales y niños pobres".¹ Y agrega: "Un hilo sutil, el del dolor enmudecido, acerca a estos hombres abandonados y a las bestias. Una similar fragilidad los hermana".² Más adelante, citando a Juanele, vuelve a aproximar al animal y al hombre abandonado: "Eso que los une es la delicadeza 'de lo que cumple su destino en las sombras'. (...) Por esto también, 'entre'

1. M. B. Cragolini, "Brevisimas notas sobre animales y niños en Juan L. Ortiz y en Nietzsche", *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, año IX, N° 6-7, primavera de 2009, p. 169.

2. *Idem*.

el animal y el hombre, esa 'hermandad de la fragilidad' es la de las fuerzas que atraviesan a hombres y bestias".³ Pensando en estas mismas fuerzas que ligan silenciosamente el dolor de uno al dolor de otro borrando las fronteras de la identidad, Cragolini comenta un relato de Juanele donde un muchacho ve morir a un pájaro y queda prendido de su agonía: "Ese movimiento es un 'tipo de delicadeza un poco triste' que siente el dolor y el horror del mundo. No es un dolor otro con respecto al humano, no es una mirada misericordiosa hacia 'lo inferior', sino que una corriente de dolor atraviesa al hombre y al animal".⁴ Esa corriente que podría ser la de un río, una historia o la de la misma sangre que corre por una vida, no se enquista en una categoría o un individuo, pero tampoco se iguala en la empatía, sentimiento que elige la mismidad y subsume la diferencia. Una corriente de dolor que nos recuerda a lo que Blanchot —pensando en Simone Weil, pero también en la deportación de su amigo Robert Antelme a los campos de concentración nazis—⁵, llama desgracia. "Pensar la desgracia es conducir el pensamiento hacia este punto en que el poder ya no es la medida de lo que hay que decir y pensar".⁶ Blanchot retoma de Weil los dos hallazgos de su experiencia: desgracia y atención, siendo esta última la contraparte e incluso la transformación de la desgracia.⁷ "Hay una manera de transformar el tiempo vacío de la desgracia en el tiempo vacío de la atención".⁸ De algún modo quien ve morir a un pájaro y siente que muere con

3. *Ibid.*, pp. 170-171.

4. *Ibid.*, p. 167.

5. Citamos un pasaje de la brevísima autobiografía que Blanchot escribe para *Le Nouvel Observateur*, nº 1045 en noviembre de 1984. Queda a la vista la importancia de Antelme en su vida. "Pour moi, ce qui a compté, ce sont des rencontres, là où le hasard se fait nécessité. Rencontre des hommes, rencontré des lieux. C'est ma part de biographie. (...). Rencontre de Robert Antelme et des ses amies (1958)". M. Blanchot, *La condition critique. Articles 1945-1998*. Textes choisis et établis par Christophe Bident, Gallimard, 2010.

6. M. Blanchot, *La conversación infinita*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena libros, 2008, p. 153.

7. *Ibid.*, p. 152.

8. *Ibid.*, p. 155.

él, mira con los ojos vacíos de la atención. Porque desgracia y atención se unen íntimamente por medio de ese vacío que es parte de los dos, siendo la mirada y la escucha aquello que transforma el dolor en una atención igualmente vacía; sin conclusiones, sin teleologías y sin definición. Como la atención “que deja vacío lo que es vacío” evitando que “nuestro horror al vacío lo colmen perpetuamente”⁹, la desgracia es anónima, impersonal, en la medida en que “mucho más que la angustia, detentaba el límite a partir del cual deberíamos tomar perspectiva de la condición humana (...)”.¹⁰ “Los animales que miran, mudos” — escribe Cragolini pensando en Juanele — “señalan fronteras turbias y no definidas, zonas de pasaje y tránsito entre el hombre y el animal”.¹¹ Estamos hablando de una extrema delicadeza que abre un matiz, una ambigüedad donde solo había conciencias y conclusiones. Ningún humanismo; la atención comienza con el dolor que despoja *lo* hombre *del* hombre. La autonomía del *subjectum* moderno pareciera esconder una desatención radical al decir — como aquellas filosofías que peligran de solipsistas — que la primera certeza es el *ego cogito*, el *ipse*, la mismidad.¹² Si la atención comienza cuando comienza el dolor y el dolor comienza cuando lo que había de soberanía y autonomía en el sujeto cae y estalla contra todas las garantías rompiendo incluso la seguridad del yo que se tenía a sí mismo como propio, entonces el lenguaje — que se ha pensado como el lugar de la atención¹³ — pero más específicamente la poesía, empieza con ese mismo quiebre donde atención y dolor se vuelven palabra. La respuesta de la poesía ante el dolor no es una respuesta humana, si entendemos lo humano como el cálculo del sujeto que domina las palabras en vistas de objetivos

9. *Ibid.*, p. 154.

10. *Ibid.*, p. 153-154.

11. M. B. Cragolini, “Brevisimas notas sobre animales y niños en Juan L. Ortiz y en Nietzsche”, art. cit. p. 167.

12. Para mayor desarrollo de la temática, ver: G. Balcarce, “Mujer-escritura, mujer-máquina, mujer-animal. Reflexiones deconstructivas”, *Instantes y azares*, año XV, Nros 15-16, Otoño-primavera de 2015, p. 147.

13. M. Blanchot, *La conversación infinita*, trad. cit., p. 156.

muy precisos. Ese lenguaje que “sirve para comunicar pero no para vivir”¹⁴ nunca fue parte del poema. Al contrario, sus palabras empiezan donde termina la mismidad porque esa corriente dolorosa transformada en el vacío de la atención termina con la especulación yoyca y en ese final, comienza un poema.

2

Uno de los postulados del “Frente de liberación animal” (A.L.F.) proclama: “escribir poemas”. Ante la extrañeza que genera la consigna de un frente que se presenta como militante y activista, surge la pregunta por el lugar de la poesía y la importancia del lenguaje. ¿Por qué un frente, en cierto sentido revolucionario, se propone escribir poemas? ¿Qué de la poesía vuelve menos soberano al hombre, menos autónomo, menos completo, menos totalitario? Y si esto es así ¿en qué sentido el poema disputa el lenguaje de los humanismos?

3

En el libro *El Mein Kampf de Raúl Zurita*, el poeta chileno comenta: “Escribir poesía surge de alguien que asume una humillación, que aunque no sea propia, la siente en sus zonas más deshabitadas, en un acto de hacerse a un lado con respecto a los demás”.¹⁵ No se trata nada más que de mi dolor, ni de tu dolor. Lo que duele, así como la atención según Blanchot, resis-

14. H. Savino, “El lenguaje sirve para vivir, no para comunicar”, *Indiehoj*, septiembre de 2016. Disponible en: <http://www.indiehoj.com/libros/hugosavino-lenguaje-sirve-vivir-no-comunicar/> (Fecha de consulta: 15-1-17)

15. El libro próximo a publicarse es una biografía de Raúl Zurita, prologado y compilado por Héctor Hernández Montecinos, a quien le agradecemos su colaboración con datos y textos que ayudaron a la realización de este artículo. *El Mein Kampf de Raúl Zurita* reúne casi 40 años de material (1979-2017). Citamos un adelanto del mismo en “La voluntad de la lengua (Extracto de *El Mein Kampf de Raúl Zurita*)”, enero de 2017. Disponible en: <http://acheache.blogspot.com.ar/2017/01/la-voluntad-de-la-lengua-extracto-el.html> (Fecha de consulta: 17-1-17)

te a la apropiación porque nada de un sentimiento tan delicado podría caer bajo la luz de un sujeto y sus certezas.¹⁶

¿No escondería la *ipseidad* una falta de delicadeza, de atención?¹⁷ ¿Lo opuesto exacto de la mirada animal? Y si pensamos en esta delicadeza un poco triste como dice Juanele ¿quién no se abrazó alguna vez a un perro cuando sintió un dolor demasiado fuerte para un hombre? ¿Quién no se tiró al paisaje, al campo, a la arboleda, al roquerío, al mar, cuando sintió un dolor demasiado fuerte para un hombre? ¿Quién no se arrojó a las costas, no se alió a un viejo, un roto o un enfermo cuando sintió un dolor demasiado fuerte para un hombre? ¿Quién no abandonó su parte de hombre frente al dolor?

4

Rodrigo Cánovas en el libro *Lihn, Zurita, Ictus, Radrigán: Literatura chilena y experiencia autoritaria* (1986) sugiere que *Anteparaíso* (1982), el segundo poemario de Raúl Zurita, puede conceptualizarse bajo la siguiente estructura: “Si $-x$, entonces x^2 ”. X es la vida, $-x$ es la muerte y x^2 la vida nueva. Cánovas explica que esta nueva vida nada tiene que ver con una acción divina de resurrección, sino que —por el contrario— es un acto desesperado frente a la humillación. Así lo expresa el mismo Zurita al contar aquel episodio donde dos años después del golpe militar, en 1975, lo bajan de un micro en Chile por puro racismo. Frente a esta arbitraria humillación el poeta se quema la mejilla, acto que —más allá de lo que él mismo comprendiese en aquel momento— no dejaba de evocar el pasaje bíblico donde Jesús enseña a entregar la otra mejilla. Mucho después Zurita explicará que ese acto solitario y desesperado fue el co-

16. “La esencia de la atención consiste en poder preservar, en sí y por sí, lo que siempre está *más acá* de la atención y es como la fuente de toda espera: el misterio”. M. Blanchot, *La conversación infinita*, trad. cit. p. 155.

17. Para más desarrollo sobre el concepto de *ipseidad*, ver: J. Derrida, *La bestia y el soberano*. Vol I, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 92-93.

mienzo de algo nuevo y que sus poemas eran la única respuesta que tenía ante las vejaciones de la dictadura pinochetista.¹⁸

5

La humillación pareciera quitar al hombre lo que de hombre tiene. El humillado recibe el juicio de que su humanidad es poca o nula o no sirve para nada. Su ser hombre no alcanza para los otros hombres. Se lo despoja de su pertenencia a una humanidad toda y relegado al costado del camino, se lo sentencia porque nada en él es como debiera.¹⁹

El 11 de septiembre de 1973 Zurita es detenido en Valparaíso por las fuerzas armadas. Lo llevan a un regimiento, luego a un estadio de fútbol y más tarde, reparten a los prisioneros en tres barcos: el Maipo, el Leu y el Buque Esmeralda. El traslado fue en camiones, semejantes a los que llevan hoy animales al matadero. Apilados unos arriba de otros, Zurita cuenta que el taco de su zapato cortaba la ingle del tipo que estaba más abajo. “Con cada pozo, rebotábamos unos sobre otro y mi zapato se clavaba en las carnes de alguno. Nos pedíamos perdón”.²⁰

18. “He dado por comenzado el Purgatorio de este trabajo en el acto autoexpiatorio de haberme quemado un pedazo de la cara en mayo de 1975, el comienzo de su verdadero término es la proyección final de la propia vida en la utopía (por el momento) del asumir la vida de todo como único producto a colectivizar. Así, el *Mein Kampf* se inicia en la máxima soledad y encierro del acto de haberme quemado la mejilla en un baño, concluye: en el cumplimiento social de la más grande aspiración colectiva: asumir la vida en un espacio habitable para todos”. R. Zurita, *Nel mezzo del cammin*, Revista CAL n° 2 (1979). Manifiesto incluido en el libro *El Mein Kampf de Raúl Zurita*.

19. “Esta es la trampa de la desgracia. (...). Todo el poder humano está fuera de él, así como está fuera de él la existencia en primera persona, la soberanía individual, el habla que dice ‘Yo’. En realidad sucede como si no hubiese más Yo que el de los dominadores (...)”. Blanchot, M., *La conversación infinita*, trad. cit., p. 169. “La injusticia contra el animal es la injusticia con la vida y su fragilidad, y es entonces, también, injusticia con lo más frágil en el hombre”, M. B. Cragolini, “Brevísimas notas sobre animales y niños en Juan L. Ortiz y en Nietzsche”, art. cit. p, 171.

20. R. Zurita, “Hacinados en camiones hasta llegar a los barcos”, Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Publicado

Si $-x$, entonces x^2 . La fórmula indica que ante el mayor de los despojos, el acto siguiente redobla la entrega revelando el movimiento extremo de cierta poesía que surge, no ya desde las condiciones de posibilidad, sino de las condiciones de imposibilidad. “La poesía surge de un lugar arrasado, pero eso no debe ser una fatalidad” escribe Zurita y agrega: “La poesía tiene una forma muy demente de expresarse, donde uno interviene muy poco”.²¹ Esa última x^2 es la entrega, como de la mejilla, de un acto que afirma lo inafirmable y ante el saqueo más absoluto ofrece lo que queda afirmando lo que pierde. La poesía empieza ahí donde lo posible termina: “Es la posibilidad de lo que no tienen ninguna posibilidad, la esperanza de lo que no tiene ninguna esperanza, el amor de lo que se ha desamorado completamente”.²² Actos que van hacia el lugar de un amor que redobla los posibles. No porque el poeta ame más que el resto de los mortales, sino porque cada poema viene a hacerse en esta vida que no hace el paraíso. “Porque el paraíso no nos fue dado y porque los que están mal, están muy mal” —dice Zurita oponiéndose al verso borgeano “felices los felices”—, “entonces la poesía toma a su cargo un imposible: el vislumbre de la felicidad”.²³ La tarea no era escribir poemas,

en septiembre de 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=u5JnTqMsw1o> (Fecha de consulta: 12-1-17)

21. R. Zurita, “La voluntad de la lengua (Extracto de *El Mein Kampf de Raúl Zurita*)”, enero de 2017. Disponible en: <http://acheache.blogspot.com.ar/2017/01/la-voluntad-de-la-lengua-extracto-el.html> (Fecha de consulta: 15-1-17)

22. R. Zurita, “Entrevista Abierta: Juan C. MacLean - Raúl Zurita”, publicado en septiembre de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7UTz629qJO4&t=224s> (Fecha de consulta: 5-1-17)

23. “‘Felices los felices’, dice el maestro Borges al final de su Evangelio apócrifo. Felices los felices, no hay problema. Sino que se tiene que medir por lo mal que están los que están mal. Y los que están mal están muy mal”. R. Zurita, “Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita”, Universidad de San Martín y Revista *Anfibia*, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17)

sino construir el paraíso, pero como eso no fue así y como el mundo sigue teniendo mucho de infierno, la poesía surge de la violencia que el humillado recibe de la época.²⁴ De esa cólera y de ese daño. De ese mal radical que será parte de su fuerza: “Los tipos débiles no tenemos otra opción que transformar nuestra carencia en espíritu”²⁵ explica el poeta chileno cuando le preguntan por qué se dedicó a escribir en momentos tan difíciles.

7

Las dictaduras latinoamericanas de los años '70 y siguientes, en particular el golpe al gobierno de Salvador Allende, se caracterizaron por ser profundamente humillantes. La obra de Raúl Zurita surge —en palabras del autor— como respuesta a la humillación de una época.²⁶ Porque la antipoesía de Nicanor Parra y el lirismo de Pablo Neruda no eran suficientes para disputar el robo de las palabras que la dictadura militar había consumado. Porque la imprecación, el insulto, debía llevarse hasta un extremo, el extremo de la violencia recibida y porque la cólera (*mênis*) —palabra que está en el primer verso de uno de los primeros poemas que se hayan conocido: “Canta, oh

24. R. Zurita, “Los poemas muertos” en *Zuritax60. Textos críticos sobre su obra y su ensayo “Los Poemas Muertos”*. Compiladora: Paulina Wendt. Editorial Magoeditores. Edición digital: agosto 2014. p. 91.

25. R. Zurita, “El amor es urgente”, entrevista realizada por la editorial Audisea en noviembre de 2013. Disponible en: <http://audisea.com.ar/2014/06/09/el-amor-es-urgente-entrevista-a-raul-zurita/> (Fecha de consulta: 28-1-17)

26. En el texto “Purgatorio, el lugar natural de las artes” Alejandro Tarrab escribe: “No puede entenderse la gestación de *Purgatorio* de Raúl Zurita sin la consideración del contexto político chileno de los años setenta. Sin esta evocación mínima no podrían entenderse en toda su dimensión los «gestos desesperados» que realizó el poeta -vinculado con otros artistas y grupos interdisciplinarios- para fijar una postura contraria a la opresión”. Para mayor desarrollo, ver: A. Tarrab Rivera, “Purgatorio, el lugar natural de las artes”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/purgatorio-el-lugar-natural-de-las-artes/> (Fecha de consulta 28-2-17)

diosa, la cólera del pálido Aquiles²⁷ — era la última fuerza que los tipos rotos en un país roto tenían para responder.

Con 23 años, desempleado, separado y con tres hijos, Zurita cuenta que la vida se le había adelantado y en esos años lo único que quería era encontrar un trabajo. Pero para un tipo que había estado preso, conseguir uno en plena dictadura no era sencillo. Cuanto más buscaba y menos encontraba, más poemas seguía escribiendo.²⁸

8

La poesía al surgir de sus condiciones de imposibilidad se aleja de todas las soberanías soberanas, de todos los poderíos y poderes, de todas las acumulaciones. Se opone al lugar de privilegio —hasta del elogio— porque ella misma supone la pérdida del cálculo, el quiebre de cierta razón o buenas razones.

Hacia el final del artículo “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio”, Cragolini alude a la cuestión de lo imposible en términos políticos. Pensando en los debates contemporáneos en torno a la comunidad y retomando la posición de ciertos autores (Blanchot, Derrida, Nancy, Cacciari y Esposito) donde la comunidad escritor-lector es una de sus principales figuras, Cragolini señala que la interpretación “intimista” de sus filosofías termina por enjuagar la incidencia política de las mismas. “Recuperar, desde una ‘política de la intimidad’, estos pensamientos (amigo, escritor-lector) supone neutralizar,

27. En la versión de Losada, la traducción es la siguiente “Canta, oh dios, la cólera del Pelida Aquileo” (μήνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος). Homero, *Iliada*, Trad. L. Segalá y Estalella, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005, p. 23. En el ensayo “Los poemas muertos” Raúl Zurita retoma el primer verso de la *Iliada* para hacer referencia a la importancia de las lenguas. Para el poeta, las lenguas deben poder nombrar el amor, pero también deben nombrar los inmensos crímenes que la humanidad —y en especial a lo largo del último siglo— ha cometido sobre lo viviente. R. Zurita, “Los poemas muertos”, art. cit., p. 98.

28. R. Zurita, “El amor es urgente”, entrevista realizada por la editorial Audisea en noviembre de 2013. Disponible en: <http://audisea.com.ar/2014/06/09/el-amor-es-urgente-entrevista-a-raul-zurita/> (Fecha de consulta: 28-1-17)

en parte, la potencia política de los mismos. Esta potencia se revela en el plano de lo imposible, en el que se inscribe la gran afirmación de la alteridad".²⁹ Creemos que la poesía corre un riesgo similar: ser considerada un acto intimista que responde a la expresión de una presunta interioridad donde lo escrito concierne, o bien únicamente al propio sujeto, o bien a una estética del ornamento catalogada como una mera estilización de las palabras desligándolas de las urgencias políticas, históricas y sociales. Por el contrario, la siguiente cita de Nancy que la autora comenta se relaciona estrechamente con la cuestión de la poesía como afirmación en lo imposible, haciendo de ella algo muy distinto a la expresión de una interioridad que busca "sus propias palabras" para decirse: "Como señala Nancy, 'en lugar de que lo imposible (lo negativo) sea avalado por una afirmación y «positivizado», es la afirmación la que se inscribe en lo imposible".³⁰ Cánovas sintetizaba este movimiento bajo la fórmula "Si $-x$, entonces x^2 ". La afirmación se afirma, valga la redundancia, no ya en el plano de lo posible, que podríamos caracterizar como x en el lugar de $-x$, sino en el ámbito de lo que habiendo sido destruido ($-x$) y por ende desposibilitado, se afirma como x^2 . Esta afirmación se inscribe *en* lo imposible porque surge de la misma violencia que había terminado *con* lo posible. De la desposibilitación de lo posible adviene —y las respuestas del arte juegan acá su papel crucial— la afirmación de lo imposible. Esto se ve en las condiciones de extrema humillación que precipitaron en la región latinoamericana una escritura muy diferente a la posición soberana de un sujeto (*subjectum*) autónomo (*autós*) que dispone del lenguaje, todavía convencido de que la voluntad del poeta supera la voluntad de la lengua.³¹ En palabras de Zurita: "No se trataba de responder con una hondonada de poemas de combate, de poemas de de-

29. M. B. Cragolini, "Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio" en *Extrañas comunidades: la impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La cebra, 2009. p. 15

30. M. B. Cragolini, "Extrañas comunidades:...art. cit. p. 15

31. "Los grandes poemas representan el triunfo de la voluntad de la lengua por sobre la voluntad del que escribe". Entrevista Raúl Zurita. Zurita, R. "Entrevista Abierta: Juan C. MacLean - Raúl Zurita", publicado

nuncia. Sino de responder con algo que era mucho más sordo, mucho más violento, mucho más luminoso, mucho más criminal, incluso que los crímenes que se estaban causando sobre uno. Pero con el signo contrario".³² El poema se ubica en un lugar an-económico y an-árkhico que lo aleja de las metafísicas de la subjetividad moderna (*ego cogito, ipse, autós*) en la medida en que el poema responde con lo que no tiene, y da lo que no se espera: la pérdida de la especulación subjetiva. No es un hombre el que habla, es un tipo roto en un país roto.³³

9

"Detesto Chile. Detesto su arribismo. Su complejo de ser el primero del curso. Mal compañero y abusero. No me gusta Chile para nada. Me gustan algunos chilenos, algunas chilenas. Me gusta Allende, la Violeta, Víctor Jara".³⁴ Contra las mezquindades del complejo de primero del curso, los poemas de Zurita se lanzan y llegan al paisaje. Se escriben en el cielo, en el desierto y los acantilados. "Mi Dios es hambre. Mi Dios es ghetto. Mi Dios es cáncer" (15 frases de 6 kilómetros de largo escritas por cinco aviones en el cielo del barrio de Queens en Nueva York en junio de 1982). "Ni pena ni miedo" (Desierto de Atacama 1993, escrito con retroexcavadoras, 3.140 metros de extensión. La frase fue imaginada por el autor en 1978). "Verás un Dios de hambre. Verás el hambre. Verás que se va. Verás no ver y llorarás" (proyección de 22 frases sobre los acantilados de la

en septiembre de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7UTz629qJO4&t=224s> (Fecha de consulta: 5-1-17).

32. R. Zurita, "Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita", Universidad de San Martín y Revista *Anfibia*, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17)

33. El poema "1979" de *In memoriam* (2008) finaliza con el siguiente verso: "En fin: pequeños tipos rotos en un pequeño país roto". (R. Zurita, *In memoriam*, Buenos Aires, Audisea, 2016).

34. R. Zurita, "El amor es urgente", entrevista realizada por la editorial Audisea en noviembre de 2013. Disponible en: <http://audisea.com.ar/2014/06/09/el-amor-es-urgente-entrevista-a-raul-zurita/> (Fecha de consulta: 28-1-17).

costa chilena, entre Iquique y Pisagua 2016. Las frases fueron proyectadas desde el pacífico. A medida que oscurecía se iluminaban con más fuerza). La humillación que los militares le pusieron por cara, Zurita la puso en el cielo.³⁵

10

Anne Deeny, traductora de la obra de Zurita al inglés, en el artículo "El amor en primera persona" (2011) escribe: "*En Sobre el amor, el sufrimiento y el nuevo milenio*, Raúl Zurita sugiere no que hablemos de los muertos, sino que simplemente *hablemos los muertos*" y cita:

Cada uno de nosotros es más que un yo, es un torrente de difuntos, que termina en nuestra vida tal como nosotros terminamos en los que nos descienden. Eso es lo que se entiende por una tradición y una cultura: que todos aquellos seres que nos han precedido vuelvan a tomar la palabra cuando nosotros hablamos, vuelven a mirar cuando miramos, vuelven a sentir cuando sentimos.³⁶

En el mismo artículo Deeny discurre: "Una persona imaginada u ausente se vocaliza y toma presencia a través de la prosopopeia".³⁷ Como comenta la autora "Paul de Man escribe que esta figura es la ficción de un apóstrofe hacia una entidad ausente y sin voz, que postula la posibilidad de su respuesta y le otorga su capacidad de habla".³⁸ En "Fe y saber" (1994) Jacques Derrida postula que todo lenguaje es plegaria en la medida en que está dirigido a otro. A cualquier otro, quienquiera que sea, pero siendo siempre a fin de cuentas un otro absoluto. Este otro

35. El artículo de Chiara Bolognese "Roberto Bolaño y Raúl Zurita: referencias cruzadas" analiza la intervención aérea del poeta en el cielo de Nueva York en paralelo con el libro *Estrella distante* del escritor chileno Roberto Bolaño. Cfr. Ch. Bolognese, "Roberto Bolaño y Raúl Zurita: referencias cruzadas" en *Zurita x 60*, op. cit. pp. 4-14.

36. A. Deeny, "El amor en primera persona" en *Zurita x 60*, Op. cit., p. 22.

37. *Idem*.

38. *Idem*.

que apostrofa toda palabra termina siendo Dios, pero un Dios diferente al de las religiones que garantizan su existencia por medio de dogmas legitimados a partir de un sistema religioso. Lo que Derrida muestra es que toda palabra al estar dirigida, dada, declinada a otro, inventa (del latín *invenire*, hacer venir) al otro. Y en ese mismo sentido la palabra se vuelve plegaria porque se dirige a un otro absoluto, siempre presupuesto, como Dios. Incluso —advierte Derrida— la palabra es plegaria por su capacidad de iteración. En la medida en que una frase es repetible, dado que las mismas palabras también lo son, producimos maquínicamente a Dios cada vez que hablamos (*Deus ex machina*).³⁹ Porque si Dios es ese otro cualquiera, quienquiera que sea el otro a quien dirigimos nuestras palabras, entonces Dios se inventa cada vez que usamos el lenguaje. Esta declinación de las palabras hacia cualquier otro acompaña lo que Zurita advierte sobre la poesía. En el lenguaje siempre hay más de uno. En nuestra voz están las voces de todos los muertos:

Ya de viejo me di cuenta que aquello que llamamos voz propia es todo menos propia. Hablan todas las voces. Quien te habla será aquel ser o aquellos seres que de pronto ocupan tu voz y te hacen escribir o hablar de una forma que no es la usual, con la que vas a comprar pan a la panadería. ¿Quién es ese que me hace escribir un poema sobre el desierto cuando yo lo vendría a conocer seis años después? ¿Quién diablos se mete? ¿Quién habla? La voz propia es todo lo que te ocupa menos tu voz.⁴⁰

Hacia el final del artículo Anne Deeny escribe: “Para Zurita la prosopopeia sustenta la posibilidad de algo mayor que la

39. J. Derrida, *Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Edición digital «Derrida en Castellano». Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm.

40. R. Zurita, R., “Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita”, Universidad de San Martín y Revista *Anfibia*, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17)

muerte. Cada 'yo' desplazado es un rotundo sí al otro".⁴¹ Y pocas líneas después afirma: "Esta preocupación por la muerte del otro que resulta ser más importante que la propia muerte constituye la idea zuritiana del amor en el nuevo milenio".⁴²

11

PERO ESCUCHA SI TÚ NO PROVIENES DE UN BARRIO
POBRE DE SANTIAGO
ES DIFÍCIL QUE ME ENTIENDAS TÚ NO SABRÍAS NADA
DE LA VIDA QUE
LLEVAMOS MIRA ES FEROS LA DEMENCIA ES
HACERSE PEDAZOS
POR APENAS UN MINUTO DE FELICIDAD.⁴³

12

En el artículo comentado "Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio" Cragnolini retoma el análisis etimológico de la palabra comunidad que Esposito trabaja en *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998). Deteniéndose en el concepto de *munus* del cual deriva el término latino *communitas* (deber, deuda o don), Esposito entiende lo común no ya como una afirmación positiva que los sujetos compartirían entre sí, sino como un "menos".⁴⁴ En relación a esta negatividad que atraviesa la comunidad, Cragnolini escribe: "(...) la noción de comunidad desarrollada por Esposito ve en la misma 'un es-

41. A. Deeny, "El amor en primera persona", art. cit. p. 24.

42. *Ibid.*, p. 24.

43. R. Zurita, *Anteparaiso*, Ed. Universidad Diego Portales, Santiago, 2009, p. 157.

44. "Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis* debería ser 'quien comparte una carga (un cargo o un encargo)'. Por lo tanto *communitas* es el conjunto de personas a los que une, no una 'propiedad', sino justamente un deber o una deuda". R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Molinari Marotto, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2003, p. 29.

pasmó en la continuidad del sujeto' (...): es una exposición en que el sujeto se ve obligado a tomar contacto con su nada, con lo que no es, y un riesgo en que sus límites identitarios se ven amenazados".⁴⁵ La nada de lo que hay en común, así como la nada que atraviesa al hombre, pone en riesgo el aseguramiento del dominio de lo propio.⁴⁶ Y ahí donde no hay propiedad o donde algo de esa estabilidad apropiante del sujeto se destarata, otro lenguaje, llamémoslo poético, adviene.

13

Una de las versiones de lo humano puede figurarse en la denegación de la nada (*subjectum* moderno), otra, como la apropiación de la nada; mi propia muerte es la que me concierne (Heidegger). La poesía, en cambio, "siendo la respuesta a preguntas que todavía no han sido formuladas"⁴⁷, no pone a su nombre ninguna pertenencia (ni lo que podría tener, ni lo que podría tener no teniéndolo aún). Un poema, en cierto sentido, no es contemporáneo al autor que lo escribe porque respondiendo a lo que todavía no fue interrogado, se sale del tiempo privilegiado de la apropiación, el presente y la presencia.⁴⁸ A los ojos del sentido común, la poesía es el colmo de

45. M. B. Cragolini, "Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio", art. cit. p. 7.

46. *Ibíd.*, p. 6.

47. R. Zurita, "La voluntad de la lengua (Extracto de *El Mein Kampf de Raúl Zurita*)", enero de 2017. Disponible en: <http://acheache.blogspot.com.ar/2017/01/la-voluntad-de-la-lengua-extracto-el.html> (Fecha de consulta: 17-1-17)

48. Hacemos referencia no solo a la crítica heideggeriana a la metafísica de la presencia, sino también y principalmente, puesto que la primera es deudora de la segunda, a la crítica que Franz Rosenzweig anticipa en *Estrella de la redención* (1921) y *El nuevo pensamiento* (1925). Al introducir la mortalidad del hombre no como un concepto lejano y atemporal, sino como la temporalidad misma del hombre que sabe y siente su finitud, Rosenzweig destotaliza las esencias temporales que hasta el momento habían sido pensadas como pasado, presente y futuro. La propuesta rosenzweigniana de temporalizar el tiempo modificando la denominación y la concepción de estos términos por "lo sido", "el presentar" y "el advenir" desbarata entonces la secuencialidad del tiempo, esa forzada linealidad en la que el

lo inservible. Primero porque es palabra o escritura, mientras que el modo dominante de la intervención en la así llamada realidad es la práctica, la acción “concreta”. Segundo, el poema está a destiempo, habla de cosas que ni fu ni fa: o muy líricas o muy utópicas o muy ambiguas o muy alucinadas. No es posible saber después de leer algunos poemas qué es lo que se “debe” hacer por una causa. Pero como dice Zurita, la poesía no cambia al mundo pero sin ella pereceríamos en los próximos cinco minutos.⁴⁹ Cuando no deviene un fetiche cultural, el poema realiza en sí mismo una utopía: la suspensión de la teleología y la productividad. Es la actividad (*energeia*), como explica Henri Meschonnic, de lo que realizándose no se totaliza como una unidad cerrada y concluida.⁵⁰ Un poema no es un producto consumado, sino que es el continuo funcionamiento de una des-utilidad afirmada, al punto de transformar las condiciones de des-posibilidad (-x) en la violencia absolutamente más violenta de la delicadeza de un poema (x²). La poesía usa ese mismo “lenguaje que nos dio el a veces aterrador concepto de persona, que fue capaz de unir en una sola imagen el crimen imperdonable y la infinita piedad, que escribió la bienaventuranzas y la quebrada ternura de Vallejo”⁵¹ y al usarlo, transforma la historia de los países, sus guerras y sus más perdidos detalles. En algún punto cada poema es una lucha por las pa-

tiempo había sido entendido por gran parte de la filosofía moderna. Cfr. F. Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, trad. A. Garrido Maturano, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, pp. 28-29. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. M. García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, Libro I, “Introducción”.

49. R. Zurita, “Si la poesía desaparece la humanidad lo haría en los cinco minutos siguientes”, noviembre de 2015. Diario *El comercio*. Disponible en: <http://www.elcomercio.com/tendencias/entrevista-raulzurita-feriadellibroquito-poesia.html> (Fecha de consulta: 28-1-17)

50. H. Meschonnic, *La poética como crítica del sentido*, trad. H. Savino. Buenos Aires, Mármol Izquierdo, 2007, p. 29.

51. R. Zurita, “Los poemas muertos” en: *Zuritax60, op. cit.*, p. 100.

labras y las palabras son, como dice Meschonnic, una forma de vida.⁵² Zurita se refiere a algo similar al decir:

¿De quién serán los significados, quién ganará la lucha por los significados? Aquellos que quieren imponer los significados de su historia militar, los significados del fascismo, el militarismo, en el caso de Chile, de la guerra con el Perú, la canción de Yungay: “Cantemos la gloria del triunfo marcial”... ¿Es esa? O la que han construido sus poetas, sus cantores, la que ha construido Violeta Parra, Gabriela Mistral, Víctor Jara, Pablo de Rokha, Nicanor Parra, Vicente Huidobro”.⁵³

14

En la conferencia “Dilemas de la memoria” (2016) Zurita comenta: “Somos hijos de la muerte y el poema. (...). Toda la historia del lenguaje no ha sido sino la historia de los conjuros que se levantan frente al hecho de morirse”. Refiriéndose a esto mismo, recuerda la novela de Hermann Broch *La muerte de Virgilio* que había leído en su adolescencia. Ante la muerte efectiva de Virgilio, el narrador dice: “A él no podemos preguntarle nada, ni tenemos derecho a hacerlo”. Zurita se pregunta entonces “cómo incorporar lo que está afuera del lenguaje, al lenguaje”. Y agrega: “Eso es precisamente el lenguaje. La poesía es ese intento de incorporar lo in-incorporable, que es la muerte, a la cadena de las palabras”.⁵⁴

La atención de la que habla Blanchot podría pensarse como el vértice, el límite o el pasaje entre lo que no encuentra modo de decirse y una escucha, tan vacía como para no apropiarse de nada, que sin embargo oye. La atención que surge como contraparte de la desgracia pareciera ser el modo en que lo que estaba absolutamente excluido del habla común encuentra en

52. H. Meschonnic, *Ética y política del traducir*, trad. H. Savino. Buenos Aires, Leviatán, 2009, p. 27.

53. R. Zurita, “Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita”, Universidad de San Martín y Revista *Anfibia*, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17)

54. *Idem*.

otro tiempo otras palabras, quizá violentamente atentas, para decirse. La fragilidad es la condición de la atención.

15

Nadie ha visto jamás su rostro, nadie puede ver su cara. Yo veo mis manos, mis piernas, mis dedos, pero camino con esta caja negra que vamos siendo, con esta noche encima, voy abriéndome a la luz del día y a los otros con esta noche. Nunca he visto mi rostro, he visto una cosa que se refleja en el espejo, he visto algo que se refleja en el agua. Pero avanzo con este misterio y voy cruzando, voy cruzando, voy cruzando la vida.⁵⁵

Al contrario de las metafísicas de la subjetividad, el “yo” zuritano es una caja negra que no se encuentra a sí mismo en sí mismo, sino que, como en la versión que el poeta hace de Narciso, se busca en el rostro de los otros, difiriendo de sí y avanzando sin ver, sin saber, sin tener.⁵⁶ “En el mito de Narciso, Narciso ve un rostro y se enamora de él, se dice que ese rostro es el suyo. ¿Sería realmente el suyo? Narciso es nosotros mismos, nadie ha visto su propio rostro. Adivina su rostro en el rostro de los otros”.⁵⁷

55. *Idem.*

56. Hacemos referencia a *Parages* (1996) donde J. Derrida explica que la exposición al otro —y al otro de uno mismo, tal como aludía Zurita utilizando la figura de la caja negra como un yo—, lejos de los pactos y garantías, se ubica próxima a la fe, en la medida en que supone un no saber, un no tener (o ser) y un no ver. Como es sabido, la visión ha sido uno de los elementos principales del sujeto moderno (*ipse*) que, en el afán de dominio respecto al mundo, pone todo ‘lo otro de sí’ delante de sí mismo, representándolo como objeto. Siguiendo a Derrida, el verbo *voir* está en la raíz de los verbos *avoir* y *savoir*, ser o tener y saber, por lo que, en todos ellos vemos un modo de la apropiación de la *ipsedidad*. Para más desarrollo sobre estas ideas, consultar: M. B. Cragolini, M., “Hombre de lágrimas y plegarias” en D. Beros, J. Roggero, D. Roldán, F. Soldano Deheza, (comp), *Dios, ser humano, mundo. Entre filosofía y teología*, EUFyL, Buenos Aires, 2016, p. 189.

57. R. Zurita, “Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita”, Universidad de San Martín y Revista *Anfibia*, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17)

En el paisaje, contra las rocas, en el desierto o en ese anoche-
cer que iba visibilizando los versos proyectados sobre los acan-
tilados chilenos, pero también sobre el papel “Esa vaca muge
pero morirá y su mugido será ‘Eli, Eli/ lamma sabacthani’”⁵⁸,
Zurita desplazó el rostro de lo humano volviéndolo cordillera,
glaciar, o un Bruno o una Susana que arrasados por los asesini-
nos de una época, ya no vuelven —perpetuamente, en todas
las épocas de todos los tiempos— a casa. “Bruno se dobla, cae.
Bruno es leve. Susana ahora es leve”.⁵⁹ La delicadeza de esos
versos restituyen a la experiencia la infinita compasión que el
lenguaje comunicativo cancela.⁶⁰

58. En “Áreas verdes” (primer poemario de Raúl Zurita escrito en 1972 que más tarde será incorporado como un apartado dentro de *Purgatorio*, el primer libro publicado por el autor) comienza con el siguiente verso en mayúsculas: NO AL INMENSO YACER DE LA VACA. Toda la sección deja ver el sufrimiento del animal por sus perseguidores. El verso citado refiere a las palabras de Cristo en la cruz “Dios, Dios, por qué me has abandonado”. Cfr. R. Zurita, *Purgatorio*, Madrid, Visor, 2010, p. 53. Por otra parte, Alejandro Tarrab explica que en *Purgatorio*, específicamente en la serie DOMINGO EN LA MAÑANA, “Zurita monta —o es arrastrado por— su propio carnaval, pero no para «cometer cualquier pecado y permanecer inocente» detrás de una máscara, como diría Umberto Eco, sino para transgredir desde el inicio de la obra (representación) la individualidad, la singularidad que separa al ser de lo común. Zurita rompe con esto para transformarse en un personaje ambiguo, a un tiempo prostituta y santa, rey y mendigo, animal, sabio, demente, iluminado: «la santísima trinidad y la pornografía», como reza la dedicatoria”. La dedicatoria del poemario está dirigida a Diamela Eltit, su segunda mujer, y dice así: “Devoción: A Diamela Eltit la / Santísima Trinidad y la / Pornografía”. Cfr. A. Tarrab Rivera, “Purgatorio, el lugar natural de las artes”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/purgatorio-el-lugar-natural-de-las-artes/html/cc7c1b74-0439-4957-accb-7e4e8d11908a_8.html#I_0_ (Fecha de consulta: 2-2-17)

59. En el poemario *INRI* (2003), Zurita itera los nombres Bruno y Susana. La cita que hicimos incluye versos de diferentes poemas del mismo apartado.

60. “Es algo que me impide. *Bruno se dobla*, es un hecho y al mismo tiempo una ceguera. Si fuera un desaparecido, pienso, no habrían sido esas palabras. Si hubiese sido una de las margaritas tampoco. En una tierra traidora la esquizofrenia está en los hechos. Los hechos son estos: *Bruno se dobla, cae*”. R. Zurita, “Bruno se dobla y cae”, en letras.s5.com, “Proyecto patrimonio la página chilena de literatura en internet”. Disponible en: <http://www.letras.s5.com/zurita170802.htm>. (Fecha de consulta: 28-1-17). Así como

Si uno no es capaz de matar a otro hombre, no es un artista. Pero si lo hace, es un repugnante asesino. En ese borde está la poesía, en ese extremo del amor y de la muerte. En ese extremo donde construyes lenguaje precisamente para perdurar y al mismo tiempo tienes el abismo de la muerte, el abismo del crimen al lado.⁶¹

El cuento de Juanele nos remite a una oscuridad semejante. En quien mira morir a un pájaro habría quizá una reserva de criminalidad. Ver la muerte del animal pero también ver la muerte de quienquiera que sea ese otro que muere, es dar testimonio del crimen.⁶² Al hacerlo, la violencia con la que el plomo atraviesa la vida del pájaro atraviesa también a quien lo ve morir. “Es por ello que el ‘lazo mortal’ es esencial, y no por una morbosa ideología guerrera, sino porque es el ámbito en el que se patentiza el otro”⁶³ y esa oscuridad que emparenta al que muere con el que vive, regurgita con la misma furia invirtiendo el signo. Respecto a la pregunta por la tarea de la poesía, Zurita comenta: “Frente a esa violencia impresionante, tienes que responder con una violencia igual. Tienes que oponerle a la violencia de la muerte, a la violencia de la destrucción, a la

también Zurita dice: “La poesía es una forma de entregarle a los hechos la profundidad de la compasión que los hechos no tienen. Los datos no tienen esa compasión. Son datos: hoy se murió mi papá, hoy hubo un golpe de estado, y así”. R. Zurita, “Tras la dictadura, sigue esta sociedad injusta, fea y egoísta”, mayo de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tv0k9FwA5Gs> (Fecha de consulta 28-1-17)

61. R. Zurita, “Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita”, Universidad de San Martín y Revista *Anfibia*, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17)

62. “Frente a las historias terribles de nuestros países, donde se arrojaron cuerpos al mar, donde se torturó hasta la demencia, donde se asesinó a tanta gente, donde se hizo sufrir a tantos, yo sentí que, primero, mi necesidad fue más de testimoniar”. Cfr. *Idem*.

63. M. B. Cragolini, “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio”, art. cit. p. 6.

violencia del asesinato, la violencia infinitamente violenta de la belleza, la violencia infinitamente violenta del poema”.⁶⁴

17

*Entonces, aplastando la mejilla quemada
contra los ásperos granos de este suelo pedregoso
-como un buen sudamericano-
alzaré por un minuto más mi cara hacia el cielo llorando
porque yo que creí en la felicidad
habré vuelto a ver de nuevo las irrefutables estrellas*⁶⁵

64. En relación a estas ideas Zurita comenta: “Volcarse sobre sí mismo, sin autocompasión y sin falsa solidaridad. Poder ver toda aquella zona de luz, de tu necesidad de amor, de tu ansia, de tu sed de los otros. Pero al mismo tiempo ser capaz de enfrentarte con tu oscuridad, con tu propia monstruosidad, con ese fondo de crimen sin el cual también es imposible todo arte. Sin esa reserva de criminalidad”. R. Zurita, “Dilemas de la memoria. Conversaciones con Raúl Zurita”, Universidad de San Martín y Revista Anfibia, Buenos Aires, publicado en septiembre de 2016. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ms1bcPobbtE>. (Fecha de consulta: 27-1-17). En el manifiesto *Nel mezzo del cammin* (1979) haciendo referencia a su vida como la realización de una obra colectiva que comienza con la quemadura de su propia mejilla y concluirá con la utopía de la creación del paraíso, escribe: “Por último, si me he referido a esto, es porque sé que el Proyecto del *Mein Kampf* abre una nueva práctica surgida desde la precariedad de nuestra situación compartida de latinoamericanos y que ese paisaje finalmente el trasfondo real de su lectura. Pero es también la erección, desde estos mismos descampados, de un modelo de corrección de la propia experiencia, y que allí, entendido eso como trabajo de arte, ni Pound, ni Joyce, ni Duchamp, ni Vostell, nadie absolutamente nadie, podrá disputarnos la soledad y el privilegio común, junto a aquellos que en sus propias prácticas decidan compartir conmigo este camino, de abrir en este exilio: en la patria chilena, el comienzo de la única vía que tal vez a nosotros pueda sernos pertinente”. Zurita, *Nel mezzo del cammin*, Revista CAL n° 2 (1979).

65. R. Zurita, *Tu vida rompiéndose (antología personal)*, Ed. Lumen, Barcelona, 2016, p. 590. El poeta propone como última imagen de su obra y de su vida, el poema que acabamos de citar. Así como un director de cine puede filmar la última imagen de su película en mitad del rodaje, un poeta puede escribir su último poema en mitad de su vida. Zurita propone ser leído de esta manera, a partir también de una secuencialidad propuesta por él que dispute los órdenes cronológicos de la vida.

ANIMALIDAD Y ESCRITURA EN LAS FRONTERAS DE LA FILOSOFÍA. UNA EXPLORACIÓN DERRIDIANA

German E. Di Iorio

Peligro de la voz.— *Con una voz demasiado fuerte en la garganta no se está casi en condiciones de pensar cosas sutiles.*

[...]

Sacrificio.— *Los animales sacrificados piensan sobre el sacrificio y la entrega sacrificial de modo diferente que los espectadores: pero jamás se les ha dejado expresarlo.*

F. Nietzsche¹

La imposibilidad de delimitar con precisión el horizonte de la cuestión del animal se ha vuelto en la actualidad cada vez más patente. Esto se debe, en parte, a que los *animal studies* atraviesan el pensamiento contemporáneo desde las disciplinas más diversas.² Dentro de la vertiente filosófica de este creciente campo de estudios, Jacques Derrida resulta un referente ineludible. En efecto, sus textos componen una estela vital para la deconstrucción de una tradición que ha posicionado al hombre como centro teleológico de todas sus preocupaciones. Sea en términos de “la gran pregunta, la más decisiva”³, sea como

1. F. Nietzsche, *La gaya ciencia* en: D. Sánchez Meca (dir.), *Obras Completas. Volumen III*, trad. J. L. Verma, Madrid, Tecnos, 2014, p. 820 (parágrafos 216 y 220).

2. Cfr. L. Kalof (ed.), *The Oxford handbook of animal studies*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

3. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 51. La cita continúa así: “La he abordado miles de veces, ya sea directamente ya sea de manera oblicua, a través de la lectura de *todos* los filósofos por los cuales me he interesado”. También ver pp. 79 y 112.

una inquietud permanente y constante⁴, él mismo enfatiza en varias oportunidades que los interrogantes en torno al ser vivo animal articulan toda su producción y la filosofía en general.

De igual modo que con el animal, el franco-argelino dedicó varios años de su vida a problematizar la noción de escritura, considerándola clave para repensar las oposiciones clásicas de la conceptualidad occidental. Empero, a pesar de la enorme importancia que otorgó a ambos tópicos, no parece a simple vista tan evidente de qué manera pueden relacionarse. Esta aparente desconexión es incluso más atendible cuando se observa que sus análisis sobre la escritura suelen tener mayor centralidad en sus primeros textos, aquellos que van desde fines de la década de los sesenta hasta mediados de los setenta, mientras que los referentes a la animalidad empiezan a ser trabajados frontalmente hacia fines de los ochenta.⁵ Ahora bien, según desarrollaremos en este artículo, al evidenciar el entrelazamiento entre escritura y animalidad podremos entender mejor no solo las razones estratégicas por las que una y otra marcan el corpus derridiano, sino también mostrar cómo conjuntamente solicitan —es decir, hacen temblar los fundamentos de— la ontología clásica, amenazándola desde sus fronteras e imposibilitando su totalización.

Nuestra hipótesis de lectura es que animalidad y escritura funcionan como principios de ruina de la filosofía a partir de cierta “materialidad diseminante” compartida. En vistas a ex-

4. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano: volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, pp. 20 y 34. Asimismo, ver J. Derrida, E. Roudinesco, “Violencia contra los animales” en: *Y mañana qué...*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 74.

5. Sobre el debate acerca del estatuto de “obra” o “giro” de los textos derridianos, ver E. Biset, A. Penchazsadeh, “Derrida político” en: A. Penchazsadeh, E. Biset (comps.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, pp. 5-11. En rigor, su hipótesis del “desplazamiento”, aunque pensada desde lo político, está presupuesta en nuestra metodología de trabajo. En esta misma vertiente, y en relación al concepto de “Libro” que problematizaremos luego, ver M. B. Cragolini, “Derrida: deconstrucción y pensar en las ‘fisuras’” en: *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 13-24.

plorarla indagaremos, en primer lugar, por qué la filosofía basada en la *episteme* y el *logos* no constituye un modo adecuado para aproximarse a la animalidad. Luego explicaremos cómo esa misma tradición repele la escritura desde un privilegio de la *phoné*. Una vez hecho esto, explicitaremos de qué modo ambas deconstruyen simultáneamente los cimientos de la metafísica occidental. Finalmente, tomando la novela *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee como disparador, esbozaremos una alternativa al modo de vincularnos con la alteridad animal desde un “pensamiento poético”.

1. Saber filosófico que priva y está privado

En vistas a elucidar los límites de la filosofía al tratar la cuestión del animal, comencemos retomando la hipótesis acerca de “los dos discursos” expuesta en *El animal que luego estoy si(gui)endo*⁶. Lo que ésta sostiene sobre los filósofos es que desde Descartes se han contentado con mirar a los animales sin dejarse mirar por ellos. A causa de esta supuesta incapacidad de interpelarnos con la mirada, se construyó un discurso que los ubica en el mundo para su análisis y clasificación en pos de un conocimiento preciso. En otros términos, se acotó sus vidas a la búsqueda de una *episteme*, como si fueran objetos de estudio de los que podemos abstraer sus características generales. Por esa razón, y a partir del concepto “animal máquina” (*bête machine*) formulado por el padre de la filosofía moderna, se redujo su alteridad a una taxonomía de lo viviente sin acusar recibo de reparos éticos.⁷

Empero, no estamos sugiriendo que en la historia de la filosofía no haya habido grandes diferencias respecto de las caracterizaciones del animal. En cambio, lo que la deconstrucción señala es cómo existe una matriz común en las variaciones:

6. J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., pp. 28 y ss.. Desarrollamos aquí la primera categoría de discurso, dejando la segunda para la última sección.

7. En oposición a este prejuicio filosófico, Jean-Christophe Bailly retoma la visión como espacio compartido entre animales humanos y no humanos desde una perspectiva estético-política en su bello escrito *El animal como pensamiento*, trad. L. F. Alarcón, Santiago de Chile, Metales pesados, 2014.

un consenso implícito que se mantuvo no solo de la filosofía cartesiana a la kantiana, sino incluso en varios de los discursos emblemáticos del siglo XX, tales como los de Heidegger, Lévinas y Lacan. A pesar de que hayan sido críticos frente al legado cartesiano, en la medida en que siguieron reproduciendo una “estructura sacrificial”⁸ en torno al animal, hubo una “antropología” común a todos ellos. La tradición, por tanto, no es homogénea, mas sí hegemónica.⁹

Este mutismo habido en la metafísica sobre el sitio incuestionado que ha ocupado el animal nos habla de una estructura fundamental de Occidente. La ontología, tal como la hemos heredado en su raigambre griega, en su intento por responder a la pregunta “¿qué es?” (*tí esti*;) ha trabajado con esencias, esto es, a partir de la demarcación constante de límites, de adentros y afueras. En concreto, esta configuración, necesaria para construir una *episteme*, es la que ha permitido hablar confiadamente del “Hombre” —el adentro—, como si existiera algo así ajeno al “Animal” —el afuera. Bajo esta tesitura es importante entender que esta denegación histórica determinó íntimamente la filosofía: “la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio”¹⁰, dice el franco-argelino. Y es sobre esta tajante separación que se ha erguido un “olvido calculado” de la animalidad que organiza nuestra economía de vida (*i.e.*, las pautas de circulación de sentidos y el valor que se les atribuye).

Desde esta perspectiva, el saber filosófico, a pesar de haber definido al hombre como *zoon logon echon*, le reservó una serie de atributos exclusivos que lo separarían con claridad

8. “Se trata en todo caso de reconocer un lugar dejado libre en la estructura misma de esos discursos, que son también de las ‘culturas’, para un matar [*mise a mort*] no-criminal: con ingestión, incorporación o introyección del cadáver”. J. Derrida entrevistado por J-L. Nancy, “‘Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, *Pensamiento de los confines*, n.º 17, diciembre de 2005, trad. V. Gallo y N. Billi, revisada por M. B. Cragolini, p. 164.

9. Para un desarrollo de esta distinción ver C. de Peretti, “A propósito de los animales” en: M. B. Cragolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La cebra, 2008, pp. 17-47.

10. J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., p. 30.

y distinción de lo viviente en general. Frente a las caracterizaciones positivas de “lo propio del hombre” (tener razón, lenguaje, cultura, etc.), lo “*zoon*” se concibe al modo de residuo epistemológico que debe ser superado y excluido. Los animales terminan funcionando como un negativo fotográfico para el autoconocimiento, aquella máxima délfica del templo de Apolo. Por consiguiente, al conceptualizarlos privados de *logos* (“*zoon alogon*”) se los ha considerado ontológicamente inferiores y se ha justificado metafísicamente la crueldad hacia ellos. Precisamente, la economía de vida del ser humano se ha levantado sobre un discurso que olvida sistemáticamente su dimensión animal, a la vez que somete al resto de los vivientes a un sufrimiento incalculable.

El problema reside, según nuestra cifra exegética, en que la ontología nunca alcanza la anhelada rigidez del límite. Si efectivamente “el afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad”¹¹, se comprende, entonces, por qué la animalidad no ha dejado nunca de incomodar a la filosofía desde sus fronteras: jamás un filosofema ha podido sencillamente marcar la distinción entre “Hombre” y “Animal”, sino que, en el mismo gesto de exclusión de la animalidad, de sostenerla como un afuera radicalmente ajeno, ha necesitado incluirla como un peligro constante. La deconstrucción resalta los límites de este discurso, mostrando las condiciones vitales que están a la base de sus prácticas. Es decir que la mentada oposición no es el resultado de una investigación imparcial, sino la forma en que se ha elevado una muralla conceptual destinada a proteger la precaria identidad del ser humano. En otras palabras, la lista de lo propio del hombre no es la descripción de los caracteres esenciales que nos constituyen, sino un discurso performativo que tranquiliza y *se tranquiliza*, instaurando el dominio, control y la administración de lo viviente.¹² Se explica, por tanto, por qué “no se comprende a

11. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Ciudad de México, FCE., 2012, p. 46.

12. Ver J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 62.

un filósofo más que si se entiende bien lo que éste pretende demostrar y, en verdad, fracasa en demostrar, acerca del límite entre el hombre y el animal”¹³.

Según hemos dicho, el *logos* sirve de resorte metafísico para jerarquizar lo viviente. En miras a conjurar la alteridad animal —que también asedia al propio cuerpo— se desenvuelve una estructura sacrificial. Por eso es que el “logocentrismo”, cuya deconstrucción es acompañada por el franco-argelino desde sus primeros escritos, “es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de poder-*tener logos*”¹⁴. Llegados a este punto, la taxonomía se confunde con taxidermia, pues el fin del conocimiento es apresarlos hostilmente y quitarle su alteridad para que esté disponible. Pero el saber filosófico que priva a los animales está, debido a este mismo gesto, privado de una genuina apertura hacia ellos. Más aún, tal como explicaremos, ante esta filosofía de la mismidad, que con su *episteme* se cree dueña y soberana de la vida, el animal se resiste a ser sistematizado, hiriendo así la subjetividad narcisista del hombre.

2. La amenaza de la escritura

Habiendo mostrado las limitaciones del logocentrismo para tratar la cuestión de los animales, emprendemos ahora una problematización de la escritura en esa misma tradición. De acuerdo a este objetivo, explicitaremos en este apartado los supuestos por los que se la suele menospreciar.

En *De la gramatología* se nos explica que en la historia occidental siempre se ha sostenido, de maneras más o menos explícitas, un matrimonio entre *logos* y *phoné* a partir de la determinación del ser como presencia. Frente a este par inseparable, la *grámma* resulta ser un suplemento que debe solamente re-presentar la idealidad del sentido a la que accede el habla. Así se erige la “metafísica de la presencia”, donde la verdad, que se conoce en la transparencia del alma o en la cla-

13. J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., p. 127.

14. *Ibíd.*, p. 43.

ridad de la conciencia, está en inmediata y total conexión con la voz, y solo de un modo mediato y derivado con cualquier tipo de inscripción gráfica. Dicho en forma breve, la tradición ha privilegiado el nexo entre *logos* y *phoné* por la naturaleza inmaterial que comparten y por su contacto directo con la presencia. Es por eso que Derrida afirma del “logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido”¹⁵.

Si la *grámma* imprime un sentido que, de derecho, es anterior a su materialización, entonces su subordinación a la *phoné* es esencial para preservar la pureza del *logos*. Este imperativo exige prestar constante atención ante los peligros de la escritura, que sin una intención que la guíe quizá devenga inmotivada e imposibilite la univocidad de sentido. Para asegurar esta subyugación de la inscripción gráfica se pone en marcha un sistema inmunológico en el que se tecnifica la primacía de la *phoné*: la escritura fonética. Esto se debe a que en una escritura sistematizada en fonemas —donde hay una idealización de los signos por medio de su abstracción analítica— se genera la ilusión de cercanía al sentido pleno, y por tanto de un discurso sin diseminaciones. El representante de esta economía fonocéntrica es el alfabeto, cuya decantación en la tradición pone en práctica el supuesto y la reproducción de la in-significancia de lo material. De esta manera se alza una solución aséptica para los problemas que conlleva la escritura, a la vez que se desvalorizan otros tipos de grafemas que no tienen un vínculo tan estrecho con la voz (por ejemplo, la escritura ideográfica).

Asimismo, otra de las características distintivas de la escritura fonética es su estructura lineal. Ya sea de izquierda a derecha, de arriba a abajo o siguiendo el horizonte del renglón, la “linealización” de la escritura funciona como un dispositivo disciplinante de lectura y comprensión. Dicha ortopedia es, en esencia, la imposición de la prosa como método de escritura-lectura. Esto nos habla de la temporalidad lineal

15. J. Derrida, *De la gramatología*, ed. cit., p. 19.

que esta técnica, a pesar de ser espacial, está llamada a representar; temporalidad anclada en una sucesión homogénea de *presentes* (esquema preponderante en las reflexiones occidentales acerca del tópico).

De lo anterior se desprende que lo crucial nuevamente radica en la distinción y demarcación entre el adentro y el afuera: la voz es el adentro inmaterial y temporal, la escritura el afuera material y espacial. Esta ontología es correlativa al Libro como unidad cerrada de sentido, donde la intención activa del autor se manifiesta en prosa ante la recepción pasiva del lector.¹⁶ Este modelo, que promete un uso controlado de la escritura, rige toda la historia de la filosofía y se presenta como la mejor duplicación “empírica” del par *logos-phoné*, con la condición de que una vez que se abstrajo el *querer-decir* del autor se olvide su soporte gráfico. En otras palabras, el Libro refuerza la idea de que el sentido precede, temporal y ontológicamente, a su transmisión mediante signos, y que la exterioridad de la escritura tiene que respetar la interioridad de la voz.

Con todo, nuevamente el límite no puede mantenerse en su deseada sencillez y se enfrenta a una complicación originaria. Pues si ocurre que, tal como propone Derrida, “el sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera”¹⁷, entonces la *grámma*, de una u otra forma, termina por contaminar la pureza de la *phoné*. Incluso con el Libro,

16. Ciertamente puede parecer anacrónico vincular el Libro con conceptos heredados de la filosofía antigua. A esta advertencia hacemos dos acotaciones: 1) no estamos hablando del libro empírico ni nos concierne aquí su historia. En cambio, lo que nos interesa es una concepción del Libro tal que, en última instancia, es él quien posibilita la idea misma de historia. Una arqueología no haría más que inscribirse en las preguntas (dónde, cuándo, etc.) que solo son formulables *a posteriori*; 2) parte de la tarea deconstructiva consiste en mostrar cómo sus condiciones de (im)posibilidad estuvieron ahí desde siempre, por ejemplo, a partir de la lectura de los diálogos platónicos (Acerca de la validez de esta estrategia ver Martín Zubiria, *Sobre “La farmacia de Platón” de Derrida*, Buenos Aires, Biblos, 2017.). Para evitar confusiones hemos tomado el criterio de la mayúscula, grafía que el franco-argelino en realidad no emplea.

17. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cit., p. 46.

nunca se logra reducir completamente la materialidad del medio (*i.e.* no existe, de hecho, acto de comunicación puro)¹⁸. El filósofo no desconoce esto, pero confía en que las degeneraciones que ponen en juego la transmisión prístina del sentido son relativas a las escrituras demasiado preocupadas por el estilo, y no a sus filosofemas, urdidos a partir de exposiciones y argumentaciones. Es por eso que, desde la metafísica de la presencia, se prescribe circunvalar aquellas prácticas donde la textura del texto cobre una densidad tal que pueda terminar reduciéndolo a un efecto estético, donde el *logos* no siga la tutela de la *phoné* y devenga ausencias. En suma, es importante para el filósofo hacer un uso precavido de esta técnica, pues debe evitar que la materialidad de la escritura contamine la pureza de la voz.

Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de esfuerzos logofonocéntricos, la escritura puramente fonética jamás pudo ser sencillamente fiel a su principio. Pues es necesario que el blanco, aquel vacío que “representa” la ausencia de fonemas, marque la distancia *entre* las palabras para que éstas puedan ordenarse en la prosa. Este vacío, lejos de respetar la ley de la *phoné*, se disemina desde los márgenes hasta el interior de las letras, inscribiendo un silencio incontrolable para cualquier intencionalidad. Es por este blanco abismal, “origen” del sentido, que para Derrida la escritura es al modo del *espaciamiento*. Esta noción, retomada de Mallarmé apunta a marcar el devenir-espacio del tiempo a partir de los aspectos no-fonéticos. No solo no respeta la distinción presente-ausente, sino que habita *entre* ellos y posibilita su relación, rompiendo con la metafísica de la presencia. En tanto “es siempre lo no-percibido, lo no-presente y lo no-consciente”¹⁹, el espaciamiento interrumpe el *querer-decir* y contamina la pureza del sentido. Se oculta mostrándose.

Tal es el panorama en el que se afirma la clausura del Libro y el comienzo de la escritura, pues éste solo es posible desde el

18. Cfr. J. Derrida, “Firma, acontecimiento y contexto” en: *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, pp. 347-372.

19. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cit., p. 88.

esquema de la línea que aquélla, en tanto espaciamiento, corrompe (a partir del blanco, pero también de otros elementos no-fonéticos, como los signos de exclamación y puntuación, etc.). Esto no quiere decir que necesariamente se abandone el formato libro, sino que se hacen tangibles aquellos elementos que imposibilitan su ontología desde siempre.²⁰ Estas hendiduras convocan otra manera de leer: una lectura *entre* líneas que perfore todo horizonte último de sentido.²¹

3. Escabullirse de la boca del hombre

Hemos mostrado los síntomas logofonocéntricos de la tradición al momento de ocuparse de la animalidad y la escritura. Apuntamos ahora a exponer la afinidad existente entre ambas. Así, tal como señala Lippit, cabe advertir que tanto la una como la otra son caracterizadas en la tradición con la estructura del *phármakon*²², por lo que valores contradictorios les son adheridos “naturalmente”. Como hemos mostrado arriba, si por un lado la escritura es vista como herramienta al servicio de la *phoné*, por otro introduce oscilaciones en su reinado y enferma la *mneme*. En cuanto al animal, se lo suele caracterizar por su falta de *logos* como “bondad absoluta porque natural, inocencia absoluta antes del bien o del mal [...] pero asimismo [...] mal absoluto, crueldad, salvajismo asesino”²³. Ahora bien,

20. Tal como señala Ian Maclachlan (“The idea of the book” en: S. Gaston, I. Maclachlan (eds.), *Reading Derrida's Of grammatology*, New York, Continuum, 2011, pp. 32-36) los textos de Derrida publicados en 1967 (*De la gramatología*, *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno*) pueden leerse como una performativización de la clausura del Libro sin abandonar su formato. Al estar los 3 implicados entre sí, cada uno dentro del otro y el otro dentro de sí, no se puede afirmar de ellos ni un orden cronológico fijo ni que sean unidades cerradas de sentido.

21. Suspendemos momentáneamente este aspecto de la escritura para retomarlo en la última sección desde el “pensamiento poético”, que justamente explota la plasticidad del blanco.

22. A. M. Lippit, “Becoming-animal” en: *Electric Animal*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 127-134.

23. J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., p. 81.

incluso cuando el *phármakon* no adquiere su vertiente venenosa y se mantiene como remedio beneficioso (la escritura servil, el animal obediente), sigue representando un peligro que el filósofo debe vigilar pues, tal como el franco-argelino afirma, es aquello que “resiste a todo filosofema, lo que excede indefinidamente como no-identidad, no-esencia, no-sustancia”²⁴. En otras palabras, el *phármakon* jamás es sencillamente o bien bueno o bien malo, sino constantemente indecible; aspecto inaceptable para los esquemas de racionalidad que marcan nuestra economía de vida.

Siguiendo esta lectura que Derrida teje desde los diálogos platónicos, se debe tratar siempre a la escritura como a una bestia salvaje a ser enjaulada, ya que nunca se sabe con certeza si en su indecibilidad engendrará interpretaciones ajenas o efectos estéticos no intencionados por el autor.²⁵ Por su comportamiento igual de impredecible, esta imposibilidad de adiestramiento también atañe a los animales en general; incluso a aquellos que han sido incluidos a la ley de casa (perros, gatos, etc.) jamás se les debe permitir olvidar quién manda. Luego, la función del animal doméstico es otra de las vertientes del ya descrito mecanismo exclusión-inclusión, que cubre de familiaridad a aquello que, sin embargo, resta en su extrañeza. El hombre se siente intranquilo ante la multiplicidad de escritura y animalidad pues no hay forma última de cercarla, y esta indecibilidad hace que se resista a ser insertada en una *oikonomía*.²⁶

Dicho esto, es importante subrayar que la primacía de la escritura fonético-alfabética es paralela a la institución de la

24. J. Derrida, “La farmacia de Platón” en: *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Fundamentos, 2015, p. 103.

25. Si bien el *logos* también es entendido por la tradición como un ser vivo, en su caso la filosofía cree poder sojuzgarlo sin problemas a la *phoné*, suprimiendo cualquier tipo de ambigüedad. Ver *Ibíd.*, pp. 116 y ss..

26. Para una lectura de esta problemática ver J. Lavery, “Deconstruction and Petting” en: A. E. Berger, M. Segarra (eds.), *Demenergies*, Amsterdam, Rodopi, pp. 125-143. Además, para un enfoque desde la perspectiva de los canes ver P. Fleisner, “Amores perros”, *Instantes y Azares*, a. XIII, n° 13, primavera de 2013, pp. 221-238.

moneda. Se trata en ambos casos de una abstracción analítica (letras por un lado, dinero por el otro) que fija una “medida común a objetos inconmensurables”²⁷. Las relaciones de equivalencia de los signos liman las diferencias en pos de su circulación sin pérdidas dentro de una economía cerrada y totalizante. En este sentido, y dado que facilita considerar a aquellos seres vivos como unidades de consumo para los hombres y sus “necesidades”, ¿acaso hablar del “Animal” no tiene un cometido análogo al del alfabeto y la moneda? Dicho concepto trata a los vivientes no-humanos como si en el fondo todos fueran el mismo ente, cuyos sacrificios son in-significantes pues son absolutamente reemplazables. De esta forma, no importa lo heterogéneas o invaluableles que puedan ser sus vidas, se los fuerza a entrar en el circuito oferta-demanda *qua* mercancía y se los olvida calculadamente. Tal como patentiza el modelo de producción en serie que caracteriza a los animales entrando al matadero, la ontología racionalista que fundamenta la linealización de la escritura es la misma que considera sus vidas como capital y las reduce al estatuto de ganado. Así, al resaltar el paralelo entre “animal de producción” y escritura fonético-alfabética podemos entender cómo se produce la “‘naturalización’ de este ejercicio soberano de apropiación de la vida, y una reducción a la economía de lo mismo de la diferencia del extraño”²⁸ que M. B. Cragolini invita a deconstruir.

Este sepultar la multiplicidad de vivientes bajo el singular homogeneizador “Animal” es, por tanto, uno de los principales despliegues de la artillería conceptual decidida a proteger lo propio del hombre. Por esta razón es primordial destacar que la voz que privilegia el fonocentrismo es por esencia fuerte y viril, y que la boca vociferante es, a la vez, devoradora. Tal como dice Derrida, “la una, la vociferación, exterioriza lo que se come o devora o interioriza; inversa o simultáneamente, la otra, la devoración, interioriza lo que se exterioriza o se pro-

27. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cit., p. 378.

28. M. B. Cragolini, “El animal como capital en la biopolítica” en: *Extraños animales*, C.A.B.A., Prometeo, 2016, p. 229.

fiere"²⁹. Esta "virilidad carnívora" es la ya caracterizada económica de vida que asimila la alteridad, sea denominando su nombre, sea dominando su cuerpo.³⁰

De allí que Derrida realice una protesta de principio contra el concepto "Animal", denunciando la violencia conceptual que separa tajantemente y sin reparos al humano del resto de los miembros del reino animal. En tanto "los hombres serían [...] esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con *una sola voz* del animal y para designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra"³¹, Derrida remarca tres puntos: 1) la multiplicidad de seres vivos y sus singularidades no se dejan homogeneizar, y solo bajo un "desconocimiento interesado" puede llevarse adelante tal proyecto; 2) "animal" no es más que una palabra (*mot*) que, no obstante, sirve para negarles la palabra; 3)³² no se trata de darles voz a los animales, sino de acceder a un pensamiento que no los aprisione.

El neografismo derridiano "*animot*"³³ que, como *différance*, se puede escribir y leer, mas no pronunciar ni escuchar debido

29. J. Derrida, *Seminario La bestia...*, trad. cit., p. 43.

30. Similar a la ambivalencia que hay con la boca del hombre entre vociferar y devorar, está la relación con la mano y el rostro. Ocurre que la escritura lineal es, a su vez, "escritura manual-visual", pues es la misma *phoné* que articula el decir de la boca la que guía la mano que escribe y el ojo que lee. De este modo, mientras que el disciplinamiento de la mano prescribe un modo específico de escritura, al animal se lo desea tener siempre bajo la palma. Análogamente, mientras que la letra siempre tiene que estar presente a la vista, legible, sin que se resista a nuestra lectura, al animal, tal como hemos explicado arriba, se le niega la capacidad de interpelarnos con su "rostro" para que esté siempre disponible a al mirada del hombre. Éste último aspecto de la visión es particularmente problemático respecto a Emmanuel Lévinas ya que, a pesar de ser un pensador de la alteridad, según Derrida se niega a darle hospitalidad al animal. Para un desarrollo de esto último ver A. Sorin, "La huella como infinito contaminado o a(nti)séptico", *Instantes y Azares*, a. XIII, nº 13, primavera de 2013, pp. 163-184.

31. J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., p. 49. Las cursivas son nuestras.

32. Profundizaremos este punto en las siguientes secciones.

33. La traducción que propone C. de Peretti en *El animal...* es "*animote*", donde se unen las palabras "animal" y "mote".

a su homofonía con *animaux*, permite escabullirse del fonocentrismo. En consecuencia, trastocando la primacía de la voz se alienta aún más a pensar la articulación entre escritura y animalidad. Al fin y al cabo, el desprecio por ambas tiene una base común: el rechazo y la purga de la “materialidad” en sus distintas dimensiones. Al desafiar la subordinación a la idealidad, las dos estarían ligadas por una subversión a la metafísica de la presencia. En este sentido, la materialidad de la que hablamos no refiere a la idea de materia presente, sino que consta de una opacidad que no se deja asir por la intencionalidad, deviniendo “materialidad diseminante”: ya demasiado densa para la diafanidad fonocéntrica, ya excesivamente ligera y versátil para la pesadez del logocentrismo. De ahí que el *grámma animot* desafíe la discursividad de la filosofía, remarcando aquellos aspectos que corroen los cimientos de la ontología clásica e imposibilitan su sueño de una identidad pura sin contaminación.

Según la perspectiva que hemos desplegado hasta aquí, la filosofía padece de una fobia ante la multiplicidad de los animales y de la escritura que deriva en una empresa exorcizante. Empero, haber criticado la ontología por erguirse sobre límites rígidos y pretendidamente certeros no nos deja al pie de una “continuidad homogénea”³⁴. Quisiéramos aproximarnos más bien a cierta “limitofía”, donde las fronteras entre los vivientes se atrofian, reinscriben y multiplican incesantemente. Tal limitofía nos permite enfatizar cómo el vaivén entre humanos y animales no es permeable a ninguna taxonomía/taxidermia y nos llama a otro tipo de pensamiento.

34. Ver J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., p. 46 y ss.. Desde la deconstrucción es importante no caer en esta postura que, si bien en principio pareciera velar por los animales, termina borrando sus diferencias y singularidades, cayendo en una lógica de la mismidad propia del sistema adentro-afuera que hemos criticado. Para un lectura crítica tanto del continuismo biológico como de la metafísica de la separación y su relación con el sacrificio del animal ver L. Lawlor, “War and Scapegoats” en: *This is not sufficient*, New York, CUP., 2007, pp. 11-38.

4. El silencio de la alteridad

Las “lecciones” 3 y 4 de la novela *Elizabeth Costello*, escrita por J. M. Coetzee, articulan varios de los nodos que hemos trabajado hasta aquí, a la vez que plantean algunas de las cuestiones que quisiéramos abordar a continuación. En concreto, estas secciones nos proponen una dicotomía en torno al trato que los animales han tenido por parte de los humanos. Particularmente la tercera, aunque mencione brevemente la postura de Descartes, Santo Tomás y Thomas Nagel, entre otros, tiene por principal objetivo criticar la naturalización del “gran discurso occidental del hombre contra la bestia, de la razón contra la sinrazón”³⁵. Se nos invita a sospechar por qué la carencia de *logos* justificaría el sufrimiento que infligimos en sus vidas y la falta de empatía que les guardamos. Costello, la protagonista, se resiste a pensar la racionalidad como algo más que una ficción del hombre que, sin embargo, se utiliza de parámetro para jerarquizar e imponerse sobre el resto de los vivientes; se resiste, por tanto, a rendirse ante el discurso filosófico que, tal como lo hemos explicado, fundamenta el avasallamiento del animal. Su lectura concluye que la *voz* es desde hace tiempo una propiedad exclusiva del hombre y que el *silencio*, como último recurso de los animales, es aquello que se resiste en sus dominios.

La problemática se termina de delinear en la cuarta lección, donde se esboza una alternativa a la posición criticada; es la poesía aquello que, según Costello, nos permite tender otro trato con los animales. Esto no gracias a una antropomorfización —donde éstos terminasen representando valores humanos—, ni simplemente porque los poetas suelen mencionarlos más: lo primordial es que en la lectura de cierta poesía, en vez de hablar de una idea abstracta del “Animal” desde la racionalidad, hay un espacio de contacto con la existencia irremplazable de otro ser vivo. Acontece, en palabras de Costello, el “registro de una unión”³⁶. Por eso es que nos invita a leer “a los poetas que

35. J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, trad. J. Calvo, Barcelona, Mondadori, 2004, p. 77.

36. *Ibíd.*, p. 104.

devuelven al lenguaje ese ser viviente y eléctrico³⁷ que desea ser reconocido en su singularidad. Mientras que a lo largo de la historia los filósofos han avalado el uso de los animales como si éstos fueran nuestra propiedad, esos poetas fomentan una apertura hacia sus vidas.

Ahora bien, ¿por qué esta diferencia tan radical? ¿Qué de la poesía la distingue del filosofema? ¿Qué operaciones son las que entran en juego y arrojan consecuencias tan distintas? ¿Cómo es posible una entrega menos violenta hacia esta alteridad?

A partir de esta dicotomía coetzeeana, continuaremos insistiendo sobre las huellas que los textos de Derrida nos ofrecen acerca de este entrelazamiento entre animalidad y poesía.³⁸ En sintonía con este panorama, en las primeras páginas de *El animal que luego estoy si(gui)endo* se enuncia la siguiente tesis: “el pensamiento del animal, si lo hay, depende de la poesía. [...] es eso de lo que la filosofía, por esencia, ha tenido que privarse. Es la diferencia entre un saber filosófico y un pensamiento poético³⁹. Tomando esta indicación, en la última sección deslizaremos una alternativa al trato que Occidente ha otorgado a los animales desde los confines de su “saber filosófico”, mostrando por qué este “pensamiento poético” implica un acercamiento más hospitalario.

5. La hospitalidad del “pensamiento poético”

En primer término, en cuanto a lo “poético” del sintagma mencionado, no desconocemos que exista una vasta cantidad de

37. *Ibid.*, p. 118.

38. Para seguir con la interpretación de la escritura de Coetzee ver S. Walther, “Negarse a hablar: La ética del silencio animal y el sacrificio en Coetzee y Derrida”, trad. H. Espinosa, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, a. 1, vol. 1, mayo 2014, pp. 112-147. Además, sería necesario comparar esta postura con la de N. Phelps en “Rhyme, Reason, and Animal Rights: Elizabeth Costello’s Regressive View of Animal Consciousness and its Implications for Animal Liberation”, *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. VI, issue 1, 2008, pp. 1-16.

39. J. Derrida, *El animal...*, trad. cit., p. 22.

exégesis acerca de *qué es (tí esti)* la poesía. Sin embargo, es menester señalar que, del mismo modo que no es posible una ontología de la *grámma* o del *animot*, tampoco lo es, para Derrida, de lo poético. Así, ante el interrogante “¿Qué es la poesía?”, el franco-argelino termina su breve esbozo proponiendo que esa “pregunta saluda el nacimiento de la prosa”⁴⁰. En efecto, la idealización del sentido consiste en la “des-poetización” de la escritura, viable únicamente gracias a los mecanismos de fonetización y linealización que explicamos arriba. De esta forma podemos entender por qué la filosofía, en su intento por reducir la materialidad de la escritura, “es la invención de la prosa”⁴¹.

Debido a esto, lo poético se ubica, para Derrida, “más allá de las oposiciones, del adentro y del afuera”, y es aquello que “sella conjuntamente el sentido y la letra, como un ritmo espaciando el tiempo”⁴². En otras palabras, remarca el quiebre con la tradición logofonocéntrica en la medida en que no hay un sentido previo a la inscripción ni tampoco *línea* correcta de lectura, sino juegos de sonidos, formas, espacios: de espaciamientos. Si el poema se debe “aprender de memoria” (*apprendre par coeur*) es porque, a diferencia del nexo habido entre *phoné* y *mneme*, no se puede comprender desde la abstracción. No busca independizarse de la *grámma*, sino que se sabe material. Es de este modo que para Derrida un poema es “cierta pasión de la marca singular, la firma que repite su dispersión, cada vez más allá del *logos*, ahumana, doméstica apenas, no reapropiable en la familia del sujeto: un animal convertido”⁴³.

Articulada esta configuración, podemos resignificar la no-respuesta que la tradición ha asignado tanto a escritura como a animalidad. Mientras que el hombre, cuando es interrogado, puede expresar su intención, lo que este prejuicio sos-

40. J. Derrida, “Che cos'è la poesia?”, *Revista de Filosofía*, a. VI, nº 248, invierno 89/verano 90, trad. J. S. Perednik, p. 170.

41. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cit., p. 361.

42. J. Derrida, “Che cos'è la poesia?”, trad. cit., p. 168.

43. *Ibíd.*, p. 169.

tiene es que al carecer de *phoné*, éstas solo pueden o bien repetir lo mismo una y otra vez, o bien guardar silencio. Antes que atender a la distinción respuesta-reacción que está implícita aquí⁴⁴, queremos resaltar la pregnancia de esta “incapacidad” retomando el silencio costelliano. Animalidad y escritura no responden a los reclamos de la metafísica de la presencia; es decir, se resisten a la voluntad del hombre, que con su *episteme* no tolera este tipo de rebeldías. Es por esto que, cuando vamos al *Fedro* de Platón, donde este reclamo ante la no-respuesta es planteado, se hallan explícitamente vinculadas escritura y pintura, ya que ambas, a pesar de su función representacional, tienen la complicidad del silencio “ante el tribunal del *logos*”⁴⁵. Adicionalmente, Derrida nos recuerda que pintura se dice ahí “*zoo-grafema*”⁴⁶: en efecto, escritura y pintura se asemejan allí donde discuten con el logofonocentrismo, cuando en su materialidad diseminante devienen bestias salvajes.

En este sentido, antes que a un ente presente y determinable, la cuestión de lo poético conduce, más bien, al *modo* de lectura *entre* líneas que caracteriza al fin del Libro y el comienzo de la escritura. Siguiendo la interpretación de “La doble sesión”⁴⁷, la potencia de la escritura mallarmeana consiste en que trabaja con la porosidad de la grafía a partir del blanco de la hoja⁴⁸, modificando la comprensión instrumental del lenguaje por una que escenifique la *zoografía*. Evocar lo pictórico de los poemas de Mallarmé, de sus palabras tejidas como una tela

44. Cosa que Derrida hace, por caso, respecto a Lacan en “¿Y si el animal respondiese?” en: *El animal...*, trad. cit., p. 143-166; y J. Derrida, “Cuarta sesión” en: *Seminario La bestia...*, trad. cit., pp. 127-168.

45. J. Derrida, “La farmacia de platón” en: *La diseminación*, trad. cit., p. 206.

46. *Ibid.*, p. 205 y ss.. La escena también es retomada en J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cit., p. 368: “Lo inquietante de la escritura ya se había experimentado a partir de su semejanza con la pintura. La escritura es *como* la pintura, como el *zoografema*”.

47. J. Derrida, “La doble sesión” en: *La diseminación*, trad. cit., pp. 263-427.

48. Para un desarrollo de las incompatibilidades entre el blanco y la *episteme* (particularmente en cuanto a la posibilidad de la gramatología como ciencia positiva), ver: J-L. Nancy, “L’ouverture blanche / Blank Opening” en: S. Gaston, I. Maclachlan (eds.), *op. cit.*, pp. 99-109.

de araña, nos sirve aquí, en fin, para resaltar el espaciamento que contamina la escritura en general. Desde esta perspectiva, lo poético no es sino esa danza donde el texto pierde su centro y explota su plasticidad. En vez de querer reducir la ambigüedad a la uni-vocidad, se explora la textura y se abraza la materialidad en toda su opacidad. Precisamente allí donde la inscripción no-quiere-decir-nada, la rugosidad de la escritura interpela incluso al logógrafo. Por más prosa que reclame para sí el filosofema, la escritura juega inadvertidamente con lo *zoográfico* de la *grámma*. Es por esto que, ya sea que se los expulse de la *polis* junto con los pintores⁴⁹ o que se los acuse de ser los “grandes constructores de mentiras”⁵⁰, los poetas son la contracara con la que los filósofos tanto han temido mezclarse y confundirse. Tal como explicamos, si por un lado el *logos* funciona como principio para higienizarse de la animalidad, por otro la prosa es el medio con el que los filósofos se distinguen de los poetas y sus delirios.

En segundo término, en cuanto al “pensamiento”, si bien es cierto que los discursos que se aproximan a la cuestión animal desde la *episteme* son, en última instancia, discursos avasallantes, esto no quiere decir que se deba tener la actitud prepotente de descartar de llano sus posibles aportes. Por eso, tal como señala Derrida, a pesar de que el *pensamiento* “deba avanzar más allá del campo de la *episteme*”, también es “aquello que, medido sobre la *talla* de la escritura, *se inicia* solo en la *episteme*”⁵¹. El pensar que queremos evocar no es ni ontológico ni irracional, sino un ejercicio que carga con la materialidad diseminante del grafema. En vez de pretender obtener un conocimiento certero del otro —lo que terminaría por reducirlo al esquema de la mismidad—, se resiste a la sistematización de lo viviente.

Habiendo entendido por qué la filosofía consiste en un olvido calculado de los animales, este tipo de pensamiento se revela como un espacio idóneo para revisar nuestro trato con

49. Platón, *República*, X.

50. Aristóteles. *Metafísica*, A 2, 983 a.

51. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. cit., p. 126.

ellos porque, tal como dice Derrida, un “acto de hospitalidad no puede ser sino poético”⁵². Así, retomando la hipótesis de “los dos discursos” con la que abrimos la primera sección, la diferencia radical al momento de aproximarse a la alteridad animal desde este posicionamiento consiste, entonces, en dejarnos mirar por ellos. Al no querer-decir ninguna certeza, no se le exige al *animot* que se haga presente sino que se respeta su silencio y se le ofrece el cobijo que la linealidad del *logos* le ha negado. En suma, el pensamiento poético resulta más hospitalario con el animal, especialmente allí donde, como nos explica M. Cragolini:

[a]dvertir esta “intimidad” con lo extraño en tanto animalidad es una premisa para poder considerar la cuestión de lo viviente animal en tanto otro, y para deconstruir los presupuestos que sostienen los modos sacrificiales de relación con este animal en nosotros y en los otros, y con el animal mismo en tanto otro.⁵³

Por último, de la misma manera que no proponemos que la poesía reemplace o suprima la prosa (en todo caso, enfatizamos cómo esta última nunca fue, de hecho, tan soberana como se creía y cómo aquella materialidad diseminante alteró desde siempre su economía), no aspiramos a superar la metafísica. Si hemos subrayado las limitaciones del discurso filosófico fue porque buscamos deslizar modos más hospitalarios de habitar sus fisuras. No hay un afuera de la tradición al que marcharse, y aún si existiera tampoco sería deseable tal huida, pues la tarea deconstructiva redonda justamente en errar sin fin por sus ruinas.

52. J. Derrida, A. Dufourmantelle, *La hospitalidad*, C.A.B.A., De la Flor, 2014, p.10. Desgraciadamente, a pesar de que Dufourmantelle cite esta afirmación derridiana, termina diciendo lo siguiente: “En efecto, ¿sería algo extraño ir a ofrecer hospitalidad a un animal, más aún a una planta! *Tranquileémonos*, la hospitalidad es únicamente un rasgo humano” (*Ibid.*, p. 130. Las cursivas son nuestras).

53. M. B. Cragolini, “Hospitalidad (con el) animal” en: *Extraños animales*, ed. cit., p. 127.

En suma, en este trabajo quisimos aportar una serie de claves de lectura para repensar el vínculo entre animalidad y escritura dentro de la filosofía derridiana. Nuestro recorrido buscó mostrar cómo, mientras que la metafísica de la presencia ansía asegurar un acceso directo y certero al Animal (solo en vistas a someterlo), el pensamiento poético, en tanto subraya la materialidad diseminante, el espaciamiento de la escritura, permite una aproximación oblicua hacia el *animot*. Este silencio textual de lo poético inscribe, en fin, la contaminación inherente de lo indecible que la ontología quisiera contener en sus fronteras. Así, no se lo fuerza a hacerse presente o a permanecer ausente, ni se lo desprecia por su “falta” de *logos* o *phoné*, sino que se lo respeta en tanto otro a la vez que se deconstruye el presunto privilegio del Hombre.

**V. EL FANTASMA DE LO ANIMAL Y LAS
POLÍTICAS DE LA ANIMALIDAD**

DE LOBOS Y LOCOS
VIDA, POLÍTICA Y LIBERTAD EN JACQUES DERRIDA

Renata Prati

Vivir intensamente es algo que solo se puede hacer pagando con el yo.

Herman Hesse, *El lobo estepario*

1.

Comencemos poniendo en escena a un lobo sobre el que leímos hace muchos años, uno de esos lobos que no se olvidan fácilmente. Este lobo en particular “caminaba en dos piernas, usaba ropa y era un ser humano, pero en realidad se trataba de un lobo estepario”.¹ Harry Haller, nos decía Hermann Hesse, había aprendido mucho de los hombres, pero lo que no había aprendido era “a estar satisfecho consigo mismo y con su vida”.² Lo que lo separaba del resto de los hombres, lo que lo convertía en un lobo solitario, era una difícil relación con su propia vida. Podríamos decir, quizás, que lo que Harry no había aprendido de los hombres, era a vivir. Por eso su vida está marcada por la soledad y la locura: no ha aprendido a vivir como los hombres, pero tampoco puede volver a ser solo un lobo, enteramente un lobo, por cuanto no tiene manada de pertenencia. Lobo y loco, ambas cualidades se las debe a su soledad, a su incapacidad para vivir con los demás.

1. H. Hesse, *El lobo estepario*, trad. G. Adamo, Buenos Aires, Sudamericana, p. 41.

2. *Ídem*.

Solitario sería también, según Simone Regazzoni, o “al menos poco frecuentado”,³ el camino en el que se coloca la deconstrucción a la hora de pensar la política. Al poner la cuestión de la soberanía en el centro de su reflexión política, Derrida se distancia de la que podríamos quizás reconocer como su “manada”, el pensamiento contemporáneo francés o continental que sigue a grandes rasgos, con sus críticas y diferencias internas, la tesis foucaultiana acerca de la vigencia actual de la biopolítica como concepto distinto del de soberanía. Sin embargo, este desvío que opera la deconstrucción no implica un desinterés por las relaciones entre la vida y la política sino que, por el contrario, reelabora el discurso de la centralidad de la vida para la política desde un nuevo ángulo.

El objetivo del presente trabajo es intentar una lectura del primer volumen del seminario *La bestia y el soberano* de Jacques Derrida, buscando su ángulo distintivo. La pregunta sobre la utilidad –en sentido nietzscheano– de la deconstrucción para el pensamiento político contemporáneo, incluso para la política y sus prácticas, es algo que desborda este trabajo, y sin embargo lo anima como horizonte imposible.

En el comienzo del seminario Derrida promete mostrar que “no es posible interesarse por las relaciones de la bestia y el soberano, al igual que por todas las cuestiones del animal y lo político [...], sin reconocer cierto privilegio a la figura del ‘lobo’; y no solamente en la dirección de un determinado Hobbes”.⁴ En este trabajo seguiremos, entonces, dos direcciones que nos sugiere la figura del lobo: por un lado, sí, pensaremos el lobo de Hobbes, el lobo que es el hombre para el hombre y que justifica y hace necesario el poder absoluto del soberano, pero por otro lado, pensaremos el lobo enamorado de Hélène Cixous, a quien Derrida nos insta a leer en la octava sesión. El primer lobo, el lobo que debe ser contenido para preservar a

3. S. Regazzoni, “Derrida y la deconstrucción de lo político”, trad. R. Prati, en: A. P. Penchaszadeh, E. Biset (comps.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2014, p. 221.

4. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano, volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 27.

los hombres, los hombres que se convierten en ganado para protegerse del lobo, es ese lobo solitario, ese *outlaw* que provoca la inquietante familiaridad entre la bestia y el soberano, esa figura nos permite pensar el afuera de la ley como constitutivo de la ley política, en la analogía entre el zoológico y el hospital psiquiátrico que se delinea en la onceava sesión. El segundo lobo, el lobo enamorado del cordero, nos plantea la cuestión del amor y de la amistad, del hambre y el ansia de devorar indisociable de toda pasión por otro, de todo deseo de otredad. Estos lobos no son quizás tan distintos, si recordamos que la justicia para Derrida no tiene sentido sino por su referencia o su inclinación hacia la otredad más radical. Se tratará así de pensar, en el espacio entre estos dos lobos, qué quiere decir “vida”, qué quiere decir gobernar la vida y cómo podría ser posible compartirla con otros.

2.

Como explica Derrida hacia el final de esta primera parte de su seminario –confesando que debería haberlo dicho al comienzo–, este se desarrolla en torno a la cuestión del umbral, es decir, de límites y fronteras pero también de la solidez del suelo, en virtud del doble significado de la palabra francesa *seuil*. La preocupación troncal del seminario, entre una política animal o una política de la animalidad, parte así de la pregunta por el límite entre la humanidad y la animalidad, límite que la tradición ha procurado instalar como puro e indivisible; pero “deconstruir es, en primer lugar, considerar que ninguna indivisibilidad, ninguna atomicidad, está garantizada”.⁵

Deconstruir la pureza de los límites no es algo que se haga por deporte: para bien o para mal –o para bien y para mal–, hay mucho en juego en las dicotomías más cotidianas. En el caso del límite entre hombre y animal se trata de fundamentar la exclusión del animal de la polis, esto es, su exclusión de la ley, de la razón, de la ética, y un largo etcétera. Con el “animal”, ese nombre por lo demás tan vago con el que un animal se ha arrogado el derecho de etiquetar a todos los otros, con el animal se

5. *Ibid.*, p. 362.

excluye también todo lo que tenemos en común, “nosotros los hombres”, con esos otros animales, todo lo que es animal en nosotros: nuestro cuerpo, nuestras pasiones, lo vivo de nuestras vidas. Esta partición, jerarquización y exclusión se lleva a cabo por medio de un rasgo que se resalta como especial o distintivo (ya sea la razón, el lenguaje, el rostro, la experiencia de la muerte o del ser en cuanto tal) que se erige como frontera. Se pertenece a una u otra comunidad –o manada– en virtud de contar o no con dicho rasgo sobresaliente.

Tanto en *El animal que luego estoy si(gui)endo* como en *La bestia y el soberano*, esta línea divisoria se rastrea hasta la distinción entre respuesta y reacción, distinción que se correspondería con la de autonomía y automatismo. Frente a la capacidad del hombre de responder cuando es interpelado, esto es, de elegir *si* responder y *qué*, o *cómo* hacerlo, frente a ese poder de decisión, el animal solo tendría una capacidad mecánica, instintiva, de reaccionar de una determinada manera a un estímulo determinado. Curiosamente, esta capacidad humana, tan noble, nace de una carencia original: al no contar con las guías instintivas de que disponen los animales, el ser humano se encuentra con la necesidad de crearse a sí mismo nuevas guías, códigos y hábitats artificiales. Es decir, que la capacidad de lenguaje, el poder de decisión, en otras palabras, la disposición política que el hombre tiene y los animales no, surge como respuesta (¿o acaso como reacción?) al hecho de que, al menos según una cierta tradición filosófica, el ser humano sería el único animal no fijado. La razón, el lenguaje, la decisión, la política, el estado, son así suplementos artificiales que el hombre se ha dado para llenar un vacío, para sobrevivir a su particular carencia. La “naturaleza” del ser humano, si la hay, debería ser pensada como una suerte de excedencia de esa naturaleza, en la lógica del suplemento que Derrida ha analizado en tantos otros lugares. Una *protestatalidad* marcaría la línea divisoria entre el *zôon* y el *anthropos*.

El trabajo que la deconstrucción realiza sobre estos límites no consiste en oponerse a ellos, desacreditarlos ni refutarlos; por el contrario, la deconstrucción se instala en los límites, los

habita, multiplica las diferencias. Como dice Derrida, con tanta claridad, en la primera sesión:

La única regla que, por el momento, creo que podemos darnos en este seminario es tanto la de no fiarnos de límites oposicionales comúnmente acreditados entre lo que se denomina naturaleza y cultura [...] como, no obstante, <la de> no mezclarlo todo y no precipitarnos, por analogía, hacia una serie de semejanzas o de identidades. Cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir de ahí la identidad, es preciso multiplicar por el contrario la atención para con las diferencias.⁶

El trabajo sobre los límites, en el umbral, pone en marcha una “experiencia propiamente transgresora, si no transgresiva, de una *limitrofia*”: esto es, “lo que acerca los límites pero también lo que alimenta, se alimenta, se mantiene, se cría y se educa, se cultiva en los bordes del límite”.⁷ Entre estos dos polos que habría que evitar, el del límite oposicional y el de la identidad homogeneizante, se encuentra pues el trabajo de la deconstrucción.

En lo que respecta pues al límite entre humanidad y animalidad, entre cultura y naturaleza, la primer tarea de la deconstrucción es pues mostrar “la fragilidad y la porosidad de ese límite”.⁸ Tal es el sentido de la figura del hombre-lobo como *outlaw* en la que se confunden inquietantemente la bestia y el soberano; en ambos extremos de la dicotomía, el más excelso y poderoso de los hombres como la más salvaje de las bestias se caracterizan por su estar fuera de la ley. Esta “insistente” analogía que da su título al seminario señala tanto la bestialidad inherente al ámbito de la cultura, como la politicidad del animal, del cuerpo, de lo vivo de la vida que se pretendía mantener por fuera. Tiene, por un lado, el inquietante efecto de sugerir

6. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. cit., pp. 34-35.

7. J. Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2003, pp. 45-46.

8. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. cit., p. 34.

que en el origen de la ley, en el fondo de lo más propiamente humano, lo que hay es en cambio bestialidad, barbarie, pura fuerza y no razón; obliga así a sospechar “si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene de esto alguna vez el concepto *puro, riguroso, indivisible en cuanto tal*”.⁹ Si lo propio de lo humano era la razón, ¿cómo lidiar con el hecho de que lo más esencial de la política pareciera no tener nada que ver con esta razón, sino con su antítesis, la violencia? ¿Cómo superar el hecho de que esta contaminación, esta inestabilidad de los límites y de los conceptos, afecta al corazón mismo de la distinción? Por otro lado, es posible también “invertir el sentido de la analogía y reconocer, por el contrario, no que el hombre político es todavía animal, sino que el animal es ya político”.¹⁰ ¿Cómo pensar las apariciones de lo político en formas de vida animal? ¿Cómo pensar el involucramiento y la centralidad de la vida en la política?

Detengámonos en esta tesis: el animal es ya político. Si resulta necesario excluirlo de la política, o domesticarlo para que pueda haber socialización, cultura, y estado político, si es preciso un “devenir-ganado” del animal para que pueda haber política, es porque esta vida animal e indómita ya no era políticamente indiferente. Una segunda tesis para subrayar y tener presente es que “lo político implica el ganado”.¹¹ Lo que importa “para la soberanía, que es ante todo un poder, una potencia, un ‘yo puedo’, es el máximo de potencia, el plus de potencia, la omnipotencia”.¹² si la vida no puede predecirse (como sucede generalmente con los animales salvajes y los así llamados enfermos mentales), el soberano encuentra en ella una limitación, y eso es justamente lo que el poder como soberanía no puede permitirse.

9. *Ibid.*, p. 163.

10. *Ibid.*, p. 33.

11. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit, pp. 116-117.

12. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. cit., p. 307.

3.

El concepto de vida que podemos más o menos asir a esta altura del camino es, ante todo, un concepto equívoco, heterogéneo, en realidad inasible. La vida parecería ser aquello que ocurre o transcurre escapando a los conceptos y a las oposiciones con las cuales intentamos apresarla; de hecho, en el momento en que la apresamos, pareciera perder algo esencial, algo vital, como si la vida dejara en suma de estar viva.

En virtud de esa voluntad de aprehender lo vivo de la vida Derrida traza, a partir de la décima sesión, una analogía entre el zoológico y el hospital psiquiátrico: ambas son escenas del saber, un saber que es por esencia soberano, ya que “el orden del saber nunca es ajeno al del poder, ni el del poder al del ver, al del querer y al del tener”.¹³ La proliferación, en los últimos siglos, de estas dos instituciones responde a lo que Derrida llama una “mundialización del modelo autópsico”, refiriéndose a las reflexiones en torno a la escena de la autopsia del elefante en presencia del Rey Sol. Los atributos de este modelo serían, a grandes rasgos,

la inspección objetivante de un saber que precisamente inspecciona, ve, mira el aspecto de un *zôon* cuya vida y fuerza han sido neutralizadas bien por la muerte, bien por la cautividad, bien simplemente por la ob-jetivación que expone ahí delante, a mano, ante la mirada y des-vitaliza mediante la simple objetivación.¹⁴

En esta cita se hace patente, por un lado, que lo que está en juego en este modelo es lo vivo de la vida que se intenta comprender, objetivar; por otro lado, el meollo de la cuestión es que al ob-jetivarla la neutraliza en tanto que vida viva, vital. Esto es lo que sucede tanto en el zoológico como en el hospital psiquiátrico: la normalización neutralizante de la vida, la domesticación, la medicalización de esa fuerza desbordante.

13. *Ibid.*, p. 330.

14. *Ibid.*, p. 348.

Ahora bien, en el zoológico y en el hospital sucede algo más; en ellos, el saber es *curiosidad*, y “ser curioso, *curiosus*, es estar a la vez ávido de saber [...] pero también de tener cuidado, de garantizar el cuidado (*cura*, la cura doméstica y terapéutica, hospitalaria), de inspeccionar con cuidado y de cuidar”.¹⁵ En ambos espacios, saber y cuidado van de la mano: animales y enfermos mentales se recluyen con el doble fin de protegerlos y estudiarlos. La privación de libertad no se justifica, como en los espacios penitenciarios, por el castigo o por la prevención (al menos no en primer lugar), sino que se concibe en función de un cierto bienestar, en función del cual se legitima también el querer saber. Hay en ambos la particularidad de una yuxtaposición no azarosa entre encierro, saber y cuidado, una manera esencialmente soberana de relacionarse con la vida, puesto que se la apropia con el fin de darle forma reconocible, límites seguros, marcos de inteligibilidad. Y, así como la *cura* no solo es cuidado sino también custodia y curiosidad, también el tratamiento es una experiencia marcada por una “cierta ambigüedad constitutiva [...] que consiste justamente en una extraña y equívoca economía, una extraña y equívoca ecología que consiste en expropiar al otro, en apropiarse de él privándolo de lo que se supone que le es propio”.¹⁶

Ahora bien, antes de seguir por este camino, reparemos en un problema que se encuentra implícito en esta caracterización de estos espacios de objetivación de la vida; a saber, habría aparentemente una oposición latente entre una vida previa al encierro, una vida más originaria que las formas que estos espacios le imponen al objetivarla. Lobos y locos, aquellos que logran huir de la cautividad, podrían convertirse en símbolos de una vida salvaje, más allá (o más acá) de la razón o del lenguaje, y podría sostenerse que así aparecen efectivamente en *El lobo estepario*. La vida podría aparecer así como más originaria que las formas que sobre ella se tracen: podría ser concebida como un fondo, un suelo fundador, un origen más puro al que volver o cuando menos que anhelar con aires de romántica

15. *Ibid.*, p. 348.

16. *Ibid.*, p. 351.

nostalgia. Y el problema es tanto más grave por cuanto la deconstrucción no puede responder a esta crítica por una simple refutación de tipo oposicional, ya que precisamente el problema es la reducción de la diferencia a la diferencia oposicional.

La vida no puede ser *ni* esto *ni* aquello, no puede haber un concepto pleno ni puro de la vida, ya que la vida es, como dijimos, uno de esos enclaves de equívocidad e indecidibilidad en los que todos los sentidos pierden su norte. Sí, la vida es en efecto el objeto de esa operación de poder y de saber, es el foco de la operación soberana, pero no lo es de un modo pasivo, no lo es en el sentido de una homogeneidad o una pureza previas, una especie de fondo prepolítico que recibiría sin más las transformaciones provocadas por la escena del encierro. "La vida", como "el animal", no es en definitiva más que un nombre que ese ser vivo que llamamos hombre se ha arrogado el derecho de dar, englobando así, por la razón del más fuerte, los fenómenos, experiencias y seres más heterogéneos.

Junto con este problema de la vida, aparece aquí la pregunta por la libertad. Si lo que hay en los zoológicos y hospitales es un sometimiento de esa vitalidad (sea lo que sea esa vitalidad), parece lógico inferir que lo contrario de ese encierro es la libertad y/o la liberación. De hecho, esta es la fundamentación y la retórica que en general han adoptado los distintos movimientos históricos que se han opuesto a estas instituciones, como la antipsiquiatría, la desmanicomialización o los distintos movimientos que abogan por la abolición de los zoológicos. Estos movimientos han puesto el énfasis en desenmascarar y criticar las relaciones de poder que están en la base de estas instituciones. Como señala Foucault, el hospital psiquiátrico comienza a ser visto, a partir de las crisis de la psiquiatría, como un lugar de enfrentamiento, esto es, como un lugar ante todo político.

Las relaciones de poder constituyen el a priori de la práctica psiquiátrica: condicionan el funcionamiento de la institución manicomial, distribuyen en su interior las relaciones entre los individuos, rigen las formas médicas de intervención. La inversión que opera la antipsiquiatría consiste en situar esas relaciones de

poder por el contrario en el centro de lo que debe ser problematizado y ante todo cuestionándolas. Pues bien, lo que estaba en juego en esas relaciones de poder era el derecho absoluto de la no locura sobre la locura.¹⁷

En un sentido similar podemos recuperar las críticas a los zoológicos que hacen hincapié en las consecuencias específicas que tiene el encierro en la salud física y mental de los animales; esto es, el punto fuerte de la argumentación apunta a las relaciones de sometimiento que articulan la esencia misma de estos espacios de manera irreductiblemente injusta. Tanto la antipsiquiatría como los movimientos en contra de los zoológicos toman como bandera la libertad frente al encierro, y promueven el desmantelamiento de estas arquitecturas de cuidado/custodia, de tratamiento/trata: nuevamente en palabras de Foucault, “con la antipsiquiatría se trata más que de una salida del espacio manicomial, de su destrucción sistemática, mediante un trabajo interno, se trata de *transferir al enfermo mismo el poder de producir su locura y la verdad de su locura*”.¹⁸

En esta última cita puede verse claramente como nuestro concepto de libertad es íntima y antiguamente deudor del concepto de soberanía ya que, a fin de cuentas, eso es el soberano: “alguien que tiene su fin en sí mismo”.¹⁹ Las definiciones de libertad y de soberanía se empalman de manera inquietante en el concepto de autonomía, que por lo demás, como hemos visto, tampoco se encuentra libre de problemas.

Porque no hemos de ocultarnos que nuestro concepto más y mejor acreditado de ‘libertad’, de autonomía, de auto-determinación, de emancipación, de liberación, es indisociable de este concepto de soberanía, de su ‘yo puedo’ sin límite, por consiguiente, de su omni-

17. M. Foucault, “Psiquiatría y antipsiquiatría”, en *La vida de los hombres infames*, trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, La Plata, Altamira, 1996, p. 58.

18. M. Foucault, “Psiquiatría y antipsiquiatría”, trad. cit., p. 57, las itálicas son mías.

19. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. cit., p. 402.

potencia, que nosotros nos dedicamos aquí prudente, paciente y laboriosamente a deconstruir. La libertad y la soberanía son, por muchos motivos, conceptos indisociables. Y no podemos emprenderla con el concepto de soberanía sin amenazar también el valor de libertad. La jugada, por consiguiente, es muy difícil.²⁰

El esfuerzo derridiano por dirigirse hacia otro pensamiento de la vida nos lleva aquí a buscar un pensamiento radicalmente otro también de la libertad “en nombre del cual se pone esta deconstrucción en marcha”. La tan difícil jugada consiste en deconstruir la soberanía, dividirla, desestabilizarla, sin poner por ello en jaque cierto pensamiento de la libertad, cierto anhelo de libertad que Derrida se rehúsa a desechar.

No deja de ser llamativa, sin embargo, esta reivindicación de la libertad en palabras de Derrida. En general, podríamos decir, él suele elegir otros nombres, otras tradiciones para poner en marcha la deconstrucción: la ética, la alteridad, la justicia, el porvenir, son solo algunos de estos nombres paradigmáticos. No esperamos resolver aquí esta difícil cuestión. La libertad sigue siendo, como la vida, un pensamiento movilizante, y quizás es por eso que Derrida sigue depositando esperanzas en un pensamiento radicalmente otro de la libertad. Sin embargo, podemos cuando menos señalar lo que quizás sea un indicio de ese pensamiento inaudito, que Derrida deja caer como al pasar en el marco de su tratamiento del hospital psiquiátrico en la onceava sesión. Allí sostiene que “el tratamiento consiste en encerrar, en privar de *libertad de movimiento, es decir, de libertad a secas*”.²¹ Quizás la clave para ese pensamiento radicalmente otro de la libertad sea la noción de movimiento, quizás la libertad que querríamos preservar no sea otra que la antigua y cotidiana libertad de movimiento, la libertad del movimiento. Movimiento no se identifica sin más con movimiento automotor: es posible pensar juntos el movimiento y la heteronomía, el ser movido, el dejarse con-mover. Quizás por ese camino podamos hacernos de un concepto otro de libertad, que no

20. *Ibid.*, p. 353.

21. *Ibid.*, p. 353.

nos conduzca de nuevo, o no necesariamente, al soberano *yo puedo*, sino “una libertad que esté vinculada, heteronómica y precisamente”,²² a la inyunción del otro, al reconocimiento responsable del otro en mí y antes de mí.

4.

La duodécima sesión es aquella en la que se entabla la violenta discusión con Agamben, que ha acaparado gran parte de las investigaciones acerca de Derrida y la biopolítica. De esta discusión, quisiéramos retener solamente una aclaración insistente que hace Derrida, entre cada embestida de su argumentación: “Una vez más, no digo que no suceda nada nuevo ‘hoy en día’ [...], que no haya ‘nuevo bio-poder’, sugiero que el ‘bio-poder’ mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo”.²³ Que el biopoder sea “algo archi-antiguo” es algo de lo que ya se ha ocupado, mostrando que este poder no es otra cosa que soberanía, y que ya en Aristóteles puede encontrarse lo esencial de su definición. En este apartado del trabajo, nos gustaría tomar el otro camino implícito en esa cita, e intentar pensar en qué sentido hay algo nuevo en ese bio o zoo-poder.

Quizás, no es el hecho de una relación esencial entre vida y poder lo que marcaría la novedad de los nuestros tiempos, sino un particular modo de darse de esa relación, que quizás tenga “nuevos medios y nuevas estructuras”. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida formula la siguiente hipótesis:

desde hace dos siglos aproximadamente, de manera intensa y según una aceleración alarmante [...] nosotros, nosotros que nos llamamos los hombres, nosotros que nos reconocemos bajo ese nombre, nos encontramos envueltos en una mutación sin precedentes. Esta mutación afecta a la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales [...]. Lejos de apa-

22. *Ibid.*, p. 354.

23. *Ibid.*, p. 384.

recer, simplemente, en lo que seguimos llamando el mundo, la historia, la vida, etc., esa relación inaudita con el animal o con los animales es tan nueva que debería obligarnos a perturbar todos esos conceptos, a hacer algo más que problematizarlos.²⁴

Podríamos pensar, entonces, que este cambio en el biopoder tiene que ver con una mutación en nuestras relaciones con la vida animal y quizás, por extensión, con nuestra vida corporal, el animal en nosotros. Quizás el paso analógico en el que venimos trabajando, entre animalidad y enfermedad mental, y que nos proponemos profundizar aquí con los trabajos de Nikolas Rose, podría ayudar a comprender no solo la continuidad, es decir, el antiguo arraigo de la soberanía como poder sobre la vida, sino también la especificidad y la novedad de la época en que vivimos.

Tal como lo resume Rose en una entrevista realizada en el año 2013, habría a grandes rasgos dos cambios en nuestra manera de comprender el cuerpo, que configuran el peculiar paisaje político, ético y tecnológico de nuestro tiempo. “El primer cambio, sumamente importante, es que ahora concebimos el cuerpo ya no como misterio, sino como una suerte de máquina, ya que los procesos corporales pasan a ser entendidos como procesos manipulables y mecánicos”.²⁵ La intervención sobre el cuerpo es un fenómeno de lo más antiguo, y su novedad estaría dada en el marco de un entrecruzamiento peculiar de tendencias que caracterizarían un modo específicamente contemporáneo de la biopolítica. Rose sostiene que, si bien no hay un “quiebre fundamental con el pasado”, en lo que respecta a esta capacidad de intervención corporal “hemos experimentado una ‘variación brusca’, un aumento cualitativo de la capacidad de modificar nuestra vitalidad, nuestro desarrollo,

24. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. cit., p. 40.

25. N. Rose, entrevista realizada por Agustín Scarpelli, Buenos Aires, *Revista Ñ*, 04/01/2013. Disponible online en: http://www.revistaen.clarin.com/ideas/Entrevista-Nikolas-Rose_0_841715832.html (Fecha de consulta: 13/11/2015).

nuestro metabolismo, nuestros órganos y nuestros cerebros".²⁶ El carácter exponencial de esta variación se explica, en parte, por la segunda tendencia en la que Rose resume esta particular configuración: la molecularización del concepto de cuerpo, del concepto de vida.

En cierto nivel, sin duda, la mayoría de las personas –incluso las que pueblan la jurisdicción de la biomedicina tecnológica avanzada– sigue visualizando su cuerpo en el nivel ‘molar’, en la escala de los miembros, los órganos, los tejidos, los flujos de sangre, las hormonas, etc. Se trata del cuerpo *visible*, tangible [...]. Y, sin duda, era el cuerpo –el cuerpo en cuanto totalidad sistémica– que se constituyó en foco de la *medicina clínica*, en el siglo XIX, momento de su establecimiento, revelado a la mirada del facultativo, después de la muerte, mediante la *autopsia* [...]. Actualmente, sin embargo, la biomedicina visualiza la vida en otro nivel: el nivel molecular. La mirada molecular –que a su vez se encuentra íntimamente entreverada con un estilo ‘molecular’ de pensar la vida– complementa, si es que no suplanta incluso, la mirada clínica.²⁷

Habría, entre el cuerpo molar, visible, autopsico –ese que Derrida piensa en la mayor parte del seminario– y el cuerpo cada vez más molecular de nuestros días, no un quiebre sino un desplazamiento, un cambio de perspectiva o de estilo de pensamiento. El desplazamiento quizás sería, para volver a nuestro escenario, aquel que ocurre entre el hospital psiquiátrico y los psicofármacos, como biotecnologías moleculares que permiten no solo la salida de los límites físicos del hospital, sino también una presencia muchísimo más difundida del tratamiento (y la posibilidad incluso del autotratamiento) psiquiátrico en la población.

Otra mutación que señala Rose es el paso desde los polos de salud/enfermedad que regían la práctica de la medicina clínica,

26. N. Rose, *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, trad. E. L. Odriozola, La Plata, Unipe, 2012, p. 27.

27. *Ibid.*, p. 39-40. Las itálicas son mías.

hacia la idea de una *optimización* de la vitalidad: la política vital del siglo XXI se ocuparía de “nuestra capacidad, cada día mayor, de controlar, administrar, redefinir y modular las propias capacidades vitales de los seres humanos en cuanto criaturas vivas”;²⁸ ya no tanto de corregir o de curar, sino de mejorar, amplificar, adaptar según el deseo de cada cual. Al lado de los psicofármacos podríamos pensar, en este sentido, el extendido consumo de Viagra para exacerbar la potencia sexual.

Ahora bien, uno de los cambios que señala Rose, y que resulta a nuestro entender uno de los más profundos y significativos, tiene que ver con que esta transformación en la comprensión del cuerpo afecta más que al cuerpo, impregna o contamina nuestros conceptos de mente, voluntad, alma:

¿Qué pasa si nuestra mente, también, es algo corporal, carnal, susceptible de ser anatomizado, disectado, reestructurado? Supongamos que sea posible identificar y reestructurar las rutas neuronales y las actividades enzimáticas responsables de variaciones en los impulsos humanos y capacidad de controlarlos, ¿qué sucedería con los conceptos de libre albedrío y responsabilidad penal?²⁹

Esta transformación quizás pueda ser concebida, en cierto sentido, como una profundización de la herida narcisista, un reconocimiento cada vez más profundo de que todo poder sobre la vida se autoposiciona sobre la base de un impoder. En la medida en que *no* somos dueños de nuestra animalidad, ni de nuestros afectos y nuestros ánimos, es que la vida se pliega sobre sí misma con la forma de un poder soberano. La novedad que aporta la figura de los antidepresivos es que este reconocimiento avanza en profundidad, trastocando a su paso las categorías más elementales que organizan nuestra experiencia: ya no se trata solo de la amenaza que significan nuestros instintos o impulsos más básicos, que podían ser dominados con disciplina y voluntad, sino que ahora se trata también de esa

28. *Ibid.*, p. 25.

29. *Ibid.*, p. 57.

misma voluntad, que tampoco podría garantizarnos un suelo al verse ella misma puesta en cuestión. El nuevo concepto de cuerpo se derramaría sobre el concepto que tenemos de mente, y estas transformaciones acarrearían a su vez enormes desplazamientos éticos, políticos, ontológicos.

Si bien queda aún mucho trabajo que realizar sobre estas investigaciones y sus posibles conexiones con el pensamiento político de Derrida, es posible que haya aquí algo interesante que pensar, es posible que esa “relación inaudita con los animales” tenga algo que ver con el hecho de que, según Rose, “cada vez más nos relacionamos con nosotros mismos en cuanto individuos ‘somáticos’”; cada vez somos más “conscientes” del encabalgamiento y del asedio entre *soma* y *psyché*, y ninguno de los dos conceptos puede salir indemne de esa transformación.

5.

Queda aún sin responder la pregunta política por la posibilidad de la justicia en una comunidad de vivientes; porque, si no podemos leer esa esperanza entre las líneas de una deconstrucción de la soberanía, ¿cuál podría ser el sentido de esta? Ahora bien, esta pregunta y esta esperanza parten del reconocimiento de que no hay un otro de la soberanía. La utopía de un orden político sin ley ni fuerza, la de una comunidad sin violencia, es justamente eso, una utopía, algo que no tiene lugar; y la política es siempre una cuestión de lugar, de “tener lugar allí donde no tiene lugar, allí donde el lugar no es ni natural ni originario ni dado”.³⁰ Aún así, que no haya otro de la soberanía, que no haya un contrario del poder, no quiere decir que no haya “algo distinto” de ellos.³¹

Lobos y locos como figuras políticas son figuras violentas, sí. Pero también hay que decir, llegando por fin a nuestra prometida lectura de Cixous, que el lobo y el loco son la verdad

30. J. Derrida, “El derecho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolita”, trad. P. Vidarte, *Endóxa*, n° 12, vol. 2, Madrid, 1999, p. 177.

31. Cfr. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. cit., pp. 103-104: “no hay un contrario de la soberanía, aunque haya algo distinto de la soberanía”.

del amor. El amor no está jamás dissociado de la locura, de la violencia, de la fuerza, del poder y de la política; el amor construye casas, pero no hay ni puede haber una economía del amor. El amor, amor del lobo es, como la soberanía, siempre devorador:

En cuanto nos besamos, babeamos, uno de nosotros quiere comer, uno de nosotros será devorado de a pequeños bocados, todos deseamos ser devorados, para empezar, todos somos antiguos devoradores-natos, antiguos ogrillos u ogrillas, no hay que decir que estamos llenos de dientes y de aguzadas hambres, de lo contrario nunca osaríamos amar. Ni ser amados.

El amor es siempre algo lobo – algo loco – algo bocas, no hay ni que decirlo...³²

Todo en el amor, todo en la política, está vuelto hacia el otro: quererlo, llamarlo, vivir con él; hay cierto canibalismo irreductible en el amor y aquella política que se define por buscar la justicia como apertura hacia el otro, ya que toda relación con la otredad conlleva la paradoja de querer-poder, querer-saber, querer comer pero querer también detenerse en el límite, para preservar al otro en su infinita otredad. En lo que respecta al otro, en verdad, “la no violencia puede ser la peor de las violencias”:³³ precisamente la violencia de la indiferencia y de la ausencia absoluta de vínculo.

Hay otro sentido importante en el cual la violencia es irreductible, inseparable de la pregunta política, y es lo que Derrida llama, hacia el final del seminario, “nuestro irreprimible deseo de umbral”.³⁴ En suma, también hay casos reportados de enfermos mentales dados de alta que ansían regresar al asilo, o de animales que no logran “volver” de la domesticación, que se sienten sin casa ni patria al salir del encierro... “Por supuesto,

32. H. Cixous, *El amor del lobo y otros remordimientos*, trad. M. Serrat Crespo, Madrid, Arena, 2010, p. 18.

33. E. Bisset, “La violencia y sus formas”, en A. P. Penchaszadeh, E. Bisset, ed. cit., p. 48.

34. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. cit., p. 338.

también nosotros deseamos cierto encerramiento, límites y un umbral para nuestro 'bienestar'".³⁵ En este sentido, la violencia es indisoluble de la vida, porque la perspectiva es indisoluble de un cuerpo, y la perspectiva es, como nos enseñara Nietzsche, irremediabilmente injusta. Hay, en lo vivo de la vida, este "irreprimible deseo de umbral", porque la vida tiene necesidad de formas, necesidad de suelos, necesidad de costumbres, de pertenencia, de contención. Estas necesidades, estos deseos, hacen que sea imposible disociar vida y soberanía: cierto grado de soberanía sobre la propia vida, el propio cuerpo, las propias pasiones, parece ser una necesidad insuprimible de la salud. Aún así, conocer esta necesidad, asumir y reconocer este límite de la vida, no implica resignarse a él, y Derrida nos pide "una vigilancia más grande"³⁶ con este irreprimible deseo de la vida.

Vida y política se entrecruzan, indisolubles, como hemos intentado mostrar, de maneras múltiples y heterogéneas. Entre el amor del loco y el amor al loco, está "la cuestión de saber si se puede rodear de cuidados, como suele decirse, sin rodear de límites reapropiadores".³⁷ En el amor loco que es el amor del lobo, y el amor al lobo que realmente nos puede comer, está la cuestión de la hospitalidad y de las fronteras o los límites, la cuestión del umbral, que ponemos entre nosotros para protegernos, bajo nuestros pies para sostenernos. Como dice Cixous, "en todo momento la caricia puede volverse violencia",³⁸ en todo momento es siempre necesario que la distinción entre promesa y amenaza no esté garantizada, que se mantenga la apertura del porvenir.

"La cuestión política se plantea, pues, entre varios tipos o modalidades de alienación"³⁹ y, quizás podamos agregar, en

35. *Ibid.*, p. 363.

36. *Ibid.*, p. 388.

37. *Ibid.*, p. 350.

38. H. Cixous, en H. Cixous y J. Derrida, *Lengua por venir/Langue à venir. Seminario de Barcelona*, ed. y trad. M. Segarra, Barcelona, Icaria, 2004, p. 109.

39. J. Derrida, en H. Cixous y J. Derrida, *Lengua por venir/Langue à venir*, ed. cit., p. 113.

los dos sentidos aparentemente distintos de la palabra *alienación*. La política, como deconstrucción de la soberanía, sería entonces la partición infinita de cada unidad cristalizada, la movilización de los límites reapropiadores; no una política romántica de un mundo sin fronteras y sin umbrales, sino una política del movimiento, del temblor que impide que las relaciones de poder se fijen, que los límites se cristalicen y se suelden. Mantener el movimiento, tensionar y movilizar los límites, la transgresión, el traspaso, la división de la soberanía, es mantener la apertura del porvenir.

Con el amor, también la política, también la democracia como ese nombre del porvenir, también la justicia como exposición al otro, son una locura. La vida, la política y el amor, encuentran su verdad, como diría Cixous, en los-dos-a-la-vez: el encierro y la libertad, la forma y lo salvaje, la detención y el pasaje, el comer y el dejar vivir, compartir (¿una vida, una casa?) y dejarle al otro su tiempo, su lugar. Y a la vez, ni uno ni el otro. De allí su carácter loco, su carácter imposible, cansador e incansable a la vez. Quizás sea este loco amor del lobo nuestra única esperanza política de poder vivir juntos, de “vivir intensamente”, de “alguna vez”⁴⁰ aprender a jugar, aprender a reír.

40. H. Hesse, *El lobo estepario*, trad. cit., p. 184: “Alguna vez sabría jugar mejor al juego de las piezas. Alguna vez aprendería a reír”.

¿QUÉ COMEMOS?
UN DEBATE GASTRONÓMICO
ENTRE DERRIDA Y LÉVINAS

Sebastián Chun

Pensar en el hambre de los hombres es la
función primera de lo político.

E. Lévinas, *Más allá del versículo*¹

Imaginemos la siguiente escena: una noche cualquiera en un pequeño restaurante parisino, luces bajas, pocos comensales dispersos por el salón, de modo tal que cada mesa parece resguardada por un aura de intimidad. Lentos en la sombra ingresan dos visitantes, manteniendo la distancia suficiente para hacernos dudar sobre su relación. ¿Llegaron juntos o solo ingresaron al mismo tiempo por una feliz coincidencia? La respuesta no se hace esperar, cuando los recién llegados dan un paso adelante y salen de la penumbra que mantenía en secreto sus rostros. Somos testigos del encuentro, en el corazón de un quiasmo, entre Lévinas y Derrida.

Aquí nuestra imaginación se enfrenta a un límite severo, no impuesto por la posibilidad efectiva de que dicha reunión haya tenido lugar, sino por la multiplicidad de preguntas que salen a nuestro paso y nos impiden continuar sin antes ofrecer algunas fugaces respuestas. ¿Cómo decidirán sentarse a la mesa ambos pensadores? ¿Enfrentados, uno al lado del otro, en mesas individuales separadas o incluso en extremos opuestos de la sala? Y una vez dispuestos a ordenar la comida, ante la impaciente espera del *mâitre*, ¿qué pedirán?, ¿qué alimento saciará el hambre de cada uno?, ¿qué dieta regirá la opción

1. E. Lévinas, *L' Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 34.

gastronómica de Lévinas y Derrida? El recorrido que a continuación proponemos será un intento por resolver esas difíciles cuestiones, buscando completar la escena aquí presentada.

I. *Ontología cazadora*

En 1951 Lévinas publica el ensayo “¿Es fundamental la ontología?”², donde consolida su crítica a Heidegger y la tradición metafísica en cuyas filas resulta incorporado. Al comienzo del texto se propone cuestionar la evidencia que impera sobre la ontología como disciplina, pero no sin antes Lévinas reivindicar la ampliación, realizada por el filósofo alemán, de la comprensión, que siempre se enfrenta a entes a partir de su vínculo con el ser. La contingencia y la facticidad son el acto mismo de la intelección para la ontología heideggeriana, por lo tanto, “la comprensión del ser no supone solamente una actitud teórica, sino todo el comportamiento humano. Todo el hombre (*homme*) es ontología”.³ Comprender el ser es algo que se hace de manera espontánea a cada momento, pero solo el hombre es capaz de este gesto. Desde allí Lévinas señala el riesgo que corre la ontología de reducirse a una filosofía de la existencia, gracias a su oposición al intelectualismo clásico. Pensar ya no es más contemplar, sino un estar comprometido, englobado y embarcado en aquello que se piensa: ser-en-el-mundo. Y aquí nace la responsabilidad más allá de la intención, porque no existe el acto puro, sino que siempre se dejan huellas (*traces*), y cuando éstas se quieren borrar, se dejan otras. Esta torpeza al actuar, este espesor de nuestro ser, es el exceso que desborda nuestro dominio sobre la realidad.⁴ Pero aquí Heidegger parece haber desatendido a su propia novedad, porque decide privilegiar la ontología por sobre esa filosofía de la existencia, al interpretar este ser-en-el-mundo también como un comprender.

2. E. Lévinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 56, n° 1, Janvier-Mars 1951, pp. 88-98.

3. *Ibid.*, p. 89.

4. “La conciencia de la realidad no coincide con nuestra habitación en el mundo”. *Ibid.*, p. 91.

Así llegamos al momento de inflexión en el texto, donde el proyecto levinasiano queda explicitado:

No es a favor de un divorcio entre razón y filosofía que podemos mantener un lenguaje sensato. Pero tenemos derecho a preguntarnos si la razón, planteada como posibilidad de tal lenguaje, le precede necesariamente, si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituye la razón. Es para caracterizar muy generalmente esta relación, irreductible a la comprensión -incluso tal como más allá del intelectualismo clásico la habría fijado Heidegger- que se ensayan las páginas que siguen.⁵

Separar razón y filosofía parece condenarnos al ámbito de la sinrazón, oscuridad sin lenguaje racional, sin *logos*, pero quizá no reducida al silencio. El lenguaje que se hablaría, si fuera posible tal escisión, sería un lenguaje sin sentido, siempre y cuando mantengamos los conceptos de "lenguaje" y "habla" para esta monstruosidad gutural. Pretender una filosofía *irracional*, sostiene Lévinas, nos quita la posibilidad misma del lenguaje, al menos del lenguaje lógico. ¿No estaría Lévinas anticipándose aquí a la crítica derridiana expuesta en "Violencia y metafísica"?⁶ Lamentablemente la respuesta es negativa, porque la estrategia adoptada por el filósofo lituano para romper con el imperio de la razón occidental consiste en poner en cuestión la secuencia que liga razón y lenguaje. Para Lévinas, la razón no es previa, no es la condición de posibilidad del lenguaje. Este último se encuentra fundado en otra "cosa", en una relación anterior a la comprensión, que sirve de fuente de donde mana la razón misma. Es en la búsqueda de esa relación, irracional por ser previa a la ontología, a la conciencia intencional, que Lévinas dedicará no solo las páginas que siguen, sino toda su producción filosófica. El lenguaje siempre será racional, pero no es la razón la que determina el ser del lenguaje, sino este

5. *Ibid.*, pp. 91-92.

6. J. Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas" en: *L'écriture et la différence*, Éditions Du Seuil, Paris, 1967, pp. 117-228.

último el que hace posible la misma razón. Y la crítica que Derrida formulará, en toda su gravedad, ya queda planteada aquí: ¿qué lenguaje será el utilizado para hablar de aquella relación que precede y funda el lenguaje, antes de toda comprensión y toda razón?

Para Lévinas, la comprensión heideggeriana consiste en ir más allá del ente, hasta lo abierto, para así percibir al ente en el horizonte del ser. Si bien no es el sujeto el soberano que le da existencia al objeto que enfrenta a partir de su percepción, el ente se encuentra en lo abierto como una vacante a la espera de su titular. Heidegger, entonces, se vuelve un metafísico más, porque “comprender es relacionarse con lo particular que existe solo, por el conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal”.⁷ Cuestión ineludible para todo discurso filosófico, la relación entre lo universal y lo particular. Y Lévinas reafirmará la imposibilidad de romper con esa jerarquía, excepto cuando nos enfrentamos a un ente particular: el otro. Será la alteridad el límite para ese salto por elevación que busca restituir la mediación como modo de acceso a la universalidad, porque el otro es “ente y cuenta como tal”.⁸ ¿Pero qué significan aquí “contar” y “como tal”? La relación con el otro desborda la comprensión, excede el dejar ser a los entes en tanto entes, precisamente gracias al carácter co-originario de la interpelación. Comprender al otro es ya haberle hablado, haberlo invocado, haberlo aceptado y tenido en cuenta. Pero estas acciones, estos verbos, remiten a una relación originaria. ¿Por qué? Porque el lenguaje es anterior a la razón, a la conciencia, por lo tanto, también a la mediación.

A continuación, Lévinas anticipa una posible crítica, al preguntarse si no podría ampliarse el alcance de la comprensión hasta alcanzar al propio lenguaje. Su respuesta negativa es categórica, y el fundamento de este rechazo recurre al ejemplo de la manipulación de los útiles. Cuando manejo un objeto lo comprendo, sobrepasando su particularidad a partir de su inserción en un plexo de referencias constitutivo del sentido

7. E. Lévinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, ed. cit., p. 92.

8. *Ibid.*, p. 93.

de ese útil a la mano. Pero también excedo su singularidad al poseerlo y consumirlo. Cuando digo “mío”, cuando me lo apropio, cuando consumo ese ente que dejo ser a partir de mi comprensión del horizonte abierto del ser, desbordo su particularidad hacia el universal que en última instancia soy. Pero en el encuentro con el otro no puedo solo comprenderlo, sino que necesariamente en ese mismo gesto le comunico mi comprensión.

Hay en toda actitud con respecto del humano un saludo -aunque sea como rechazo de saludar-. La percepción no se proyecta aquí hacia el horizonte -campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad- para asirse sobre ese fondo familiar, del individuo. Ella se relaciona con el individuo puro, con el ente como tal.⁹

Incluso en el acto violento hacia el otro, incluso en el rechazo del habla como modo de relación con el otro, hay una invocación al otro. El saludo es previo al saludo, es la condición de posibilidad de relacionarme con el otro, incluso en su desbordamiento. Esta sociabilidad previa se instituye gracias al lenguaje, religión anterior a toda comprensión y todo ejercicio del poder, signo de distinción entre los entes que puedo poseer y consumir de aquellos que, incluso cuando lo hago, ya previamente acogí en mi morada.

¿Lo racional se reduce a un poder sobre el objeto? ¿La razón es la dominación donde la resistencia del ente como tal, es superada no en una llamada (*appel*) a esa misma resistencia, sino como por una astucia de cazador que atrapa eso que el ente comporta de fuerte e irreductible a partir de sus debilidades, de sus renuncias a su particularidad, a partir de su lugar en el horizonte del ser universal? La Inteligencia como astucia, la Inteligencia de la lucha y la violencia, hecha a las cosas, ¿es ella misma capaz de constituir un orden humano? Se nos ha, paradójicamente, acostumbrado a buscar en la lucha la manifestación misma del espíritu

9. *Ibid.*, p. 94.

y su realidad. Pero, ¿el orden de la razón no se constituye más bien en una situación donde «se habla (*on cause*)», donde la resistencia del ente en tanto ente no es rota, sino pacificada?¹⁰

Si lo racional es inseparable del lenguaje que lo constituye, existe una relación con la alteridad previa a la razón y la filosofía. Entonces, incluso si se puede reducir la razón a la inteligencia sagaz del cazador que va detrás de su presa y logra abatirla a partir de las debilidades que encuentra en ella, el lenguaje queda exento de esa violencia. La racionalidad que gobierna el mundo de los entes se erige a partir del habla, donde no se atraviesa con la daga de la comprensión la resistencia que todo ente mantiene hacia aquello que lo hiere.

Acto seguido, Lévinas nos advierte que no se trata de encontrar la esencia de lo humano, de distinguir lo propio del hombre en su diferencia específica con relación a los entes no humanos, sino “ante todo de encontrar el lugar donde el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. [...] El ente es el hombre y es en cuanto que prójimo (*prochain*) que el hombre es accesible. En tanto que rostro”.¹¹ Por lo tanto, Lévinas no busca definir qué es el hombre, porque esta especificación es un presupuesto fundamental de su ética. Partir de esa frontera, de ese límite implícito que separa el territorio de lo humano de ese no-lugar del ente no-humano, le permitirá pensar el modo de relación correspondiente al prójimo, siempre humano, mejor dicho, hombre. Esa búsqueda comenzará con el trazado de una línea de continuidad entre comprender un ente a partir de la apertura del ser, nombrarlo, negarlo parcialmente y, por lo tanto, ejercer una violencia sobre este, desde el momento en que se encuentra bajo mi poder y es mío.

El problema no reside solo en la razón instrumental, que convierte a todo ente en un medio para la consecución de un fin determinado, sino en el goce previo que hace de todo

10. *Ídem*.

11. *Ibíd.*, p. 96.

ente un alimento que se da para mi nutrición y disfrute.¹² El otro, el ente humano, el prójimo, es aquel ente que repele esa negación parcial. Al otro no lo puedo comer, pero sí matarlo, afirma Lévinas.¹³ Aunque, paradójicamente, el único ente que puedo querer matar es el límite absoluto ante esa manifestación extrema de mi poder, ya que en el momento en que lo mato dejo de relacionarme con un prójimo para volverlo un ente más dentro del horizonte del ser. “Yo puedo sin duda al matar *alcanzar* un fin, puedo matar (*tuer*) como cazo (*chasse*) o como abato (*abats*) árboles o animales”¹⁴, pero entonces ese otro, incorporado a la cadena de medios y fines, deja de ser un rostro, donde se expresa la ley que prohíbe matar. Dejo de hablarle al otro humano, aunque esta violencia silenciosa sea paradójicamente un modo del habla, desde el momento en que clausuro la relación inmediata con este ente en tanto ente. El problema será entonces la mediación, siempre efectivizada a partir de la matriz que reduce lo particular a mera expresión de lo universal, subsumiéndolo y aniquilándolo en su singularidad.¹⁵ Hacemos una pausa y regresamos a la escena nocturna

12. “No se trata solamente del hecho de que el ente es instrumento y útil -es decir medio; también es fin- consumible es también alimento y en el goce, se ofrece, se da, es mío. La visión mide sin duda mi poder sobre el objeto, pero ella es ya goce”. *Ídem*.

13. El límite entre lo que puede convertirse en alimento y el otro de la relación ética será puesto en cuestión por Robyn en su análisis del amamantamiento, cuestión que la autora articula con el lugar de lo femenino en el pensamiento de Lévinas, para superar sus limitaciones y proponer una política levinasiana del amamantamiento. L. Robyn, “Feeding the Hungry Other: Levinas, Breastfeeding, and the Politics of Hunger”, *Hypatia*, vol. 31, issue 2, Primavera 2016, pp. 259-274.

14. E. Lévinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, ed. cit., p. 97.

15. Aunque persista la pregunta sobre la posibilidad de que las cosas adquieran (*prendre*) un rostro, al afirmar que todavía no puede decidirse sobre esta cuestión, sobre la posibilidad de que el arte preste (*prête*) un rostro a los entes a la mano, esta incertidumbre expresa ya la respuesta que llegará años más tarde. Las cosas no pueden poseer un rostro, sino quizá adquirirlo a partir de una actividad humana que tendría la capacidad de proyectarlo. Actividad cosmética que provendría de ese ente privilegiado que es el hombre, tal vez con la capacidad de antropomorfizar a otros entes no-humanos. *Ídem*.

del comienzo. Lévinas claramente propondría sentarse frente a Derrida, *cara a cara*, y eliminar del menú todo resabio de dieta caníbal que pudiera haber en él. Cualquier otra cosa sería un alimento posible, y en este sentido Lévinas tendría pocas pretensiones, pero habría un límite claro entre ese ente que puede ser llevado al plato y ese otro ente sentado frente él, al que, aunque quisiera, no podría matar ni comer. ¿Por qué? Porque en el momento de hacerlo lo confundiría con una opción más del catálogo de alimentos disponibles que se dan para nuestro goce. El otro, ente en tanto tal, sale a mi encuentro sin mediación y allí se origina el lenguaje, previo a la razón instrumental. Si el otro aparece como una opción gastronómica más, es porque ya ha dejado de ser un otro, pero, a su vez, esta violencia parcial podría ser un modo del saludo, con lo cual la relación de Lévinas con su comida se complejiza. Derrida, precavido, se mantiene fuera del alcance del tenedor de su colega.

II. Ética y alimento

El proyecto levinasiano queda así esbozado como una búsqueda infatigable del desbordamiento de la razón. Y para echar luz sobre esa relación con el otro que escapa al dominio y el poder ejercido sobre él, Lévinas analizará en el capítulo de *Totalidad e infinito* titulado “Interioridad y economía” las relaciones *análogas* a la trascendencia pero que siguen estando dentro de la mismidad. Éstas configuran la separación de la vida interior o psiquismo, absuelta de la relación en la que se encuentra inserta.¹⁶ Es fundamental aquí poner el acento en la taxonomía que construye Lévinas, porque allí distingue entre la utilización de un medio en vistas a un fin, negación parcial del ente en tanto poder que se ejerce sobre este, y el “vivir de...” o gozo (*jouissance*).

Vivimos de “buena sopa”, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueño, etc... Estos no son aquí objetos de representaciones. [...] Las cosas de las

16. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 112 (1ª ed. La Haya, Martinus Nijhoff, 1961)

que vivimos no son útiles, ni incluso utensilios, en el sentido heideggeriano del término. [...] Son siempre, en cierta medida, -e incluso los martillos, las agujas y las máquinas lo son- objetos del gozo, se ofrecen al «gusto» ya adornados, embellecidos. Además, mientras el recurso al instrumento supone la finalidad y marca una dependencia respecto al otro, vivir de... designa la independencia misma, la independencia del gozo y de su felicidad que es la señal original de toda independencia.¹⁷

Diez años atrás, Lévinas había remarcado la diferencia entre utilizar y gozar, porque este último también excede la razón instrumental. En el goce se da una relación análoga, similar, cercana al cara a cara con la alteridad, ya que en el mundo nos vinculamos con los entes más allá de nuestra intencionalidad, y allí reside ese desbordamiento sobre el que gira todo el esfuerzo levinasiano.

Como bien señala Goldstein, la cuestión del comer resulta fundamental en la ética levinasiana¹⁸, precisamente porque alimentarse no es utilizar. Si bien en ambos casos se produce una negación parcial del ente, en el primero estamos más cerca de poder construir una ética, porque la razón y sus ardidés todavía no han sido puestos en juego. No es lo mismo comer que cazar, nos diría Lévinas, como si fuera posible obtener el alimento sin abatir al animal.

La nutrición (*nourriture*), como medio de revigorización, es la trasmutación de lo otro en Mismo, que está en la esencia del gozo: un energía otra, reconocida como otra, reconocida, lo veremos, como sosteniendo el acto mismo que se dirige hacia ella, deviene, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación (*alimentation*). El hambre, es la necesidad, la privación por excelencia y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de

17. *Ibid.*, pp. 112-113.

18. D. Goldstein, "Emmanuel Levinas and the Ontology of Eating", *Gastronomica*, vol. 10, n° 3, Verano 2010, pp. 34-44.

conciencia de eso que llena la vida. Esos contenidos son vividos: alimentan la vida. Se vive su vida.¹⁹

Vivir de un contenido particular no se reduce a la relación instrumental que mediatiza ese alimento. Hay en el gozo un reconocimiento previo y fugaz de la alteridad de ese ente que pasará a ser metabolizado por la totalidad. Por esto, eso de lo que vivimos no nos aliena, no nos hace esclavos de ese medio de subsistencia, ya que nunca es solo un soporte físico-químico de nuestra subsistencia. El gozo se vuelve independencia en tanto alegría ante la dependencia de la vida frente a las cosas. Amamos la vida porque nos relacionamos con contenidos ajenos a nuestro ser pero constitutivos de nuestra sustancia. Por lo tanto, la vida es una existencia que no precede a su esencia, afirma Lévinas, una vida que no es una existencia desnuda.²⁰

¿Por qué este esfuerzo por pensar otro modo de relacionarnos con el mundo circundante, más allá de la razón instrumental y las ardidés del cazador? Para oponerse a una tradición que vincula a Platón con Marx y Heidegger, quienes no tienen en esta materia la última palabra. Así, Lévinas se acerca al pensamiento de Bataille, al afirmar que “gozar sin utilidad, en pura pérdida, gratuitamente, sin remitir nada a otra cosa, en puro gasto (*dépense*): he aquí lo humano”.²¹ En última instancia, el fin último es la felicidad, que no se confunde con la *ataraxia* epicúrea. Lévinas reivindica la soberanía como acto inútil, puro gozo que se satisface en su relación con el ente en que se sumerge. “El alma [...] habita ciertamente en esto que no es ella, pero es por esta habitación en lo «otro» (y no lógicamente, por oposición a lo otro) que el alma adquiere su identidad”.²² Así llega el *ego* a empoderarse ante sus necesidades, desde el momento en que supera la inmediatez vegetal y animal y logra asegurar la satisfacción de lo necesario para perseverar en el

19. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., pp. 113-114.

20. *Ibid.*, p. 114.

21. *Ibid.*, p. 141.

22. *Ibid.*, p. 119.

ser.²³ Y esta relación con el alimento nos traslada más allá del ser, más allá de la ontología, más allá de la negación parcial que implica el subsumir al ente particular bajo el horizonte abierto de lo universal. “El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo pensaría como condición”.²⁴ El vivir de... se lleva a cabo por un cuerpo, que excede la razón y la comprensión del ser. El alimento y el medio que me baña me preceden, soy, antes del lugar donde el ser se manifiesta, un cuerpo indigente y desnudo. Los entes ante los cuales me impongo como un poder son útiles cuya particularidad puedo negar, pero ellos son arrebatados de lo elemental, instancia previa en la que estoy sumergido como pez en el agua. Y aquí nos topamos nuevamente con Bataille, gracias a su concepción de la inmanencia animal y su estar en el mundo como “agua dentro del agua”.²⁵ Para el pensador francés, el animal que se come a otro no es un poder que se ejerce sobre un ente mundano, ya que no se diferencia como sujeto de un objeto al que se enfrentaría. Lévinas, en cambio, encuentra en esta relación con el elemento el cierre sobre sí del psiquismo.²⁶

En el gozo, soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, ni «en cuanto a mí» –sino enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar– sin orejas como vientre hambriento.²⁷

23. “Vivir de... es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta”. *Ibid.*, p. 118.

24. *Ibid.*, p. 135.

25. G. Bataille, *Teoría de la religión*, trad. F. Savater, Madrid, Taurus, 1998, p. 21. Vale señalar que el capítulo dedicado a la cuestión del animal fue redactado en la década del '40, pero recién publicado póstumamente en 1973.

26. Para la cuestión del animal en Lévinas, Bataille y Derrida, fundamental para complementar los análisis que aquí propongo, me permito remitir a mi artículo S. Chun, “Animales políticos: Lévinas, Bataille, Derrida” en: M. B. Cragolini (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué, La cebra, 2014, pp. 131-150.

27. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 142.

Recordemos que Lévinas necesita forjar un sustrato para la relación ética con la alteridad, un mismo que no cace o abata al ente que lo enfrenta y pueda abrirse de manera hospitalaria e incondicional a la llegada del otro. Pero cabe preguntarnos por la inocencia de este ego así conformado, inmerso en el elemento del que se nutre, sin orejas que le permitan escuchar la llamada del otro. Desde ya que amputar a ese individuo lo exime también del rechazo del saludo, que en última instancia es un modo de la escucha, pero esta instancia previa a la ética, y por lo tanto al lenguaje y la razón, se confunde con el silencio absoluto, cercanía que no deja de preocupar a Derrida.²⁸

A pesar de lo dicho hasta aquí, para Lévinas la existencia concreta no se reduce a la descripción del gozo, ya que vivimos en sociedad y representamos cosas.²⁹ Mediante el concepto se estabilizan las cosas arrancándolas de lo elemental. Gracias a la relación sin relación con el otro, dada a partir del habla, es posible apropiarnos del mundo circundante. Comemos porque hay un encuentro con la alteridad en el que se origina el lenguaje, lazo social previo que nos permite clasificar los alimentos antes indeterminados en el oscuro mar elemental. Pero nuestro poder tiene un límite, afirma Lévinas, y las cosas retornan siempre al sustrato del que se elevan. Hay un resto inapropiable, los desechos, entre los que las cosas se despliegan.³⁰ Pero dejemos las sobras para más adelante. ¿Qué sucede, mientras tanto, en el restaurante parisino? Lévinas se sienta a la mesa, pero ahora se cierra ante la presencia del ente en tanto tal que está frente a él. Tiene hambre, se quita los oídos, se sustrae a la alternativa entre escuchar y no-escuchar, lo cual anula la posibilidad de fundar un lenguaje a partir de la relación con Derrida, quien bien podría estar en cualquier otra mesa. Lévinas siente incertidumbre ante el elemento en el que está

28. J. Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", ed. cit., p. 220.

29. "La apropiación y la representación añaden un acontecimiento nuevo al gozo. Se fundan en el lenguaje como relación entre hombres". E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 148.

30. "Los desechos devienen indiscernibles". *Ídem*.

inserto, aunque reconoce en él su alimento. Pero, ¿cómo ordenar un plato específico? ¿como alimentarse y nutrirse de eso que se le ofrece? No puede hacer más que volverse un señor en sus dominios y abrirse a la relación con el otro que funda el lenguaje, para así estabilizar el mundo circundante, enfrentarse a entes a la mano determinados, nombrarlos y finalmente comerlos. Lévinas no se puede sentar solo a la mesa, debe injertarse orejas para volver a escuchar a quien tiene frente a sí. Desde ya que ingerir nutrientes no es lo único que harán en esta cena tan demorada, pero la pregunta que queda es por el lugar que ocupa el gozo en la misma. Aunque Lévinas intente rechazar la razón utilitaria, para poder finalmente llevarse un bocado a la boca deberá atravesar, inmediata o mediatamente, esa experiencia. La carne a la que se enfrenta deberá cazarla o abatirla, aunque allí quede preso de la racionalidad que quisiera desbordar. Pero para poder convertirse en un sagaz depredador deberá haber atravesado la experiencia religiosa, el lazo social, origen del lenguaje que constituye a la razón. Entonces, si en la experiencia del hambre se convierte en un estómago sin oídos, ¿cómo abrirse a partir de esa experiencia con el elemento a la llegada del otro? ¿Y cómo distinguir el rostro del otro de la forma de las cosas? Este rodeo por el gozo de la vida feliz en su relación con sus contenidos le permitiría a Lévinas romper con la dialéctica. Él necesita fundar su ética en un yo que pueda acoger al otro en su fragilidad, pero este *ego* no puede reproducir la lógica apropiadora del sujeto moderno. ¿Logra su objetivo? ¿Cuánto de *cogito* cartesiano encontramos en su proyecto?

“Es necesario, luego, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada”³¹, afirma Lévinas. ¿Cómo se sale del cierre sobre sí del gozo y la felicidad? Gracias a la extraterritorialidad de la morada, donde lo femenino acoge a este *ego* para permitirle abrirse de manera hospitalaria al otro. La mujer, entonces, como condición previa para la ética, no es un otro cuya presencia me vuelve su rehén. La mujer no es un comensal que se sienta a mi lado, sino que forma

31. *Ibid.*, pp. 158-159.

parte del elemento, como instancia que nos saca de él hacia el encuentro con el otro.³² El menú de Lévinas, entonces, podría incluir al cuerpo femenino, sin volverse caníbal.³³

III. Técnica y hambre

El elemento se ofrece a mi gozo desde ninguna parte, advierte Lévinas. El carácter temporal de este darse es el porvenir, en tanto inseguridad que vuelve incierta la satisfacción de la necesidad. El alimento se ofrece pero ya se aleja, para perderse en el silencio de la noche, distinguiéndose así de la presencia de lo infinito en lo finito y de la estructura de la cosa. “El porvenir del elemento como inseguridad se vive concretamente como divinidad mítica del elemento”³⁴, afirma Lévinas. Esta nada del porvenir garantiza la separación, nos impide confundirnos con el elemento, cuya dimensión nocturna recibe el nombre de

32. Angela Hirst realiza un análisis riguroso de la cuestión del comer en Lévinas, partiendo del alimento como relación elemental con el entorno, pasando por la producción tecnológica de la comida, hasta llegar al lugar invisible que ocupa la mujer en esta cadena productiva. Para ello, narra una historia junto a Lévinas que finaliza con un divorcio, cuando la autora se separa de la ética levinasiana por la imposibilidad que manifiesta de abrirse a la alteridad partiendo del cierre sobre sí del estómago sin oídos. A. Hirst, *Eating the Other: Levinas's Ethical Encounter*, PhD Thesis, University of Queensland, 2004. Disponible en: <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:188919> (Fecha de consulta: 06/02/2017). La primera parte de este trabajo fue publicada como artículo: “Levinas separates the (hu)man from the non (hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, n° 1, 2007, pp. 159-190.

33. No podemos aquí reponer el debate sobre la cuestión de lo femenino en el pensamiento levinasiano, dentro del cual ocupa un papel fundamental Derrida. Mencionamos solo algunos de los trabajos más relevantes sobre esta problemática. T. Chanter (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001; L. Irigaray, “Questions to Emmanuel Levinas”, en S. Critchley y R. Bernasconi (eds.), *Re-reading Levinas*, London, Athlone Press, 1991; S. Sandford, *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*, London, The Athlone Press, 2000; C. Katz, *Levinas, Judaism, and the Feminine. The silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2003.

34. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 151.

“hay” (il y a). Y aquí reside la brecha (*décalage*) que nos separa del animal. El animal es ajeno a la inquietud y la incertidumbre del elemento, mientras que la felicidad humana puede verse perturbada por el porvenir.³⁵ El hombre es capaz de idolatría, de caer bajo el dominio de los elementos convertidos en dioses mundanos, el animal no. La pregunta es, entonces, ¿cómo salimos de este mundo pagano?

En los cursos dictados en 1976 por Lévinas y publicados en forma de libro bajo el nombre *Dios, la muerte y el tiempo*, encontramos una clara respuesta a esta pregunta, desplegada en dos sesiones consecutivas. La primera, titulada “Trascendencia, idolatría y secularización”, comienza analizando la relación que establecemos con el cielo, en la cual la razón apropiadora debe ceder su lugar a otra mirada, una que deshaga su vínculo con la mano. La distancia que nos separa del cielo es la trascendencia, sostiene Lévinas, y ante las alturas infranqueables nacen nuestro asombro, admiración y culto, es decir, la idolatría.³⁶ Y es sobre este mundo encantado, sobre nuestra inmersión en el elemento, que nace la razón como responsable de ampliar el dominio de lo mismo. Pero la visión, la luz de la razón proyectada sobre nuestro medio, no avanza sola, sino que va acompañada de la actividad de la mano.

De este modo hay una convergencia entre la secularización de la idolatría que se hace ontología (la inteligibilidad del cosmos, la representación y la presencia que se miden y se igualan) y el buen sentido práctico de los hombres atenazados por el hambre, que se mantienen en su casa, viviendo y construyendo. Toda relación práctica con el mundo es representación y el mundo representado es económico.³⁷

35. *Ibid.*, p. 159.

36. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 2005 (1ª 1994), pp. 195-196. Vale mencionar la cercanía de estas páginas con la conferencia de Jean-Luc Nancy, *En el cielo y sobre la tierra: Conferencia sobre “Dios” a los niños*, trad. N. Billi, Bs. As, La cebra, 2010.

37. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. cit., p. 198.

La técnica es reivindicada por Lévinas, en tanto instancia secularizadora que viene a barrer con estos falsos dioses. El alimento del que gozamos es el elemento del que vivimos, pero para superar la incertidumbre del “hay” debemos poner manos a la obra. Para comer hay que dar lugar al lenguaje, la razón y el dominio técnico sobre el mundo. En este sentido, es claro el pasaje con el que cierra esta sesión, el cual tomamos del ensayo “Secularización y hambre”, también de 1976, donde Lévinas reescribe el texto en cuestión:

Nadie es lo suficientemente loco para desconocer las contradicciones y los fallos de la técnica y sus peligros mortales y el nuevo sometimiento y las mitologías con que amenaza y la polución que de ella resulta y que envenena, en el sentido propio del término, hasta el aire que respiramos. Pero el balance de pérdidas y ganancias que se le asigna no se basa, a decir verdad, sobre ningún principio riguroso de contabilidad. [...] La condena de la técnica -esparcida, por otro lado, en la opinión por medio de todos los perfeccionamientos de las técnicas de difusión- ha devenido, ella también, una retórica, olvidadiza de las responsabilidades a las cuales apela una humanidad cada día más numerosa “en vías de desarrollo” y que, *sin el desarrollo de la técnica, no podría ser nutrida*.

Pero la técnica, en tanto que secularización, cuenta: ella es destructora de dioses paganos y de su falsa y cruel transcendencia. Por su mano, ciertos dioses, más que Dios, han muerto.³⁸

La técnica nos permite responder al hambre de una sociedad cada día más numerosa. El desencantamiento del mundo weberiano es el medio para apropiarnos de nuestro medio, producir vida para la muerte y nutrirnos. La dieta levinasiana, entonces, no excluirá productos envasados, altamente tecnificados, pro-

38. E. Lévinas, “Sécularisation et faim” en: C. Chalier y M. Abensour (dir.), *Levinas*, Paris, Cahier de L’Herne, 1991, p. 25. Publicado originalmente en E. Castelli (ed.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, pp. 101-109. Optamos por esta versión principalmente por la frase subrayada, que no se encuentra en las sesiones del curso.

cesados químicamente. Su menú no se circunscribe a los alimentos orgánicos de producción artesanal o “responsable” y, por lo tanto, a menor escala. La técnica es la salida del ámbito de lo sagrado, entendido como un mundo habitado por dioses terrestres que impiden el despliegue de la razón instrumental, necesaria para la vida. El uso de pesticidas puede contaminar nuestro aire, sí, pero en la balanza esto es leve, ya que nos asegura alimentos para millones. Sin embargo, Lévinas advierte que “la técnica secularizadora se inscribe entre los avances del espíritu humano. Pero no constituye su fin”.³⁹ Aquí ya no debe resonar la noción de gasto de Bataille, ya que fue abandonada desde el momento en que se impone la necesidad de comer, algo que el gozo no podía garantizar.

La siguiente sesión del curso lleva el nombre de “Don Quijote, el embrujo y el hambre”. Allí Lévinas se propone pensar a Dios más allá de la onto-teo-logía, tras señalar el límite al que se enfrenta la técnica en tanto destructora de los dioses del mundo, ya que mantiene un efecto de embrujo, falsa conciencia o ideología.⁴⁰ La figura de Don Quijote es capitalizada por Lévinas por enfrentarse a un mundo cuya apariencia siempre puede ser falsa. Duda hiperbólica que anticipa la cartesiana, cuyo límite no puede estar en la razón, ya que Lévinas mantiene su proyecto original de buscar un modo de relación con la alteridad más allá de esta mediación. La salida de la hipótesis del genio maligno, entonces, no reside en la certeza del cogito, el cual permanece cerrado sobre sí, sino en el hambre del otro. La incertidumbre a la que nos enfrentamos en lo elemental y su superación por la técnica no alcanzan para romper el aislamiento del yo. La búsqueda no pasará, entonces, por el hambre que constituye el psiquismo, sino por el hambre expresada en el rostro del otro.

En un nivel muy humilde, en la humildad del hambre, se puede ver diseñada una trascendencia ontológica que comienza en la corporeidad de los

39. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. cit., p. 199.

40. *Ibid.*, p. 201.

hombres. En este sentido, la naturaleza empírica y animal del hombre debe considerarse un *estallido* de la epopeya del ser, estallido en el que se abre una brecha, una fisura, una salida en dirección del más allá donde se encontraría un Dios distinto a los dioses visibles. [...] Todo asombro es poco ante el sordo lenguaje del hambre.⁴¹

El hambre era el modo inmediato de relacionarnos con la nocturnidad del elemento. Ahora es el hambre del otro la que nos permite secularizar ese mundo profano gobernado por los dioses mundanos. Pero si en el hambre soy un estómago sin oídos, para poder acceder al hambre del otro él debe hablar un lenguaje sordo, silencioso. Y este lenguaje será lo que hay en el hombre de naturaleza empírica y de animal. El hombre se separa de la bestia en tanto se escinde del elemento y el incierto porvenir que le propone. Vence esta indeterminación idólatra gracias al saber y la técnica, expresiones de un dominio recuperado sobre el entorno. Pero para salir del solipsismo del hambre y la razón cazadora que instrumentaliza toda alteridad, reduciéndola a lo mismo, debe responder ante el otro animal, cuya hambre le impide gozar del contenido de su vida. Es el otro en tanto animal *quien* rompe el imperio del ser, pero esta instancia sigue siendo pre-ética, en tanto no gobernada por el lenguaje.⁴²

El otro es el ser que me llama (*appel*) desde su miseria y desnudez, desde su hambre, sin que yo pueda hacer oídos sordos a esa llamada.⁴³ Yo, que no tenía orejas y era solo estómago, puedo escuchar al otro porque es un animal que no habla sino que expresa con su hambre. El hambre comunica antes del lenguaje, en una instancia previa que nos vuelve

41. *Ibid.*, p. 203.

42. “El hecho de que uno escuche a otro, de que uno salga de sí mismo hacia el otro, es la respuesta a la pregunta y al ruego preoracional del hambre. Así es como, en el hambre, en un nivel muy humilde, se perfila la trascendencia”. *Ibid.*, p. 205.

43. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ed. cit., p. 219.

rehenes del otro y nos impele a ayunar por el otro.⁴⁴ “Dar, ser-para-el-otro, a pesar de sí, pero interrumpiendo el para sí, eso es arrancar el pan de la boca, nutrir el hambre del otro de mi propio ayuno”.⁴⁵

En la historia que propusimos imaginar aquí, Lévinas ya no sabría bien qué hacer. Tiene hambre y carece de oídos, pero necesita estar cara a cara con Derrida para acceder al lenguaje y la razón apropiadora que le permitirán alimentarse. Su comida será el resultado de un complejo proceso tecnológico, gracias al cual se vence la incertidumbre elemental. Pero en el mismo momento en que está por probar su primer bocado, de regreso en el gozo feliz que pliega su psiquismo sobre sí, advierte en el rostro de Derrida su hambre, la del otro, la de un hombre devenido animal que carece de lenguaje pero expresa en su corporalidad. Se saca el manjar de la boca, casi habiéndolo comenzado a degustar, y lo ofrece a esa bestia que lo mira desde su miseria y fragilidad. Pero ese animal, no lo olvidemos, también puede ser abatido y comido, con lo cual no todo estaría perdido para ese estómago sin orejas. Mientras todo esto se debate en la postergada cena, ¿qué y cómo come Derrida?

V. Deconstrucción e indigestión

A comienzos de la década del '90 Derrida nos lega dos entrevistas donde explicita su posición con respecto a la cuestión del comer y el lugar que ocupa Lévinas en la misma.⁴⁶ La primera

44. Para un análisis del ayuno y la anorexia como condiciones éticas, desde una perspectiva que acerca los pensamientos de Lévinas y Simone Weil, véase M. Boulous Walker, “Eating Ethically: Emmanuel Levinas and Simone Weil”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 76, n° 2, 2002, pp. 295-320.

45. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 94 (1ª ed. La Haya, Martinus Nijhoff, 1978).

46. Vale señalar que en el período 1989-1990 Derrida dicta el seminario “Políticas de la amistad: comer al otro I”. En el siguiente ciclo lectivo será el turno de “Políticas de la amistad: retóricas del canibalismo”. Un listado completo de los seminarios de Derrida, establecido por Geoffrey Bennington,

es la que realizan Daniel Birnbaum y Anders Olsson, quienes le facilitaron a Derrida un pasaje de Novalis que él utilizaría en varios momentos de los seminarios que dicta entre 1989 y 1991.⁴⁷ En esta entrevista Derrida señala que encuentra en el vínculo estrecho entre comprender y comer no un tropo recurrente en la tradición de Occidente, sino un *a priori* cultural.⁴⁸ La diferencia con el animal radica en que el hombre no devora al objeto, sino que lo incorpora abstractamente para crear el espacio interior que es el sujeto. Por lo tanto, el privilegio del hombre por sobre la naturaleza requiere el sacrificio y el devorar al animal. Allí aparece Lévinas como parte de esa tradición que no sacrifica el sacrificio, y si bien junto a Heidegger establecen una frontera entre lo que se puede y no se puede digerir, en oposición a la voracidad absoluta hegeliana, la frontera entre lo humano y lo no-humano no puede ser puesta en cuestión por ninguno de estos pensadores. Por lo tanto, no existiría para Derrida la posibilidad de pensar en una alimentación más allá de la razón cazadora, ya que la mano y el ojo serían, en este sentido, indisociables. Recordemos que la propia argumentación levinasiana había confirmado este límite, desde que comer implicaba estabilizar el elemento a partir del lenguaje y su fuerza

Thomas Dutoit y Peggy Kamuf, se encuentra en <http://derridaseminars.org/seminars.html> (Fecha de consulta: 05/02/2017).

47. D. Birnbaum y A. Olsson, "An Interview with Jacques Derrida on the Limits of Digestion", trad. B. Delaney, *E-flux Journal*, n° 2, Enero 2009. Disponible en <http://www.e-flux.com/journal/02/68495/an-interview-with-jacques-derrida-on-the-limits-of-digestion> (Fecha de consulta: 03/02/2017). El pasaje de Novalis en cuestión comienza así: "Gozar, tomar posesión de, y asimilar, es siempre un «yo como», o más bien comer no es otra cosa que tomar posesión, simplemente una apropiación. Es lo que hace que todo goce espiritual pueda ser expresado por el comer". Novalis, "Fragmentos", trad. L. Fernández del Valle, *Revista de la Universidad de México*, n° 41, Septiembre 1984, pp. 18-20.

48. Derrida señala que aquí reside la novedad de su proyecto, en continuidad con los análisis de las figuras de la incorporación en Hegel (*Glas*, Paris, Galilée, 1974), la introyección en el trabajo de duelo freudiano ("Fors" en: N. Abraham y M. Torok, *Cryptomnimie. Le verbiere de l'Homme aux Loups*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976) y la economía de la digestión en la estética kantiana ("Economimesis" en: J. Derrida *et al.*, *Mimesis des articulations*, Paris, AubierFlammarion, 1975).

momificadora de lo real. Incluso cuando en el goce aparece el habla sin lenguaje del otro, bestia hambrienta que demanda mi ayuno, esta animalidad puesta en juego nos recuerda al ente cuya resistencia es vencida por los ardides de la razón.

Pensar el carno-centrismo como un *a priori* cultural implica para Derrida echar luz sobre la tradición que heredamos, por la cual no hay dieta que nos exima del comer carne, real o simbólicamente. La opción de Hirst por la comida étnica, en la que encuentra un modo de relacionarnos con la alteridad mediante el acto de comer que no la subsume bajo la lógica de lo mismo pero tampoco nos vuelve un rehén del otro, no resuelve la cuestión.⁴⁹ Ni tampoco el veganismo de Adams⁵⁰ o Francione⁵¹. Entonces, ¿cuál es la perspectiva que asume la deconstrucción? Pregunta final de la entrevista, cuya respuesta es el respeto por aquello que no puede ser comido, lo que no se presta a ser asimilado, el resto que Lévinas denomina deshecho. Derrida está interesado en los límites del comer, en ese bocado indigesto que nos recuerda que la alteridad nos habita desde un pasado inmemorial. La deconstrucción siempre se despliega en un doble movimiento. Por un lado, el reconocimiento del límite impuesto por la herencia, que nos impide superarla. Por otro lado, la afirmación de que resulta imposible el cierre absoluto sobre sí. No hay un más allá de la tradición carnocéntrica, pero ella está atravesada por lo otro de sí, por aquello que no puede ser metabolizado. Ese bocado imposible será el que le interesará a la deconstrucción, este *fuera* del menú desde *dentro* será lo que ordenará Derrida. Sentado junto a Lévinas, incluso en su ausencia, atravesado por ese visitante inesperado que en realidad no había sido invitado a la cena, Derrida centrará su atención en los deshechos, los restos, esa masa informe que invade los platos una

49. A. Hirst, *Eating the Other: Levinas's Ethical Encounter*, ed. cit., pp. 131-142.

50. C. Adams, "An Animal Manifesto Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century", *Parallax*, vol. 12, n° 1, 2006, pp. 120-128.

51. G. Francione, *Animals as Persons*, New York, Columbia University Press, 2008.

vez que el banquete ha finalizado, sabiendo que esa sobra no puede ser digerida.

Finalizamos nuestro trabajo con la célebre entrevista de 1989 realizada por Jean-Luc Nancy a Derrida titulada “«Hay que comer bien» o el cálculo del sujeto”, donde leemos:

Si ahora el límite entre lo viviente y lo no-viviente parece tan poco seguro, al menos como límite oposicional, como aquel del «hombre» y del «animal», y si en la experiencia (simbólica o real) del «comer-hablar-interiorizar», la frontera ética no pasa más rigurosamente entre el “no matarás en absoluto” (al hombre, tu prójimo [*prochain*]) y el “no expondrás a la muerte al viviente en general”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación del otro, entonces, en cuanto al “Bien” de todas las morales, la cuestión volverá al determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro a sí mismo.⁵²

La deconstrucción no busca borrar la frontera entre lo que comemos y quién come, sino multiplicarla, exponer su contingencia y fragilidad. En esto consiste la lógica de lo autoinmunitario, en la posibilidad siempre latente de comerse a sí mismo en el preciso instante en que se inca el diente sobre el alimento. Ya Lévinas ponía en crisis la tan necesaria escisión entre lo humano inviolable y el animal sacrificable, desde que el primer modo de darse que tiene la alteridad es mediante su naturaleza animal: cuerpo hambriento que me hace responsable de su fragilidad. Si hay en la cultura, y en la filosofía que es parte de ella, una estructura sacrificial que deja un lugar libre para un matar no criminal [*mise à mort non-criminelle*]⁵³, es fácilmente comprensible que el sacrificio humano se siga inmediatamente de allí. Siempre comemos al otro, somos caníbales, al menos simbólicamente hablando. El problema reside, entonces, en

52. J. Derrida, “«Il faut bien manger» ou le calcul du sujet. Entretien (avec J.L. Nancy)”, *Cahiers Confrontation*, n° 20, Invierno 1989, p. 109.

53. *Ibid.*, p. 107.

preguntarnos cómo comer, de qué modo, manteniéndonos vigilantes ante toda buena conciencia. ¿Por qué? Porque el fascismo comienza cuando se come a un animal, incluso al animal en el hombre.⁵⁴

54. Reformulación de la frase de Adorno que recuerda Derrida: “el fascismo comienza cuando se insulta a un animal, incluso al animal en el hombre”. J. Derrida, *Fichus*, Paris, Galilée, 2002, p. 56.

**ESPACIAMIENTO Y ESPACIALIDAD.
EL FUEGO FATUO COMO CLAVE PARA
PENSAR EL PROBLEMA DE LOS VIVIENTES
NO-HUMANOS EN LA VOZ Y EL FENÓMENO**

Ana Sorin

¿La vida oblicua? Sé bien que hay un desencuentro leve entre las cosas, casi se chocan, hay desencuentro entre los seres que se pierden unos a otros entre palabras que casi ya no dicen nada. Pero casi nos entendemos en ese leve desencuentro, en ese casi es la única forma de soportar la vida de lleno, pues un encuentro brusco cara a cara con ella nos asustaría, espantaría sus delicados hilos de tela de araña. Somos de soslayo para no comprometer lo que presentimos de infinitamente otro en esa vida de la que te hablo.

Clarice Lispector, *Agua viva*

Qué divide al hombre del resto de lo viviente, cuál es el límite, la rívera que inscribe de manera indeleble aquella diferencia vertebral y cualitativa entre seres vivos, cómo se transita, pero especialmente cuáles son las condiciones que sostienen su estatuto axiomático: buena parte de las respuestas permanece insaturable, y sin embargo nos arriesgamos a aventurar que, para la tradición, ha perdido de una determinada comprensión del lenguaje directamente enlazada a la metáfora heliocéntrica. El límite en general se ha representado siempre como línea, que a su vez trasluce la forma: "la forma es la presencia misma. La formalidad es aquello que se presenta de la cosa en general, lo

que se deja ver, se da a pensar"¹ nos dice Derrida, dándonos a entender de qué manera toda una constelación semántica referida a la luz, la claridad y la transparencia ha sido fundamental para la pregunta *tí esti*; y la postulación de esencias. En este trabajo interrogaremos la complexión y eficacia de este esquema, especialmente allí donde, sostenemos, las controversias sobre la naturaleza del lenguaje no se han debatido sino la interpretación de —las diferencias, gradaciones y variaciones entre— lo viviente en general.² Si, como sugiriese "Tímpano", todo límite es estructuralmente oblicuo, y por tanto pasaje³, esto tiene consecuencias a nivel del lenguaje y del sentido, lo que es decir también de la economía de representación y del radio de los horizontes posibles de vida(s). Según esperamos mostrar, estos no atañen solamente a "los animales" o "las plantas" sino que inquietan toda la superficie de lo —determinado y protegido como— humano.

De acuerdo a estos lineamientos, trabajaremos primordialmente con los desarrollos de *La voz y el fenómeno*, donde Derrida explora la cuestión husserliana del signo. Nos interesará investigar cómo se traba la relación entre presencia, voz y sentido, cómo opera la metáfora heliotrópica y de qué manera piensa Husserl la espacialidad. Nuestro último y principal esfuerzo versará sobre la sugerencia de una metáfora para pensar el problema de los otros vivientes junto a la noción derridiana de espaciamento.

1. *Vida sin carne ni hueso*

Debería existir una pintura completamente libre de la dependencia de la figura —el objeto— que,

1. J. Derrida, "La forma y el querer-decir" en: *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, p. 196.

2. Especialmente si hemos de pensar —como lo hacemos aquí, subterráneamente en este trabajo— que la razón siempre es un instrumento del cuerpo. F. Nietzsche, "Los despreciadores del cuerpo", *Así habló Zaratustra* en: D. Sánchez Meca (dir.), *Obras Completas. Volumen IV: Obras de madurez II*, trad. A. M. Navarro, revisado por K. Lavernia, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 88 y 89.

3. J. Derrida, "Tímpano" en: *Márgenes de la filosofía*, trad. cit., p. 23.

como la música, no ilustrara nada, no contara una historia y no motivara un mito. Tal pintura se contentaría con evocar los reinos incommunicables del espíritu, donde el sueño se torna pensamiento, donde la línea se vuelve existencia.

Michel Seuphor

La voz y el fenómeno vio la luz en 1967, junto a *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*. En una entrevista compilada en *Posiciones* Derrida dice que, en una arquitectónica clásica, aquella sería jurídicamente anterior a los otros dos⁴: desciende al inframundo trascendental de la fenomenología clásica e interroga no tanto las ideas husserlianas sino aquellos gestos que se filtran entre sus premisas, que tamizan sus deducciones y, en suma, que sedimentan y se solidifican sintomática y casi inadvertidamente en sus desarrollos. Pero aún de ser cronológica y procesalmente primera, falta en *La voz y el fenómeno* el vicio paterno. Es uno de los títulos derridianos que probablemente mejor obedezca los edictos de la demostración y la maniobra argumental, y no obstante brota de sí algo que más bien antecede —desde ningún origen inteligible ni localizable— al orden del raciocinio. Se deja asaltar por él. En este sentido, y si no deja de ser en ningún momento una exploración sobre la vida (sobre la vivacidad de la vida, su origen, cualidad y derecho) en términos trascendentales, plantearemos aquí la pregunta por otros modos *que* vida.

En *Investigaciones Lógicas* Husserl explica que “signo” nombra habitualmente dos conceptos distintos cuya extensión es preciso diferenciar: expresión (*Ausdruck*) y señal (*Anzeichen*). La diferencia estriba en que únicamente el primero ostenta *Bedeutung*, término que, señala Derrida, suele traducirse equívocamente al francés (y podemos afirmarlo también del castellano) tomándolo por “signification” (significación). Antes que un preciosismo, esta advertencia abre y bosqueja la línea crítica a seguir: todo

4. Ver J. Derrida, “Implicaciones” en: *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, p. 19.

signo significa, pero solo la expresión porta *Bedeutung* en la medida en que ésta remite al querer-decir (*vouloir-dire*: tal la traducción propuesta por Derrida; en inglés diríamos, sin tanta dificultad, *meaning*) propio del discurso oral. *Qua* lingüístico, el signo expresivo guarda un sesgo intencional, mientras que la indicación pende de meras asociaciones inmotivadas⁵.

A partir de estas “distinciones esenciales” que sentara Husserl, la argumentación derridiana sugerirá una serie de adherencias indicativas, mostrando cómo la supuesta labor extrínseca y aditamental de la señal no es tal; de qué manera introduce una rugosidad insuprimible en la asepsia de los órdenes de derecho fenomenológicos, altera la fluidez de sus demostraciones y presenta otra noción de lenguaje que, en fin, se encuentra al pie de todos sus desarrollos. A continuación destacaremos las principales de estas “adherencias” y haremos un boceto, sin duda más reductor de lo deseable, de la constelación habida entre estas “distinciones esenciales” husserlianas, la autoafección y el privilegio del presente.

1.1 “¿En qué se reconoce un fantasma? En que no se reconoce en un espejo”⁶

Pese a que, según admita Husserl, la señal goza de mayor extensión y toda expresión requiere siempre *de hecho* una capa indicativa, la primera no constituye en modo alguno un género del que la otra fuera una simple especie. Que todo binomio se instrumentaliza en aras a grabar una jerarquía queda claro aquí, puesto que Husserl apunta rápidamente a una situación donde la expresión prescinde de toda urdimbre señalativa. En “la vida solitaria del alma” (*im einsamen Seelenleben*) se suspende la relación con la exterioridad en general, y sin embargo —o gracias a ello— es allí donde la expresividad de la expresión

5. Natural o artificial, y tiene que ver con la motivación psicológica de pasar de un conocimiento actual a uno inactual. Las nubes indican que va a llover, tal como la luz roja de un semáforo indica que los automóviles deben detenerse.

6. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, p. 175.

halla su pureza y cumple ejemplarmente su función sin pérdida ni dilación. Este tipo particular de signo enfoca el sentido (*Sinn*) sin agregar textura (“improductivamente”), a la par que lo hilvana en la linealidad de una misma intención expresiva. Procuraremos elucidar estas sentencias señalando los que nos parecen los principales nodos problemáticos.

En primer lugar, Derrida argumenta la existencia de cierto “voluntarismo trascendental” en Husserl (incluso pese a sus desarrollos posteriores correspondientes a la génesis pasiva). Dice:

La expresión en una exteriorización voluntaria, decidida, consciente de parte a parte, intencional. No hay expresión sin la intención de un sujeto que anime el signo, prestándole una *Geistigkeit*. En la indicación, la animación tiene dos límites: el cuerpo del signo, que no es un soplo, y lo indicado, que es una existencia en el mundo.⁷

Y ambos límites son reducidos al mínimo en la expresión. Según reza *La voz y el fenómeno*, Husserl determina la esencia del lenguaje como logicidad pura y en función de la conciencia voluntaria del querer-decir. “La visibilidad, la espacialidad como tales no podrían sino perder la presencia a sí de la voluntad y de la animación espiritual que abre el discurso. *Aquellas son literalmente su muerte*”⁸, explica. En esta dirección, todo lo que contribuye a la comunicación efectiva, esto es, el conjunto de gestos físicos y ademanes, así como la materialidad de la lengua determinada, todo lo que es fácticamente necesario para que alguna manifestación pueda *tomar lugar* resulta extrínseco a la expresión: no se deja asir por la intención significante, su opacidad introduce el peligro inerradicable de confusión o tergiversación. Tales gestos, entonces, “[n]o quieren *decir* nada porque no *quieren* decir nada. En el orden de la significación, la intención expresa es una intención de expresar”⁹.

7. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, p. 78.

8. *Ibíd.*, p. 80.

9. *Ibíd.*, p. 81.

En segundo lugar, y en vistas a desarrollar qué significa que el lenguaje tenga por *telos* la logicidad teórica, es necesario explicitar qué valor fenomenológico detenta la voz en la economía de la metafísica husserliana (título que quizás enardecería a Husserl pero que responde a la lectura de Derrida, que continuamente establece que la fenomenología no criticó la metafísica sino para restablecerla). Mediante un proceder improductivo-reproductivo, la voz se yergue como un éter diáfano que traduce al orden del discurso las facciones del nóema, convirtiéndolo en infinitamente repetible sin moverse de sí mismo. Presencia simultánea a sí del sentido y del sentido a la conciencia: la entrada en escena del *Bedeutung* posibilita que el nóema —componente intencional e irreal, según terminología algo posterior— sea de cierta manera vivido, *vivificado* por la conciencia, y todo esto sin traza alguna de mundaneidad. Dice al respecto Derrida en “La forma y el querer-decir”, otro artículo de 1967 que acompaña los planteos de *La voz y el fenómeno*:

Desde el momento en que la inscripción en él del sentido lo haga legible, el orden lógico de la conceptualidad será constituido como tal. Se ofrecerá entonces *begrifflich*, de manera comprensible, manejable, concebible, conceptual. El orden del concepto es inaugurado por la expresión, pero esta inauguración es la repetición de una conceptualidad preexistente, puesto que habrá debido inicialmente imprimirse sobre la página desnuda del querer decir.¹⁰

En tercer lugar, en la voz baja del alma no hay necesidad de signos señalativos desde el momento en que éstos se instrumentalizan siempre que “el acto que confiere el sentido, la intención animadora, la espiritualidad viviente del querer-decir, no está plenamente presente”¹¹. No hay indicación porque el alma es inmediata a sí misma, porque puede oírse-hablar en completa intimidad. Esta autoafección descansa, según prosigue la argumentación, sobre una temporalidad específica, a saber, la de la

10. J. Derrida, “La forma y el querer-decir” en: *Márgenes de la filosofía*, trad. cit., p. 203.

11. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. cit., p. 84.

concepción del ahora como punto-fuente. Explica Husserl en *Investigaciones Lógicas*:

En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia (*Dasein*) de actos psíquicos, pues semejante señal aquí sería inútil (*ganz zwecklos wäre*), ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo instante (*im selben Augenblick*).¹²

Solo la simplicidad del instante es capaz, por un lado, de asegurar la pureza de la idealidad —y la posibilidad de su repetición al infinito—, y por otro de permitir la presencia a sí de la conciencia tal que prescinda, como hemos dicho, de comunicarse nada. Y según el francoargelino esto no se altera en *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, a pesar de la complejidad que adquiere la fenomenología del tiempo de la mano de la conciencia absoluta constitutiva del tiempo y la noción de ahora extenso: antes que plegarse pasivamente sobre la materialidad de letra husserliana o de reponer lo que Husserl *quiso-decir*, se trata en todo caso de rastrear los criterios que solidifican entre líneas, a veces contra la intención expresa del fenomenólogo. En este caso, el motivo que nos convoca es si aún esta obra no conserva el valor fenomenológico del presente de la presencia, de la punta del instante como punto-fuente¹³.

Como se sabe, la conciencia absoluta constitutiva del tiempo es una dimensión atemporal que, gracias a una composición tripartita, posibilita la continuidad de la temporalidad de la conciencia inmanente: la protoimpresión tiene por correlato intencional el ahora, la retención el ahora recién pasado, y la protención el

12. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas I*, trad. M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, p. 242 (§8). Traducción levemente modificada.

13. Si bien la literatura sobre este tópico es bastante abultada, resaltamos los siguientes estudios que abordan la cuestión con suma agudeza: M. Häglund, "Arche-Writing: Derrida and Husserl" en: *Radical Atheism*, California, Stanford University Press, 2008, pp. 50-75, R. Bernet, "Is the present ever present?", *Research in Phenomenologie*, n.º. 12, 1982, pp. 85-112 y D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

ahora por venir. Sin embargo, Husserl advierte que tales distinciones son abstractas y analíticas, precisamente en cuanto el ahora vivenciado es extenso y pende de la modificación retencional: la impresión deviene retención, luego retención de retención, etcétera, y así logra constituirse el pasado. Rudolf Bernet, uno de los intérpretes clave en relación a este tópico, argumenta que la concepción husserliana del tiempo sortea los prejuicios metafísicos habituales, precisamente en cuanto introduce una no-presencia en el ahora¹⁴. Sin embargo, Husserl mismo acepta que la “no-presencia” que es la retención goza aún de cierto estatuto perceptivo¹⁵ y ello disimula todavía, por tanto, a nuestro juicio, la preeminencia del ahora actual. En todo lo que continúa distinguiendo *activamente* en la prosa husserliana la retención de la representación, el ahora actual (aquí, impresión originaria en su calidad de punto-fuente) sigue operando como centro neurálgico e indeclinable de su temporalidad. Nuevamente, no se trata de las diferencias descriptivas (que Derrida tiene en cuenta y que no serían difíciles de señalar: la retención o recuerdo primario es una intención vacía, y la representación o recuerdo secundario es una intuición) sino de analizar la especificidad de su articulación y funcionamiento. En este sentido, la raíz común entre ambas — que desdibuja todos los adentros y afueras que el fenomenólogo describió minuciosamente — pende de la necesidad de inscripción y de la mediatez que inundan al presunto flujo viviente: sería imposible retener un ahora en otro ahora, entretejer la cola retencional última, si éste no fuera inscribible como huella en el sentido más general, es decir, como marca reiterable. Explotando la doble traducción de *Augenblick* como parpadeo e instante (“hay una duración del parpadeo; y ella cierra el ojo”¹⁶), Derrida remarca de qué manera, que no haya una plataforma estática de presencia,

14. Cf. R. Bernet, *Is the Present Ever Present?*, art. cit., p. 108.

15. Nos dice Husserl: “Pero si denominamos percepción *al acto en que todo ‘origen’ se halla*, el acto que *constituye originariamente*, entonces el recuerdo primario es percepción. Pues solo en el recuerdo primario vemos el pasado; solo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente”, en E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Trotta, p. 63 (§17).

16. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. cit., p. 119.

sienta la necesidad de repetición (más adelante, iteración). No solo lo que antes era silencioso resulta invadido por el lenguaje en términos de indicación, sino que éste explota en su materialidad deviniendo *archiescritura*: como dimensión material y abismal de significación. Antes que mentar un instrumento al servicio de la voz, trama su sola continuidad y posibilidad. El movimiento de temporalización trascendental se entiende como espaciamiento (en la medida en que el tiempo se inscribe como huella) y la autoafección se construye entonces sobre el rodeo de la *différance* (en cuanto la huella se entrega ya a su borradura, a su constante reedición contaminada). Sintetiza Derrida:

Que este pliegue sea irreductible en la presencia o en la presencia a sí, que esta huella o esta diferencia sea siempre más vieja que la presencia, y que le procure su apertura, ¿no prohíbe todo eso hablar de una simple identidad consigo mismo “*im selben Augenblick*”? ¿Acaso no compromete esto el uso que quiere hacer Husserl del concepto de “vida solitaria del alma” y por consiguiente, la partición rigurosa entre la indicación y la expresión?¹⁷

No solo no hay intimidad tal que nos ahorre la utilización de signos, sino que la relación con el objeto es de mostración indicativa¹⁸. Bosquejado así el panorama, la que antes era la impasible ecuación del *oírse* (plenamente presente a sí) *hablar* (enfocar fielmente sentidos pre-expresivos) hunde ahora raíces en el signo, la espacialidad y su muerte en general.

17. *Ibid.*, p. 122.

18. Este aspecto se trabaja en el sexto capítulo de *La voz y el fenómeno*, a cuento de la gramática pura lógica. No podemos desarrollar aquí la totalidad del argumento. Recordamos, sin embargo, que según *Introducción a “El origen de la geometría”* las idealidades científicas llegan a sedimentarse mediante encarnaciones, por la escritura: los objetos, incluso las idealidades científicas, son temporales de cabo a rabo. Ver Derrida, J., *Introducción a “El origen de la geometría”*, trad. D. Cohen y A. Zinnot, Buenos Aires, Manantial, 2000.

1.2. El apaciguamiento vital

Que la metáfora heliotrópica sustenta los desarrollos husserlianos no es difícil de acreditar. El lenguaje debe acoger diáfananamente el sentido pre-lingüístico y dejar traslucir a través de sí su silueta. Hasta aquí no sorprende por qué, según dice el francoargelino, la espacialidad es “literalmente su muerte”. El interrogante surge, en todo caso, en lo tocante a algunos trabajos posteriores donde Husserl explora la cuestión del espacio y del cuerpo, especialmente en cuanto Derrida expresa en más de una oportunidad que la distinción entre expresión y señal (y por tanto, la comprensión del lenguaje en términos lógicos, y en estrecha ligazón con el monólogo interno) permanece inalterada en su fenomenología y que, más aún, continúa sirviendo de faro a sus desarrollos.¹⁹

Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, por caso, impugna el devenir científico histórico: creyendo poder autofundamentarse, las ciencias positivas se condujeron por una racionalidad deficiente y adolecen de una ingenuidad objetivista. Lo esencial de su extravío redunda en que separan razón y vida, y ofrecen abstracciones (de la mano de la geometrización del espacio y de la matematización indirecta de todos los fenómenos naturales) a costo de omitir los datos intuitivos: la experiencia, que siempre es de un sujeto. De allí que integre la cuestión de la corporalidad (distinguiendo *Leib* de *Körper*) y se proponga la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*). Estas críticas — que no podemos desarrollar aquí debidamente por motivos económicos — nos parecen valiosas y necesarias y, sin embargo, aventuramos que de manera semejante como Husserl no critica la metafísica sino para restaurarla, el reproche a la empresa galiliana se enclava allí donde ella misma parece — a sus ojos — no obedecer *fielmente* sus propios principios. Tal como el *dictum* fenomenológico mienta una vuelta hacia “las cosas mismas”, aquélla dirige, en sus últimas consecuencias, a una abstracción riesgosa cuyas maniobras es vital apaciguar. De otro modo, el principio de los principios de *Ideas*

19. Ver J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. cit., p. 93.

I, las determinaciones tradicionales del lenguaje y, en resumen, el valor cardinal de la presencia podrían diluirse. Antes que un detalle inadvertido o ignorado por Husserl, esta vigilancia nos parece constituir el motivo fundamental de las indagaciones fenomenológicas.

En esta dirección, aunque más no fuera a título de conjetura, quisiéramos posar como hipótesis que la denegación ante esta matematización puede comprenderse en términos fonocéntricos: tal como detalla Derrida en *De la gramatología*, la matemática es una escritura no-fonética²⁰ que interpela desde adentro el andamiaje de la tradición. Comenta el francoargelino sobre la matemática: "Este enclave es también el lugar donde la práctica del lenguaje científico niega, desde su interior y de una manera cada vez más profunda, el ideal de la escritura fonética y toda su metafísica implícita (la metafísica), vale decir, en particular, la idea filosófica de *episteme*"²¹. De resultar adecuada nuestra cifra de lectura, su crítica a Galileo mentaría cierto tradicionalismo y tendría por fin purgar todo cuanto pudiera estorbar en la relación de absoluta intimidad entre sentido, alma y significación. Este gesto enseñaría, en su reverso, el mismo vértigo a la espacialidad patente en *Investigaciones Lógicas*; todo lo que resulte impenetrable por la voz fenomenológica deberá ser, sino descartado, debidamente reducido de acuerdo a la jurisprudencia fenomenológica. Se integra la cuestión de la espacialidad, pero solo para contenerla en sus límites legítimos: efectivamente, que el espacio se constituya a partir del cuerpo como punto cero discute, sí, las posiciones absolutas del mismo (como la de Newton), pero también establece que éste se inscriba siempre a título de experiencia vivida (cosa que desde ya no haría ruborizar a Husserl, pero que para la deconstrucción resulta sintomático).

20. Si bien no hemos definido formalmente fonocentrismo ni escritura no-fonética, consideramos que hemos desarrollado con detalle sus principales baluartes en 1.1. Se trata del privilegio de la voz (viva) frente a la escritura considerada como un instrumento inerte de comunicación.

21. J. Derrida, *De la gramatología*, trad. O. del Barco y C. Ceretti, Ciudad de México., Siglo Veintiuno, pp. 15 y 16.

A los ojos derridianos, la metafísica de la presencia sigue erigiéndose rectora, en cuanto esta experiencia es siempre presente y pertenece a un sujeto, y en cuanto la ausencia no puede ser pensada sino a título de no-presencia (y la espacialidad que propondremos en un momento tendrá que ver con discutir estas tres características). Incluso, apelando a un argumento de claro tinte levinasiano, podría estipularse que aquella noción de espacialidad sienta, correlativamente como su reverso, cierto horizonte de poder²² (y aquí habría que investigar —pese a las increíblemente distintas operaciones que Derrida y Lévinas echan a rodar a la hora de criticar a Husserl— hasta qué punto Derrida no se encuentra hermanado al lituano cuando, como citamos, habla de “voluntarismo trascendental”).

De acuerdo a la postura que hemos deslizado, Husserl continúa desestimando la espacialidad pero bajo otras operaciones que la abstracción matemática (que a su modo, también lo hace); en el caso del fenomenólogo, la denegación de ambas tiene una raíz común en la medida en que ambas desorientan, confunden y permanecen impermeables al poder a la *phoné*: cuyo poder y dominio es menester proteger. Esta serie de precisiones nos ayudan a comprender la sentencia derridiana acerca de la vigencia incólume de las “distinciones esenciales” y bajo qué términos es posible enfiar a Husserl tras una comprensión tradicional del espacio. Por supuesto, se trata de tópicos difícilmente saldables —en cierto punto, con todo derecho— entre husserlianos y derridianos.

1.3. Setas, lianas, vacas y hiedra

Todos los órdenes trascendentales de derecho, aquellos que el fenomenólogo conserva luego de haber aplicado las debidas reducciones, parecen apelar a una extraña inmaterialidad, auténticamente muda y más silenciosa que el silencio. Es por ello que describirlas intentando reducir la textura del lenguaje (ni qué decir de la lengua) o acaso señalarlos procurando contener en sus

22. Cf. E. Lévinas, “La conciencia no-intencional” en: *Entre nosotros*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2001.

límites las señales exige siempre un esfuerzo notable y, en última instancia, nunca completamente convincente. En esta vía quisiéramos interpretar el epígrafe de Michel Seuphor, artista plástico, que expresa que debiera existir una pintura (¿una fenomenología, acaso?) que no ilustrara nada, que se independizase de su materialidad y no tomase, de hecho, espacialidad; cuyas líneas fueran existencia antes que trazo: espíritu, vida. Acerca de este privilegio del alma, y en el marco del abanico de problemas que aquí nos interesa tratar, no nos pasa desapercibido la obviedad y redundancia del siguiente precepto: solo el humano es capaz de emprender esas descripciones. Pese a que sea crítico de la geometrización que subsiste a la cartografía (y no argumentamos que no lo sea, nada más que en lo relativo a determinados tópicos parece desembocar en resultados semejantes), no sería tan difícil abstraer de su filosofía un mapa de vivientes. En la misma línea que condujera a Derrida a deslizar un voluntarismo trascendental “a pesar de todos los temas de la intencionalidad receptiva o intuitiva y de la génesis pasiva”²³, es la autoafección y la detención de aquel lenguaje lógico-eidético lo que legitima el límite último, estanco e incuestionable entre el humano y el resto de los vivientes. A diferencia de las ciencias positivas que tanto critica, Husserl no hace de ellos un teorema, no los desgrana en una ecuación aritmética, pero sus criterios de análisis continúan arrojando un límite único e inapelable entre lo humano y *todo lo demás*.

Pero, al igual que oblicuo —según estipulamos en la introducción—, el límite siempre es frontera, es decir sitio de conflicto, indecidibilidad y (re)inscripción precaria y constante de sentido: lenguaje y metáfora. En “La mitología blanca” Derrida nos dice que los filosofemas se han erguido siempre gracias a la metáfora heliotrópica, pero que precisamente el sol —valor último del que aquélla extraería su eficacia— es siempre también metafórico: jamás se entrega “en carne y hueso”. Tal es el carácter que nos gustaría comenzar a explotar para las secciones siguientes. Dice Derrida:

23. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. cit., p. 80.

Ahora bien, es porque la metafórica es de entrada plural por lo que escapa a la sintaxis, y por lo que da lugar, en la filosofía también, a un texto que no se agota en la historia de su sentido (...). Pero es también porque la metafórica no reduce la sintaxis, disponible por el contrario de sus desviaciones, por lo que se arrebatada a sí misma, no puede ser lo que es más que borrándose, construye indefinidamente su destrucción.²⁴

Toda metáfora, *qua* operación, prolifera en direcciones insaturables. Y en ese sentido, lo que reflota casi inadvertido de la constelación del oírse-hablar, y que *La voz y el fenómeno* nos permite plantear, es la pregunta por otros modos de vida. Si bien este estudio derridiano insiste constantemente en la cuestión de la vida para la fenomenología, simultáneamente nos plantea la cuestión de la muerte como hiato y espaciamento sobre el que se inscribe todo hálito vital. Pero en realidad, es la muerte de la vida que accede al sentido, cuya lengua es lógica y poseedora de la capacidad, antes que nada, de permanecer cerca de sí en una interioridad cerrada: quizás solo sea la muerte de la vida —determinada históricamente como— humana.

Dice Derrida que la autoafección ha excluido —sin duda, en un movimiento inmunológico— el afuera, el mundo y el cuerpo²⁵, y en ese sentido, aunque este texto en particular aplace la cuestión en su explicitud, puede decirse que suerte semejante han corrido los demás vivientes (al menos en los términos en los que el humano los ha pensado). Si el sentido no reposa ya en un adentro calmo ni tiene por portavoz la claridad del alma, si nuestra interioridad está tejida de cabo a rabo por todo lo que ha procurado excluir y por lo tanto se alteran las coordenadas de lo significativo y significativo, entonces miramos lo que antes era alrededor —que ya no es “afuera” pero que tampoco se deja fundir completamente con lo restante del adentro— y encontramos setas, lianas, vacas, hiedra; la densidad *otra* de lo viviente. No solo sucede que trastocada la doctrina tradicional de la sig-

24. J. Derrida, “La mitología blanca” en: *Márgenes de la filosofía*, trad. cit., p. 307.

25. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. cit., p. 141.

nificación es entonces por fin plausible articular esta cuestión, sino más bien que *no* hacerlo sería una impostura o un síntoma.

De vuelta: toda metáfora, *qua* operación, prolifera en direcciones insaturables, en metáforas diseminantes y diseminables (porque ninguna metáfora, ni siquiera aquella afín a nuestro interés, es menos precaria). Y sin embargo, no todas nos ofrecen la misma potencia de pensamiento. Ninguna es saturable y todas ostentan hendiduras transversales que atentan contra su completa cerrazón, pero no por ello siguen a todas las metáforas impactos idénticos. Algunas resultan algo más permeables a la hora de acusar recibo de la materia de la que todas están hechas: la intriga del lenguaje (la misma que, oportunamente, parece haberse infiltrado en la vida silenciosa del alma). A continuación plantaremos una metáfora posible para aproximarnos al problema de los vivientes no-humanos en *La voz y el fenómeno*.

2. *"Ello espectrea, huele a muerto viviente"²⁶: el fuego fatuo (o luz mala)*

Tengo que interrumpir para decir que "X" es lo que existe dentro de mí. "X" –yo me baño en esto. Es impronunciable. Todo lo que no sé está en "X". ¿La muerte? La muerte es "X". Pero mucha vida también porque la vida es impronunciable. "X" se estremece en mí y tengo miedo de su diapasón: vibra como una cuerda de violonchelo, una cuerda tensa que cuando es tocada emite electricidad pura, sin melodía. El instante impronunciable. Una sensibilidad otra es lo que se percibe de "X".

Clarice Lispector, *Agua viva*

El fuego fatuo, que en Argentina y Uruguay toma el nombre de luz mala, ha sido motivo de innumerables leyendas y mitos casi alrededor de todo el globo. Se trata de una luz sus-

26. J. Derrida, *Espectros de Marx*, trad. cit., p. 153.

pendida a poco espacio del suelo que aparece en noche o al anochecer, y que desaparece en cuanto el espectador se acerca. Científicamente suele explicársela en base a la inflamación de los gases que liberan los materiales orgánicos —animales y vegetales— en estado de putrefacción. Trabajaremos fundamentalmente con esta última interpretación para nuestros fines.

Retomando las formulaciones hechas en las secciones anteriores, desde el momento en que el proceso de temporalización toma espacio, es decir, que exige inscripción y deviene espaciamiento, se entrevera en el oírse-hablar un hiato que reintroduce lo que otrora se procuró excluir, a saber, todo lo que gozara del título de inmotivado: la exterioridad de la indicación y la espacialidad en general. Frente al heliocentrismo —sobre el que reposan en última instancia todas las demostraciones husserlianas, y que se inscribe como “luz buena” en cuanto sacrifica la materialidad—, el fuego fatuo puede servirnos para aproximarnos a la propuesta de *La voz y el fenómeno*, precisamente en cuanto éste no alumbra ni clarifica sino que consta de una opacidad irreductible. Confunde y complica los límites entre vida y muerte, y no es anticipable ni localizable: hiere todo horizonte de expectativa, asedia la casa y desaparece al acercarse. Más aún, este resplandor de ultratumba consta de una textura que no arroja silueta, “forma” alguna, y que deja pasmada toda intención significante. Ahora bien, además de lo dicho hasta aquí, lo que nos resulta particularmente fecundo de esta metáfora es que patentiza cómo el panorama que nos presenta *La voz y el fenómeno* —la (im)posibilidad de la autoafección alzada sobre la mediatez inerradicable de la indicación— se encuentra desde el principio atravesado por otros vivientes (cuya muerte parece inusitadamente brillante y refulgente, cuya vida es habitualmente tomada por pasiva e inerte), transido por sus otros modos *que* vida.

Así, el crepitar del fuego fatuo no es el del *hogar*; marca la *diacronía*, sume la noche en un silencio que no es el de la concordancia consigo—el del soliloquio del alma o el de los sonidos del campo que el hombre es capaz de anticipar— sino en un silencio rugoso: silencio que es voz del que habla otra lengua, una lengua extranjera. Reinserta la densidad inextricable de lo viviente

en la asepsia de la dimensión trascendental obturando toda comprensión momificante de “el animal” o “el vegetal”. Se labra una proximidad abismal que, a la par que testimonia la cercanía de otros vivientes, preserva su secreto (porque estructuralmente —si acaso cabe seguir hablando en estos términos— la luz mala llama a la disrupción y la extrañeza, y repele las relaciones de semejanza y pertenencia). Esta “voz” extraña no *expresa* —en términos husserlianos— concretamente nada, y sin embargo su timbre resiste toda reducción eidética, ofreciéndose tan solo a título de rumor: como una sombra confusa cuya fuente nunca se sabe si son los hombres, los animales, el caer de las hojas o siquiera el viento o el agua. Se da sin otorgar nada inteligible y confiere la impresión de movimiento y de secreto. Movimiento secreto en la noche, entonces, de la lumbre de la vida en descomposición: el único modo en que la vida sabe vivir. Tal el corolario fundamental de *La voz y el fenómeno*.²⁷

Abriendo momentáneamente un paréntesis a otra década de producción derridiana, en *En El animal que luego estoy si(gui)endo* Derrida nos dice que, según la Torá, Dios encomienda a Ish nombrar a los animales, creados con anterioridad a él. Aquí se observa la doble vertiente del ir “tras” el animal: tras él, habiendo venido al mundo después de él, y tras él para cazarlo y momificarlo en un sustantivo unívoco. Ahora bien, Derrida desliza que esta secuencia o persecución no está en el tiempo sino que, antes bien, es la génesis misma del tiempo²⁸. Allende el relato bíblico (que sin embargo nunca es totalmente extraño a la filosofía, ni siquiera a la más escéptica, científicista

27. Por motivos más numerosos de los que podemos explicitar aquí, el fuego fatuo que proponemos no se deja homologar a la *Lichtung* heideggeriana. Si bien no ignoramos la hondura metafísica del planteo del filósofo alemán y observamos allí también un modo de discutir la noción de luminosidad propia de la gnoseología moderna (por lo pronto, en cuanto es considerada una “luz oscura”), advertimos que aquella remite a la *alétheia* como desocultamiento del ser, y en cambio sostenemos que la luz mala coarta la posibilidad de toda ontología. Por otra parte, y aunque no constituye el tópico de la presente propuesta, no creemos que el claro del bosque de Heidegger marque concomitancia alguna de otros vivientes.

28. Ver J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Trotta, p. 32 y 33.

ni fundacionista), nos gustaría entonces explorar qué de estas palabras nos sirven para nuestro acercamiento a *La voz y el fenómeno*. Solo mediante esta caza embalsamante de lo viviente es posible delinear una temporalidad regida a partir del presente (sostén de la autoafección, del monólogo del alma y el enfoque de sentidos prelingüísticos), temporalidad que a su vez pretende diferenciar cualitativamente lo humano. El presente viviente logra levantarse sobre lo mismo que conjura.

“¿Se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo y continuar haciéndose oír por él?”²⁹ ¿Se puede burlar el estatuto de la fenomenalidad y continuar apareciéndosele? La respuesta no es concluyente, pero adivinamos que quizás solo sea posible reaparecer como materialidad in-conjurable, en el retardo del no-reconocimiento frente al espejo. En el fantasma, como fantasma.

3. *Pensamientos inauditos*

Lugar de combustión, ¿pero de qué?, ¿de quién? Mientras no se sepa, y usted no lo sabrá jamás —declara la frase cuanto más alto lo dice—, lo incinerado ya no es nada salvo ceniza, un resto cuyo deber es no quedar, ese lugar de nada, un lugar puro aunque se esconda.

Jacques Derrida, *La difunta ceniza*

De acuerdo lo dicho hasta aquí, el presente viviente es nada más que una escena (“archi-escena”, dice Derrida) heteroafectada. El presente no puede echar lazos, inscribir continuidad alguna sino a través de la estructura de la representación y la indicación; del lenguaje como *archiescritura*. Hemos emparentado la luz mala con la rugosidad insoslayable de la huella, explotando su carácter no anticipable e inescrutable. Por otra parte, tampoco se trata de que reemplace sin más la metáfora heliocéntrica

29. J. Derrida, “Tímpano” en *Márgenes de la filosofía*, trad. cit., p. 19.

(por el mismo motivo por el que no es posible superar la metafísica y sus textos más clásicos siguen siendo convocantes) sino de señalar un asedio. En todo caso, enfatizar sobre la luz mala nos resultó estratégico para introducir la cuestión de los otros vivientes. De esta manera, la huella —noción introducida en *La voz y el fenómeno* pero de envergadura transversal a lo largo de los desarrollos derridianos futuros— está de buenas a primeras sitiada por otros modos *que* vida. Teniendo en cuenta que la distinción entre conciencia psicológica y trascendental (su “paralelismo”, que en última instancia sostiene la noción de expresión y de alma) se inscribe mediante metáforas que se olvidan como tales, que se desembarazan de su propio trazado, la luz mala, precisamente por hacer lo contrario, nos permite rumiar alrededor de la intriga del lenguaje: del lenguaje como intriga. Quisiéramos ahora sugerir que la luz mala, de llamar a algún tipo de incineración, es a la de la ceniza. Siguiendo el último epígrafe, fuego fatuo y ceniza parecen apelar a una combustión extraña que subraya un “lugar” (nosotros diríamos, acorde a desarrollos recientes, una “espacialidad”) que no enfatiza sino la existencia de *cierta* materialidad que burla —sin sosiego, al modo del resto— las fauces de la metafísica de la presencia: las fauces, el aparato fonador entero y la mandíbula nervuda con la que el privilegio de la autoafección y de la idealidad procura devorarse a los demás vivientes. Si, como atestigua Derrida, la ceniza es el mejor paradigma de la huella, entonces la luz mala invade todo el radio de la vida trascendental y de los órdenes de derecho que Husserl habría procurado aislar.

Aquella cierta materialidad —“efecto” de ceniza y de la archiescritura— es una archi-materialidad, previa a la distinción entre idea y materia, que no quiere-decir nada porque no expresa —de adentro hacia afuera— ninguna identidad divisible. Que no significa *concretamente* nada pero que sin embargo no redunde en la insignificancia, que horada activamente la economía de la representación. Una (archi)materialidad “incomprensible”, pero a la que —desde el momento en que resulta inexpugnable, que alza y perfora a la vez la voz fenomenológica— siguen fértiles efectos: por lo pronto, la alteración (constante, regular e incalculable) de los horizontes de vida(s).

Quizás por estas meditaciones transiten los “pensamientos inauditos” a los que apela Derrida casi al final de *La voz y el fenómeno*: “En la abertura de esta cuestión, *ya no sabemos*. Lo que no quiere decir que no sepamos nada (...). Una cuestión tal será legítimamente entendida como que *no quiere decir nada*, como no perteneciendo ya al sistema del querer-decir”³⁰. Acaso estos pensamientos inauditos no tengan por sede la linealidad de la vida del alma y solo logren inscribirse como rumor: ininteligibles pero intrigantes, inescrutables pero amenazantes. Pensamientos inauditos e inverosímiles como límites porosos, como líneas oblicuas. Como fuegos gravitantes en la ciévana nocturna: la insaturable textura que somos.

30. J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. cit., p. 166.

LA JOYA DEL CHIQUERO.
APUNTES SOBRE LOS ANIMALES Y LAS MUJERES
DESDE UNA ESTÉTICA POSTHUMANA

Paula Fleisner

I. Animalas... a modo de introducción

Más cercanos a las bestias (materialidad viviente) y bien alejados de los ángeles (espiritualidad de vocación gubernamental), los animales humanos de género femenino son un eslabón perdido para pensar las relaciones entre humanismo especista y capitalismo patriarcal. Animales hembra y mujeres han compartido desde el surgimiento del capitalismo el destino de "recurso natural" que hace de sus cuerpos una pura disponibilidad para la reproducción del sistema de dominación. Las *animalas*, me permito inventar, son los cuerpos paupérrimos enajenados, que día tras día y en condiciones oprobiosas reproducen la carne animal que puebla el planeta: confinadas unas en el gallinero, el corral o el chiquero, otras en el hogar humano –con más o menos "bienestarismo" mediante– todas ellas son el cimiento sobre el cual se erige el gran edificio del modo actual de producción de las sociedades humanas occidentales y occidentalizadas.

A partir de este marco general de lectura se exploran aquí, a modo de análisis provisorio, algunas analogías en la circulación de los cuerpos femeninos animales en las sociedades capitalistas occidentales desde una mirada estética que permite, a su vez, pensar una de las prestaciones del arte para un diagnóstico filosófico del presente.

II. El humanismo es un especismo

Hace casi cincuenta años, Michel Foucault alertaba contra el espejismo de la ideología humanista. Lejos de ser una constante en la cultura occidental, el humanismo representaba para él una de las formas de justificar el control del funcionamiento de la humanidad y era el gran inventor de las soberanías sujetadas que son el alma, la conciencia, el individuo y la libertad fundamental¹. Pero, más allá de sus malas consecuencias para los animales humanos a los que transformó en “sujetos” incrustándoles el alma y la conciencia y separándolos en individuos, el mito humanista ha producido, además, una taxonomía sostenida en la separación y jerarquización de los vivientes que redundó en un sistema de dominación, usufructo, consumo y exterminio de otras formas de vida y de ser del planeta Tierra. Esta mitología de lo humano, podríamos decir parafraseando a Giorgio Agamben, ha blindado el centro vacío de la máquina de separar transformándolo en el fundamento último de su funcionamiento. El “hombre” es ese mito que está en el centro de la máquina antropológica, y es por lo tanto, una nada que da la impresión de ser algo, (*ciò che non c'è*, según la célebre definición de Furio Jesi, que Agamben retomara²). La humanidad es una imagen construida a partir de una autorreferencialidad antropocéntrica que se sostiene en una decisión a la vez metafísica, ética, teológica, científica y (bio)política de aislar e incomunicar el *continuum* de lo viviente (y de lo existente en general, si hemos de atender a las últimas reflexiones agambenianas que dan cuenta de la división, exclusión y re-inclusión bajo la forma de un fundamento negativo no solo de la vida sino también del ser en Occidente)³. Dicho simplemente, los

1. M. Foucault, «Par-delà le bien et le mal» (Entretien, Actuel) en *Dits et écrits II*, París, Gallimard, 1994, p. 226.

2. Cfr. F. Jesi, *Mito*, Milano, Mondadori, 1989; G. Agamben “Sull'impossibilità di dire 'lo'” en *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 107-120 y G. Agamben, *L'aperto, l'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 33.

3. Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi, Homo sacer IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 334.

animales humanos son separados, sacralizados, convertidos en fundamento y o fin de la creación, mientras que los demás entes son considerados como materia disponible para usufructo de aquellos⁴. Es por ello que el humanismo puede ser definido como un especismo, es decir, como una ideología justificacionista de la aniquilación sistemática y el sufrimiento institucionalizado de todos los animales no humanos para alimentación, vestimenta, diversión e investigaciones en beneficio del animal humano⁵.

Los cuestionamientos decimonónicos a la tiranía metafísica de la noción de sujeto han llevado, entre otras cosas y por múltiples vías teóricas, a reevaluar el lugar de los animales no

4. En relación con el lugar del hombre como fundamento y o fin de la creación, resulta esclarecedora la distinción que propone Fabián Ludueña Romandini entre un “principio antropológico” que hace del hombre el sustrato metafísico o fundamento de los sistemas filosóficos y un “principio antrópico” que está en la base de aquel y que, débil o fuerte, hace del hombre la finalidad o un eslabón necesario de la cadena metafísica. Este principio antrópico (que Ludueña retoma de las discusiones cosmológicas del siglo XX), por lo demás, sigue operando incluso en aquellos discursos filosóficos antihumanistas que en nombre de “la vida en cuanto tal como criterio autofundante de un orden metafísico” buscan poner en cuestión la escisión hombre/animal, entre los cuales Ludueña Romandini ubica a Derrida, Deleuze o Agamben. Cfr. F. Ludueña Romandini, *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, pp. 9-12, 47 y 61. La mordaz y aguda objeción lanzada por el filósofo argentino contra todo discurso animalista o posthumanista biempensante que sigue, para decirlo con Nietzsche, preso de aquello contra lo que lucha, asedia las reflexiones que llevaré a cabo aquí; no obstante, incluso aceptando que la filosofía venidera deberá dejar de transformar el problema metafísico y ontológico de las potencias inhumanas e inorgánicas del Afuera del cosmos en el problema ético (y por ello siempre humano, demasiado humano) de la separación de lo viviente, acaso todavía no resulte del todo innecesario un trabajo de explicitación de las capas geológicas del humanismo *andrópico* (si se me permite un neologismo que recoja la sutileza de Ludueña y lo presente además desde una perspectiva genérica), no ya con la intención moralizante de ubicar algún otro ente en el centro teleológico del dominio (los animales domésticos de los que aquí me ocupó difícilmente podrían cumplir ese rol) sino con la intención política de desorganizarlas.

5. Cfr. L. Caffo y V. Sonzogni, *Un' arte per l' altro. L' animale nella filosofia e nell' arte*, Perugia, Graphe.it, 2014, p. 13.

humanos en nuestro pensamiento hasta llegar a un punto en el que, para decirlo con Leonardo Caffo, “la animalidad está por doquier” y se ha transformado en la imagen (medio, lugar de contacto entre la idea y la cosa) que mejor da cuenta del contexto posthumano en el que buena parte de la filosofía actual se ubica: la ruptura de la identidad humana aislada y la asunción de la “*cualquieridad*” de todo ser, es decir, la unicidad y la irrepitibilidad de todas las formas de vida, pero también la ausencia de jerarquía entre ellas⁶.

Con el objetivo de pensar, en la parte final de este trabajo, algunas aristas de una posible analogía entre los modos de la dominación de los animales “domésticos” (las mujeres y otros animales de la casa y/o de granja) en el capitalismo antropo/androcentrado a partir de una manifestación artística concreta –la obra de Toia Bonino–, en esta primera parte revisaré una posible vinculación del posthumanismo como horizonte epocal con la estética.

Para ello entenderé la estética como una disciplina filosófica que, surgida de los intentos de suturar la escisión inicial del sujeto que conoce y actúa, ofrece sin embargo modos de pensar e imaginar un sentir y un vivir de/con lo existente más allá o más acá de lo cognoscible, calculable y apropiable. Disciplina filosófica, además, que ha hecho del arte, ese particularísimo modo de “hacer” y decir a través de la percepción, su objeto de análisis privilegiado. Por ello, se piensa aquí la estética como una filosofía general que asume la existencia de un pensamiento sensible y de un espacio medial en el que éste acaece: ese espacio *chorásico* en el que suceden lo imaginal y lo mezclado sin jerarquías.

II.1. *Imágenes pese a todo*

Pero, ¿qué significa que la animalidad sea una imagen? De hecho, podría argumentarse no sin razones que en este mundo

6. L. Caffo, “L’ animalità è ovunque, il «postumano contemporaneo» come immagine del futuro”, en L. Beatrice, *Zoote*, Torino, Umberto Allemandi & Co, 2016, p. 28.

sostenido en el genocidio organizado y permanente de algunos animales (no humanos y humanos) y sobre la esclavitud y padecimiento incesante de otros, faltan las imágenes. Que este mundo “atiborrado, casi asfixiado, de mercancía imaginaria”⁷ ha puesto en funcionamiento, sin embargo, una “maquinaria de *desimaginación*” de la producción de vida para su tortura y su posterior aniquilación (uso aquí, *ex profeso*, las afirmaciones de Didi-Huberman a propósito de las fotos de las tareas de gaseamiento que tomaron los miembros de un *Sonderkommando* en Auschwitz). Ciertamente, a través de lo que Carol Adams ha llamado una estructura de referente ausente⁸, es posible solapar las imágenes y transformar un animal muerto en un producto alimenticio o un animal torturado en un modo de entretenimiento. Incluso, aunque haya imágenes por doquier, no sabemos/queremos/podemos mirarlas. Las palabras cumplen, por supuesto, un rol encubridor que disimula y celebra el estado de cosas: el logocentrismo eufemístico garantiza, por un lado, la neutralización de las imágenes y, por el otro, una “interpretación” siempre benévola del carnofalocapitalismo que permite esquivar las violencias de sus procedimientos⁹.

Vemos fotos de vacas pastando, vacas esculpidas en tamaño natural que adornan las puertas de las carnicerías y, sin embargo, no podemos *verlas*: es decir, asociar la violencia de sus vidas y sus muertes a la compra de ese producto que saborearemos en el ritual carnofílico del domingo¹⁰. Todo está a la vista aunque nada es visible.

7. G. Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, trad. M. Miracle, Barcelona, Paidós, 2004, p. 17.

8. Cfr. C. Adams, “Why feminist-vegan now?” en *Feminism & Psychology*, 2010, 20 (3), pp. 303-304. Este concepto había sido trabajado con exhaustividad en *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 2010 (1990 primera edición).

9. Sobre el aspecto encubridor de las palabras, cfr. S. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, pp. 19-20.

10. Me refiero, por supuesto, a los asados del domingo característicos de Argentina. Cfr. M. Kilani, “La crisis de la «vaca loca» y la decadencia de la razón sacrificial” en *Instantes y Azares, escrituras nietzscheanas*, Año XIII, N°



Decía Borges en *Fervor de Buenos Aires*:

Más vil que un lupanar
la carnicería rubrica como una afrenta la calle.
Sobre el dintel una ciega cabeza de vaca
preside el aquelarre
de carne charra y mármoles finales
con la remota majestad de un ídolo.¹¹

Con enorme perspicacia, el poeta asocia las disponibilidades de los cuerpos en el mundo patriarcal: lupanar y carnicería comparten la vileza del comercio de cuerpos violentados tanto de modo real como simbólico –probablemente, permítaseme agregar, en nombre de una virilidad siempre en construcción¹².

13, primavera 2013, pp. 37-56. y M. B. Cagnolini: “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente” en *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 147-153.

11. J. L. Borges, “Carnicería” en *Fervor de Buenos Aires*, en *Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé, 1996, p. 31

12. Sobre la idea de una virilidad en constante construcción y la idea de “violencia expresiva”, cfr. R. L. Segato, “La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez” en *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Tinta Limón/Traficantes de sueños, 2016, esp. pp. 37-41.

La cabeza de vaca que preside el ceremonial atávico, siniestro y vulgar del consumo de sangre y muerte es una imagen necesaria, no fortuita: porque traspasar el umbral de la carnicería no es ir en busca de alimentos sino participar del ritual ancestral de dominación que garantiza la permanencia del estado de cosas. La vaca (hembra), convertida en imagen (ídolo) es la reina que tutela su propia destrucción, como la puta, que solo es reina (soberana aproximada de la vida no reproductiva) a condición de arriesgar su supervivencia en cada encuentro de cuerpos.

Además de las costumbres ancestrales de consumo simbólico y real de los animales, con el capitalismo la imagen deviene espectáculo: reificación de las relaciones sociales, pero no solo humanas, como denunciaba Guy Debord, sino también de las relaciones inter-especies¹³; complicidad de la cultura visual con el acostumbramiento cínico del exterminio: vacas cocineras con la lengua afuera adelantando la delicia de su propia carne y el pulgar levantado en señal de aprobación; vacas sonrientes mientras un cuchillo que nadie detenta va transformándolas en filetes, cerdos que se cortan a sí mismos, etc.



Y, sin embargo, insistamos pese a todo: la animalidad podría ser una imagen no digerible en la economía simbólica de la do-

13. G. Debord, *La sociedad del espectáculo*, trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 38-40.

minación. Una imagen artística que más allá de la lógica entre lo visible (como representación) y lo invisible (como abstracto), reivindique el aspecto material de la animalidad, aquello que Didi-Huberman llama “visual” y que pertenece al mundo de la representación pero la intensifica fuera de sus límites¹⁴.

Acaso la teoría warburguiana de la supervivencia (*Nachleben*) de las imágenes permita aventurar la posibilidad de una representación animal no antropocentrada, que ponga el énfasis en la transmisión imaginal de una emotividad/afectividad impersonal e in-humana¹⁵. Dicho brevemente, el concepto de *Pathosformeln* (fórmula del *pathos*) puede ser leído como una fórmula de un tipo de *empatía* que no es simplemente formal (como en Worringer o Wölfflin)¹⁶, ni intra-especie como desde una perspectiva fenomenológica situada en la certeza de una comunidad de *egos*; sino una especie de empatía cósmica con emociones a-subjetivas que vienen de afuera: en este caso, el reconocimiento del dolor otro de un otro, la emotividad que mancomuna a los seres sintientes del planeta¹⁷ que nada tiene

14. Cfr. G. Didi-Huberman, *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*, trad. F. Mailler, Murcia, Cendeac, 2010, p. 28.

15. El propio Didi-Huberman ha dado un paso notable en la interpretación de la obra de Warburg llamando la atención sobre el aspecto “vital” del concepto de “*Nachleben*”. Cfr. G. Didi-Huberman, *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, trad. J. Calatrava, Madrid, Abada, 2009, pp. 40 y stes. Pero es nuevamente a Fabián Ludueña Romandini a quien debemos la formulación de una lectura en clave inhumana de la afectividad transmitida en las “*Pathosformeln*”, lectura que se desprende también del prejuicio en favor de lo viviente al señalar que en las *Pathosformeln* “las emociones habitan y son «sentidas» en primera instancia por sus objetos trasmisores” y luego “traspasadas simpáticamente al hombre”. Cfr. F. Ludueña Romandini, “Eternidad, espectralidad, ontología: hacia una estética trans-objetual” en A. Badiou, *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 19.

16. Cfr. V. Sonzogni, “Nature morte”, en L. Caffo y V. Sonzogni, ed. cit., pp. 75-77.

17. Que incluiría, por supuesto, a las plantas y quizás, como citamos en la nota anterior, incluso a los objetos trasmisores, es decir, a toda la materia. Cfr. S. Mancuso y A. Viola, *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, trad. D. Paradela López, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.

que ver con un humano sentimentalismo “espiritual” y romántico, sostenido siempre, en última instancia, en la retraducción de lo otro a lo uno. Las imágenes animales, determinados usos de estas imágenes, permitirían la supervivencia de una manera del *pathos*, de un fluir de afectividad no específica que desarticule, en la inmediatez de su experiencia, las capas sedimentadas de la disponibilidad y el dominio de lo existente.

Así, que la animalidad sea una “imagen” no implicaría que se trate de una idea abstracta (lo que la devolvería al seno del *logos* que la circunscribe y la explica) sino que, en su materialidad, la imagen de la animalidad es ella misma arte: construcción de acuerdo a reglas que se formulan y se agotan en la misma creación y que, no obstante, no se sostiene en la racionalidad como cualidad especial del *Homo Sapiens*. Se sostiene, en todo caso, en formas de expresión diversas y menos “humanas” en la medida en que son impuras e híbridas y que incluyen la percepción y la afectividad. Es por ello, quizás, que el arte se constituye como un espacio de fantasía y conjetura privilegiado para pensar los modos de estar/ser juntos entre los animales de las diversas especies que pueblan el planeta. El arte posibilita una transgresión de lo real, una figuración de mundos perceptivos alternativos y una exploración de los vínculos entre los vivientes en su “ser-así” –ni necesarios ni contingentes–, en una mutua y perfecta exposición constante: no una *athesis* sino una “*aisthesis*, una sensación eterna”, como señala Agamben en sus consideraciones sobre lo irreparable¹⁸.

II.2. Testimoniar lo intestimoniable

Así como sucede en la película de Pietro Marcello, *Bella e perduta* –donde un búfalo y Polichinela (dos seres imposibles en la operación carnocapitalista) emprenden un viaje infructuoso

18. Dice Agamben: “No el ser absolutamente no puesto y sin relación (*athesis*), ni el ser puesto, relativo y facticio, sino una exposición y una facticidad eternas: *aisthesis*, una sensación eterna” y, un poco más adelante, “Ver simplemente algo en su ser-así: irreparable, pero no por esto necesario; así, pero no por esto contingente –es el amor”, cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 82 y 88.

para evitar el matadero— una de las prestaciones más importantes del arte al pensamiento posthumano es la de dar una voz no antropológica (es decir, la articulación de una *phoné* que, sin embargo, no se vuelva necesariamente *logos* fundante) a los animales sufrientes, la de posibilitar que los animales dejen huellas del dolor al que se los somete atrapados como están en el cálculo del sujeto.



En este sentido, podríamos pensar la relación entre animalidad y arte a partir de una estética posthumana que parta de una “tergiversación” de la teoría del testimonio que propone Agamben para pensar la lógica entre el musulmán que muere en el campo de exterminio y el sobreviviente que cuenta lo acaecido allí. Si bien el análisis agambeniano se circunscribe a lo humano —aunque se trate del límite mismo de la humanidad: la vida desnuda a la que se despojó precisamente de todo rasgo específico—, es posible pensar esa lógica de subjetivación (testigo) y desubjetivación (musulmán) entre ejemplares de distintas especies; teniendo en cuenta, además, que esta posibilidad de salir de sí para dar cuenta del otro de sí es pensada por Agamben eminentemente a partir de la tarea poética¹⁹. Si como se ha argumentado filosóficamente e historiográficamente, existe una

19. Cfr. Agamben, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 104-105.

relación directa y no solo ideológica entre el especismo y el colonialismo, la esclavitud, el racismo, el antisemitismo²⁰ y, como se sostendrá aquí, el machismo, acaso sea posible pensar para la situación animal (las situaciones animales) una estructura de testimonio que tienda un puente hacia la otredad animal sin por ello fagocitarla en un mecanismo de igualación fácil. El arte pareciera ofrecernos un tipo de experimentación estupendo para pensar esta cuestión: como en la convivencia de los relatos mitológicos de la antigüedad, no se trata de agotar las versiones en la determinación de una verdad (una significación) que se fija y custodia en un archivo, sino de un ejercicio múltiple de memoria en el que cada obra establece una relación única con la vida animal inmemorial, con esa vida que, como decía Benjamin, “sin memorial ni memoria y tal vez sin testigo debe permanecer inolvidada. No puede ser olvidada”²¹.

En *Quel che resta di Auschwitz*, Agamben sostiene que los verdaderos testigos son los que no pueden testimoniar –allí los no-hombres hundidos, aquí los animales exterminados o explotados– y que el sobreviviente es quien debe atestiguar esa imposibilidad de dar testimonio: una dialéctica suspendida entre la posibilidad de decir y la imposibilidad de decirlo todo. Es en ese umbral que el arte puede ubicarse para dar cuenta del padecimiento, la afectividad y la percepción animal. Sin embargo, no se trata de producir imágenes animales o de la mera incorporación de la temática animal al terreno artístico, pues, de hecho, con el auge de la “animalidad” el mercado del arte ha producido celebradísimas escenas de especismo explícito²². La cuestión, enton-

20. Cfr. Ch. Patterson, *An Eternal Treblinka, Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York, Lantern Books, 2002. Cfr. también, M. B. Cragolini, “Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo” en AA.VV., *Kafka: pre-individual, impersonal, biopolítico*, Buenos Aires, La cebra, 2010, pp. 109-110.

21. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, parte I, pp. 239-240. Ensayo sobre *El idiota*, citado por G. Agamben en “Introduzione a Friedrich Heinele”, en *Aut aut*, N° 189-190, Firenze, La Nuova Italia, mayo-agosto 1982, pp. 26-29.

22. A modo de ejemplo prominente, baste recordar la obra “La imposibilidad física de la muerte en la mente de alguien vivo” (“The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living”), de Damien Hirst, que se expuso

ces, no es solo cómo se producen las imágenes sino también qué uso se hace de ellas; basta mirar la fotografía de Eli Lotar de los mataderos de La Villette que acompaña la entrada “Abattoir” (“Matadero”) del “Diccionario crítico” de Georges Bataille en *Documents*²³ para pensar otra política de uso de las imágenes que busca modos de ponerlas en relación con las palabras y con otras imágenes para revelar su poder crítico, excedente con respecto a sí mismas y a su contexto de producción.

Frente a la progresiva racionalización de la producción de carne, la apuesta teórica y visual de Bataille parece ser la de obligarnos a pensar los desperdicios y la abyección sin seguridades reafirmantes de nuestra superioridad ni conciliación posible con el horror circundante. Es pensable, a partir de aquí, un arte que asuma una política de la visibilidad no catártica, ni disculpatoria, sino, para seguir con Bataille, bajomaterialista, literal, no-metafórica: la obra sería entonces un documento cuyo valor de uso es el de un objeto sin valor más que el de ser un testimonio²⁴.

por primera vez en 1991 y vendió luego por 9, 5 millones de euros. La obra consta de una gran vitrina transparente en la que se preserva un ejemplar de tiburón tigre en una solución de aldehído fórmico cuyo objetivo, según explica el artista, es producir una ilusión de vida que aterre (el tiburón real y grande que atemoriza), obligando a explorar los miedos más profundos y a constatar las dificultades para expresarlos. Página web del artista <http://www.damienhirst.com/the-physical-impossibility-of> (última visita: 14/03/2017). Resulta curioso que en la polémica suscitada en torno a la obra está el cuestionamiento de la originalidad pero no el problema animal.

23. G. Bataille “Abattoir” en *Documents* N° 6, nov. 1929, edición facsímil *Documents* Vol. I, pp. 328-329. Existe una traducción que no incluye la foto de Lotar en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 50. No es mi intención aquí discutir el texto de Bataille y sus posibles implicancias especísticas que merecerían una investigación aparte, sino dar cuenta del poder disruptivo que Bataille le otorga a las imágenes en el proyecto de *Documents*. Para una interpretación de esta cuestión, cfr. V. Sonzogni, “Breve storia del centro commerciale (o del macello che ne è il retrobottega)”, en L. Caffo y V. Sonzogni, ed. cit, pp. 63-69.

24. Como dice D. Hollier en “La valeur d’usage de l’impossible”, Prefacio a la edición facsímil de la revista *Documents* (Vol. I, 1929 y Vol. II, 1930), París, Les Cahiers de GRANDHIVA, 1991, pp. VII-XXXIII.



III. El especismo es un machismo

Todo este tratamiento de la imagen animal, tanto la explotación capitalista que la transforma en espectáculo irreal como su deconstrucción artística que podría devolverle su carácter material (es decir, una existencia autónoma que, no obstante, no funde una nueva estructura jerárquica pero invertida a su favor y en detrimento de otros entes orgánicos o inorgánicos) tiene una solidaridad considerable con el modo en que circula la imagen de las animales humanas llamadas “mujeres”. Tanto la explotación como la denuncia de la explotación comparten similitudes sobre las que me detendré a continuación, antes de terminar.

El “ecofeminismo”, en efecto, ha llamado la atención sobre las múltiples conexiones entre la dominación de la naturaleza y la dominación de las mujeres (y de otros animales humanos oprimidos) en el mundo humano²⁵. Si, como indica Mónica

25. Cfr. K. Warren, “Introducción” a *Filosofías ecofeministas*, trad. S. Iriarte, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 11-33, donde indica el acercamiento a la cuestión

Cragolini, “el rechazo de la materialidad de la existencia [...] tiene como consecuencia no solo la adjudicación de las tareas de conservación de lo material a la mujer sino también el establecimiento de formas de desigualdad en la comunidad humana”²⁶, acaso sea desde la reivindicación de esa materialidad desde donde podamos pensar otros vínculos entre los cuerpos del mundo por fuera de la economía carnofálica. El humanismo, como dijimos, es un especismo, pero es también un machismo: el sistema de dominación y jerarquía se sostiene sobre el principio patriarcal del varón soberano que exige la disponibilidad de uso (que es siempre un abuso) de los demás cuerpos animales y, más allá de las especies, sobre todo los cuerpos de las hembras.

III. 1. La disponibilidad de los cuerpos femeninos en el capitalismo y el sistema domesticatorio occidental

En efecto, las hembras somos en el actual sistema patriarcal capitalista cuerpos disponibles para la reproducción, el ejercicio, construcción, divertimento y mantenimiento de la virilidad. Unas como fuentes de alimento real (ellas y/o sus hijos son comidos), otras como fuentes de creación de nuevas fuerzas de trabajo y de mecanismos de construcción de identidad dominantes, todas las hembras parecemos haber venido al mundo para ser “consumidas” de algún modo.

Por un lado, el cuerpo humano femenino está disponible para su consumo real y simbólico, pues, como dice Rita Segato, la violencia contra las mujeres no se explica por un “odio” personal o perteneciente a la esfera de las relaciones privadas entre individuos, sino por la decisión política viril y soberana de disponer de los cuerpos percibidos como inferiores para la expresión y

ecológica desde posturas feministas liberales, tradicionalistas, radicales, marxistas, socialistas, etc.

26. M. B. Cragolini, “La mujer, el animal y la carne. Escenas cotidianas del carnofalogocentrismo”, en *Cuadernos de trabajo del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas y de la especialización en Metodología de la Investigación Científica*, N° 4, Lanús, UNLa, 2014 (en prensa, leído por gentileza de la autora).

la perpetuación de esa soberanía²⁷, del mismo modo en que se dispone de los cuerpos de otros animales criados especialmente para su consumo real (alimento) o simbólico (mascotas). La denigración de las mujeres, además, es también especista: somos perras, yeguas o vacas, dependiendo del tipo de insumisión que arriesguemos frente a los mandatos patriarcales.



Nuestros cuerpos de *animalas* humanas son como las reses colgando de las carnicerías: ahí, con diversos cortes posibles para todo gusto²⁸.

27. Cfr. R. Segato, "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez", ed. cit., esp. pp. 44-46.

28. No es mi objetivo aquí trabajar la cuestión de la ingesta de carne como ritual de virilización, remito por ello a los textos ya citados de M. Cragolini. La imagen de esta página es una interpretación "pop" de la icónica película de Armando Bo, *Carne* (1968), en una de cuyas escenas vemos a una voluptuosa empleada de un frigorífico intentar escapar entre las medias reses colgadas de un hombre que la persigue, que finalmente la atrapa y

Por otro lado, como sabemos, entre los animales no humanos son las hembras de las distintas especies las que ocupan el último lugar en la escala del sufrimiento: no solo sus cuerpos jóvenes son devorados tras una crianza y una muerte violentas, sino que algunas especies viven sus vidas en la máxima esclavitud para la producción de lácteos y huevos, entre otras cosas²⁹.

No se trata únicamente, es necesario recordar, de antiquísimas relaciones simbólicas con los animales y/o las mujeres, sino de muy concretas modalidades de la producción capitalista: existe una relación entre el sistema domesticatorio moderno occidental y el machismo sobre el que se sostiene la acumulación primitiva del capitalismo. En efecto, el sistema domesticatorio occidental, como explica Jean-Pierre Digard, ha combinado contradictoriamente dos elementos: por un lado, una máxima jerarquización de los animales que habilitó una especie de des-domesticación de los animales criados para ser matados; por el otro, una hiper-protección de otros animales a los que se consume solo simbólicamente con el objetivo de reforzar identidades humanas (maternizar o dominar según el caso)³⁰. Jerarquización y protección, confinamiento en las instalaciones industriales de crianza y confinamiento en la inactividad del hogar amoroso, forman un sistema que resuelve el dilema moral de la aniquilación sistemática de seres obligados a reproducirse para dicho fin.

Pero, como señalara claramente Keith Thomas, “la domesticación se volvió el arquetipo de otros tipos de subordina-

la viola sobre una media res que cae en la persecución: ella llora, él dice mientras la somete: “Carne sobre carne”. Una interpretación de la imagen aquí reproducida y/o de la película requeriría otro trabajo.

29. Cfr. por ejemplo, C. Adams, ed. cit.

30. Cfr. J-P. Digard, *L'homme et des animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990, esp. pp. 235 y stes. Digard llama “sistema domesticatorio” al resultado de una combinación de factores biológicos, técnicos y humanos que caracterizan la utilización de un animal en una región dada, y estudia diversos sistemas domesticatorios, no solo el occidental que se caracteriza por promover los animales de compañía y apartar los animales de granja.

ción”³¹. En la transición entre el feudalismo y el capitalismo, y no casualmente, las mujeres se vuelven bienes comunes y su trabajo es convertido en un “recurso natural” por fuera de la esfera de las relaciones del nuevo mercado. En el célebre estudio de Silvia Federici, *Calibán y la bruja*,³² se establece la raíz de la explotación social y económica de las mujeres en la esfera de la reproducción, fuente de creación de valor (fuerza de trabajo) y de explotación (se trata de una labor no remunerada). Podría decirse: al igual que los animales de granja y de compañía, las mujeres han sido confinadas a la tarea “natural” que garantice la reproductibilidad del sistema (la existencia material de la carne necesaria para que la máquina funcione: cuerpos humanos que trabajen, cuerpos animales que trabajen y alimenten) y cuerpos animales que diviertan, satisfagan y amen la virilidad dominante (perros y putas, esposas y gatos, etc.).

III. 2. Ofelia, joya intacta ante el desastre

Para terminar, me gustaría ofrecer en la clave de este materialismo posthumanista una lectura de una pieza de video de Toia Bonino³³, artista argentina contemporánea, que ha dedicado algunas de sus obras a la temática animal. Desde las fotografías de “Muertes” –bellas imágenes de chanchos muertos dispuestos de manera tal que parecen plácidamente dormidos–, hasta los videos como “Festividad” –que muestra algunas ovejas en su corral con sombreritos de cumpleaños celebrando una fiesta imposible– o “El jardín de las delicias” –que intercala una escena en que algunos chanchos disfrutan de un banquete de frutas y verduras dispuesto bellamente sobre un mantel, con imágenes

31. K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, Harmondsworth, Penguin Books, 1983, p. 54, citado en su versión francesa por J-P. Digard, ed. cit., p. 221. Digard llama la atención también sobre los estudios de Richard Tapper quien estableciera un paralelo entre las relaciones hombre/animal y los modos de producción (*Ídem*, pp. 221-223).

32. Cfr. S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. V. Hendel y L. S. Touza, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.

33. Cfr. página web de la artista: <http://toiabonino.com.ar> (última visita: 15/11 de 2016).



Toia Bonino, Muertes (2011)



Toia Bonino, Fotograma de Festividad (2009)

de las vidas y muertes cotidianas de los chanchos en pantalla dividida (chanchitos tomando la teta, chanchos apareándose, un chanco muerto, etc.), la obra de Toia Bonino es perturbadora, pues, aunque se trata de imágenes de una belleza buscada, por los colores, la abundancia de flores y la disposición de los objetos que acompañan la aparición de los animales, nada se digiere antes de presentarse, ninguna catarsis se produce tampoco al verlas.



Toia Bonino, Fotograma de *El jardín de las delicias* (2010)

Estas obras son testimonios de animales ya muertos; incluso si en ellas aparecen vivos, sabemos que ya no lo están, que no vivirán mucho más después de capturada la imagen. Como si se tratara de un ejercicio en reverso al de la estructura del referente ausente denunciado por Adams, estas obras ponen en evidencia la ausencia del animal real frente a la carne como producto comestible, la muerte constante y eterna de los animales creados para la alimentación de los animales humanos; son un testimonio de la cotidianidad animal en Argentina, incluso de la cotidianidad de la muerte cualquiera. A contrapelo del arte sublime para goce humano de Hirst y su grandilocuencia facturante, o de un arte animalista edificante que prescriba modos de percibir o de actuar, los videos de Bonino son una defensa de la belleza irreparable de los animales, incluso muertos, llenos de moscas o de sangre. En

este contexto, “Ophelia” da un paso simbólico muy interesante, pues, sin abandonar jamás la literalidad de la materia imaginal, ofrece una mirada nueva sobre las posibles asociaciones entre las mujeres y las/los animales en el patriarcado capitalista contemporáneo.

[Antes de la imagen, escuchamos el viento rozar el agua y el canto de los pájaros. Una acequia bajo los árboles en su fluir heraclíteo. Distinguimos a lo lejos una oreja porcina, luego un cuerpo, una tela colorida flotando y flores cortadas que la rodean. Una figura se adivina, unas patas traseras descubiertas, la oreja, las patas delanteras, ahora. Lentísimo fluir de un cuerpo en la corriente. Primer plano del rostro tan negado: ojos cerrados, un hocico y flores y más flores, rojas, amarillas, rosadas que acompañan el desfile final. ^{34]}



Fotograma de Ophelia (2011)

34. El video está disponible en la página web de la artista.

Como un cuadro prerrafaeliano, el video recupera, tergiversada, toda la simbología del tema ofeliano: la belleza máxima, la locura, la muerte, el amor, la pasividad femenina extrema que a diferencia de Gertrudis, su contracara perfecta en el drama shakespeariano³⁵, se abstiene de participar en las disputas por el poder. El prototipo patriarcal de mujer virginal, aquí, encarnado por una chancha. Sin más importancia que la de ser un objeto de consumo (literal o simbólico), Ofelia nace para morir en sacrificio (un femicidio auto-inducido). Después de todo, no es necesario revolver entre las olvidadas figuras del derecho romano arcaico para pensar la vida desnuda(da): mujer y animal, lo sabían Adorno y Horkheimer, son irracionales, no son “sujetos”, son meros objetos de la dominación calculante del hombre (varón)³⁶; son la vida despojada de sus formas disponible para ser sacrificada sin cometer un asesinato. La disponibilidad de los cuerpos en ambos casos funciona del mismo modo: la “pornografía de la carne” feminiza a los animales y animaliza a las mujeres para consolidar una doble opresión que garantiza el perfecto funcionamiento del modo de producción capitalista³⁷. Mujeres y animales son la materia prima inagotable de un sistema de poder que separa y jerarquiza. Esta “Ophelia”, suicidada, como diría Artaud, por la sociedad (patriarcal) es la contracara de Taffy Lovely, la chancha sexy que ilustra la revista *Playboar*, de la que se ocupa Carol Adams en *The Sexual Politics of Meat* (1990) y que representa el último estadio de un proceso de soberanización del punto de vista humano, masculino, blanco y heterosexual.

35. No casualmente escrito en el momento mismo de la transición del feudalismo al nuevo modo de patriarcado capitalista. Ameritaría otro trabajo pensar una relación entre Gertrudis, una antigua bruja del período anterior a la acumulación primitiva, y Ofelia, un ejemplo de la mujer pasivizada con los nuevos dispositivos capitalistas.

36. T. W. Adorno, y M. Horkheimer, “Hombre y animal”, en *La dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid: Trotta, 1998, pp. 291-299.

37. Cfr. C. Adams, “Why feminist-vegan now?” ed. cit. pp. 302- 317.

Ophelia parece desafiar los lugares comunes de la zoofobia filosófica que Derrida denuncia³⁸: Ofelia muere, Ofelia es *una* chancha y es *cualquier* chancha, Ofelia tiene un rostro, adivinamos su mirada, incluso en sus ojos cerrados por la muerte, es ella misma, su bello cadáver fluyendo con el río, no solo una respuesta sino también una llamada, o, como afirma la cita de Mallarmé que enmarca el video, “una joya intacta ante el desastre”.



III.3. Chicas, ¡al chiquero!

Si las sociedades occidentales conciben los cuerpos animales-hembra como cuerpos disponibles para la satisfacción de las “necesidades” de consumo y de legitimación de los animales humanos varones, si nuestros cuerpos son infinitos recursos naturales disponibles para la reproducción del sistema, deberemos responder con una solidaridad de género no específica. Solidaridad que no puede resignarse en una ética del consumo (volvemos veganas en la intimidad y movernos desde un nicho de consumo cárnico masivo hacia uno más exclusivo que

38. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, Madrid y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Trotta, 2008.

nos saque alguna culpa)³⁹ sino en una política comunitaria descolonizada y desigual, que se atreva a pergeñar modos de subsistencia, cooperación, producción y circulación no sostenidos en la máquina capitalista de la apropiación y el dominio.

39. Éste parece por momentos el destino de las teóricas ecofeministas que, como Carol Adams, no terminan de articular su manifiesto feminista-vegano con una problematización del problema filosófico del individuo y su lugar en el modo de producción capitalista e imperialista. Es como si esta perspectiva estuviera presa de lo que Mark Fisher ha llamado “realismo capitalista”, es decir, como si no pudiera formular una crítica a la ideología capitalista en la que se sostiene la dominación y se dedicara a pensar un anticapitalismo que busca “mitigar sus excesos”, cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, trad. C. Iglesias, Buenos Aires, Caja Negra, 2016, p. 37.

EL ERROR DE DESCARTES: PIDIENDO PERDÓN A LOS ANIMALES¹

Mónica B. Cragolini

Derrida realizó su último viaje a Latinoamérica en agosto de 2004, un poco menos de dos meses antes de su muerte en octubre de ese año, y en la conferencia que dictó en Río de Janeiro²: “Le pardon, la vérité, la réconciliation: quel genre?” planteó la cuestión del perdón desde la *Comisión Verdad y Reconciliación*, y desde las figuras de Nelson Mandela y Tutu.

Solemos pensar esta problemática solo en referencia a las cuestiones humanas: lo que propongo, en este trabajo, es pensar el perdón en relación a la comunidad de los vivientes. Luego del texto de la conferencia de Derrida, en esta edición que realiza Evando Nascimento, se presentan dos entrevistas: la primera sobre “La solidaridad de los vivientes”, del año 2001, y la segunda, de 2004, sobre la cuestión del porvenir de los filósofos. En esta última entrevista, Derrida asigna a la

1. Este artículo es el texto de mi conferencia en *Coloquio Internacional La Solidarité des vivants*, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, realizado el 17 y 18 de abril de 2017, y titulada: “Pidiendo perdón a los animales en la comunidad de los vivientes”. Las Actas de dicho coloquio aún no se han publicado.

2. Esto fue en el marco del “Coloquio internacional Jacques Derrida: pensar la Deconstrucción”, organizado por Evando Nascimento, quien editó la conferencia, seguida de dos entrevistas sobre el tema, en Jacques Derrida-Evando Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon*, Paris, Hermann, 2016. Luego de la conferencia, sigue la entrevista de 2001 sobre “la solidaridad de los vivientes”, que da título al libro, y la segunda entrevista, de 2004.

filosofía “por venir” la tarea de crear un nuevo concepto de política y de derecho internacional, y señala la necesidad de los filósofos como creadores de conceptos en el mundo que viene. Una tarea nietzscheana desde una noción de temporalidad (el por venir) muy marcada, también, por el pensamiento de Nietzsche.

Es en este contexto de la conferencia y las entrevistas, que se puede plantear la cuestión de la solidaridad en la comunidad de los vivientes, noción que supone más que lo humano. En esa línea, podemos pensar nuestra tarea como “creadores de conceptos” en Latinoamérica, en el marco de las problemáticas que nos atraviesan y de las perspectivas que nuestra condición geopolítica nos abre. Con los conceptos nuevos (pero tan viejos en esta parte del mundo) referentes a la madre tierra y la Pachamama incorporados en el derecho, las recientes constituciones de Ecuador y del Estado Plurinacional de Bolivia nos dan la oportunidad de pensar esta comunidad de los vivientes.

La comunidad de los vivientes

En primera instancia, podría resultar problemático hablar de solidaridad en la comunidad de los vivientes, ya que “solidaridad” y “comunidad” no son dos términos a los que Derrida se sienta cercano, y sobre los que ha expresado sus reparos. En “Abraham l’autre” señala sus dificultades con estos términos:

Pero el mismo sufrimiento y la misma compulsión a descifrar el síntoma también me han alertado, paradójal y simultáneamente, contra la comunidad y el comunitarismo en general, comenzando por la solidaridad reactiva, tan funcional y a veces no menos gregaria de lo que constituye mi entorno judío.³

Ese rechazo de la noción de comunidad y los comunitarismos también se expresa en *Politiques de l’amitié*, en esa larga nota

3. J. Cohen-R. Zahury Orly, *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2003, p. 23.

a pie de página⁴ en la que señala la línea de pensamiento en torno a este tema que se deriva de Bataille, Banchot y Nancy, y que Derrida vincula con la pertenencia-no pertenencia al tiempo intempestivo y al “acontecimiento Nietzsche”. En esa nota, retoma las expresiones “comunidad de los que no tienen comunidad”, “trabajo desobrado de la obra” y “x sin x” (expresiones todas que significan algo bien diferente de los modos habituales de pensar los comunitarismos). Sin embargo, la duda que le queda a Derrida en estas nociones de comunidad, que indican una diferencia ontológica con todo concepto sociológico de comunidad, es el lugar asignado a la fraternización. En efecto, la idea de “hermano” sigue indicando una pertenencia de lo común en la sangre y en el género (los hermanos varones que matan al padre). Esta idea de comunidad en la línea Bataille-Blanchot-Nancy sigue teniendo, entonces, un rasgo de lo gregario que se vincula con el falocentrismo y también con la sarcofagia: los hermanos varones se reúnen para matar y comerse al padre.⁵ En este tipo de comunidad fraternal, entonces, la solidaridad se expresa hacia los iguales. Por eso a Derrida no le agrada la palabra “comunidad”, sin embargo, creo que se puede plantear desde su pensamiento la idea de una comunidad de los vivientes que ya no apunta a lo común, sino, justamente, a la diferencia que no impone soberanía alguna al otro, ni siquiera desde el esquema fraterno de la igualdad. Los hermanos varones siguen siendo soberanos con respecto a las mujeres y al resto de lo viviente, que está bajo su dominio. La idea de comunidad de los vivientes podría ser pensada, entonces, en los términos de la “comunidad anacorética de los que aman alejarse”⁶ porque no tienen ese “común” que gregariza y tampoco el “secreto” de la secta que se comparte. El secreto aquí es el secreto de nada. Los amigos de esta comunidad forman la comunidad del “desenlace social”:

4. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, nota 1 p. 56.

5. Me refiero, obviamente, a los hermanos de *Totem y tabú* de Freud. Derrida alude al tipo de alianza que tienen en *Politiques de l'amitié*, ed. cit., pp. 309 ss.

6. *Ibidem*, p. 54.

Ellos os invitan a entrar en esta comunidad de desenfance social, la que no es necesariamente una sociedad secreta, una conjuración, el compartir oculto de un saber esotérico o criptopoético. El concepto clásico de secreto pertenece a un pensamiento de la comunidad, de la solidaridad o de la secta, de la iniciación o del espacio privado que representa, ella misma, contra el cual se rebela el amigo que os habla como amigo de la soledad.⁷

Y si la conferencia de Derrida en Río de Janeiro se refiere a la problemática de los extranjeros, creo que deberíamos pensar a los vivientes no humanos (en esta comunidad no fraternal de los vivientes) desde esa idea de alteridad que supone la extranjería. El extranjero, el extraño, merece respeto en tanto otro, en tanto radicalmente otro, y podríamos preguntarnos entonces, quién (o qué) es más otro que ese radicalmente otro que es el animal. En otro lugar me he referido a los animales como “los más extraños de los extranjeros”⁸, señalando que el sentido de la hospitalidad se hace más patente desde esa condición de extrañeza del animal, condición que no puede ser reducida a ninguna “semejanza”. Al otro extranjero humano, a pesar de las distancias y las exclusiones, siempre lo acercamos desde el concepto de lo “humano”, mientras que el animal no puede ser asimilado en ninguna semejanza (por más que se intente “humanizar” a ciertos animales, como los domésticos, o se intente acercar en el concepto de “persona no humana” a los bonobos, chimpancés, gorilas y orangutanes al hombre, tal como lo plantea el Proyecto Gran Simio). Derrida se pregunta

¿Hay una venida del animal? ¿La voz del amigo puede ser la de un animal? ¿Existe amistad posible hacia el animal, entre animales?⁹

7. *Ídem.*

8. Véase M. B. Cragolini, “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, en *Actuel Marx/Intervenciones*, Nro 12, 1er semestre de 2012, Santiago de Chile, Universidad Arcis, pp. 139-145.

9. J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Paris, 1992, p. 292.

En esta idea de “venida” del animal, está presente la noción de aquello que arriba, de lo incalculable y lo imprevisible: el otro como acontecimiento. Por ello, creo que el animal puede ser pensado como la cripta incluida-excluida en la cultura, ya que la cultura es posible desde la idea de exclusión y diferencia con la “naturaleza” (*locus* que se asigna al animal), pero al mismo tiempo desde la inclusión de esa “animalidad” como lo que debe ser sacrificado para que la cultura funcione.

Como señala Nascimento, la idea de “incondicionalidad sin soberanía” es clave para entender muchas de las cuestiones que se plantean en la conferencia de Derrida,¹⁰ y es un tópico de las últimas obras. La idea de hospitalidad con el animal como radicalmente otro (el más extraño de los extranjeros) daría cuenta de esta incondicionalidad. En efecto, el animal ha estado en el lugar de aquello sobre lo cual se ha ejercido la soberanía con menos “culpa”, en la medida de la consideración del mundo animal como disponibilidad al servicio de lo humano. Pensar a los animales en términos de lo “radicalmente otro” implica una acogida hospitalaria incondicional sin soberanía.

Una cierta solidaridad

Ahora bien, si la comunidad de los vivientes es “una cierta comunidad” que se caracteriza justamente por la “incertidumbre” de toda asignación locativa, gregarizante o fraternal, ¿cómo pensar una “cierta solidaridad” que no responda a los modelos habituales de cercanía con el igual?

La raíces indoeuropeas del término “solidaridad” remiten a “sal” y a “sol”, con la idea de lo “entero” o intacto, presente en el término latino *solidus* (sólido). La solidaridad sería, entonces, esa cohesión, podríamos decir, que da fuerza a lo común, esa consolidación que solidifica lo que es débil desde el aislamiento.

Derrida usa profusamente el término “solidaridad” para referirse, por ejemplo, al modo en que los conceptos se asocian

10. E. Nascimento “Introduction: Derrida au Brésil”, en J. Derrida-E. Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon*, ed. cit., p. 36.

para producir “solidez” metafísica,¹¹ o bien a la forma en que generan afinidades, afiliaciones o cercanías.¹² De ahí ese cierto rechazo a utilizar el término para pensar problemáticas vinculadas a la alteridad en la que prima, justamente, lo no común, la diferencia, y la fragilidad de la vulnerabilidad que el otro es. Sin embargo, también habla de “una cierta solidaridad” en relación al otro en tanto otro.

En *Du Droit a la philosophie*¹³, se refiere al ámbito de lo intratable o innegociable, y remite a una “gozosa intratabilidad” (*intraitable gaieté*) que se vincula con el carácter incondicional de la afirmación. En relación a las reuniones de los Estados Generales de la filosofía Derrida señala que más allá de las estrategias y negociaciones, se deben inventar intervenciones, acciones y resistencias que no son posibles sin una cierta solidaridad. También remite a la idea de “una solidaridad universal”¹⁴ al referirse a la cuestión de Argelia, señalando que dicha solidaridad indica un vínculo que va más allá de la idea de ciudadanía y de estado nación, es decir, de los lazos que se generan a partir de esos conceptos. En una comunidad espectral, en la que los lazos son los del desenlace, es decir, los que no ligan ni generan afinidades, sino que mantienen la distancia que hace posible el respeto al otro, la solidaridad es entonces esa amistad de extraños de la que hablaba Nietzsche¹⁵. Por ello

11. Por ejemplo en J. Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire, Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Édition établie par Thomas Dutoit avec le concours de Marguerite Derrida, Paris, Galilée, 2013, Derrida usa el término “solidaire” para indicar de qué manera los conceptos se “solidarizan” en una cierta interpretación del ser (podríamos decir: “hacen sólida” una cierta interpretación del ser, v.gr. pp.90-81, 113, 186, etc.).

12. J. Derrida, *Le toucher. Jean- Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 245.

13. J. Derrida, *Du droit a la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 270.

14. En J. Derrida, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*, edited, translated, and with an Introduction, by Elizabeth Rottenberg, Standford, California, Standford University Press 2001, p. 119 se habla de una “solidaridad internacional”.

15. Para este tema, remito a “Nietzsche, la imposible amistad”, en M. B. Cragolini, *Moradas nietzscheanas. De sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, pp. 127-134.

se hace referencia también a la solidaridad con los “sans papier”¹⁶, como un estar junto al otro que no ocupa el lugar del otro. Sin embargo, al mismo tiempo, Derrida previene constantemente con respecto al uso de estos términos: “No me atrevo a usar las palabras *solidaridad* o *comunidad* porque esas palabras tienen demasiado de una resonancia particular, un lazo (*lien*) (...)”¹⁷, y aclara que lo que está pensando es algo que acontece no entre ciudadanos, ni entre sujetos políticos, sino entre singularidades. También en *Voyous* remite a una solidaridad que no es la de los ciudadanos ni la de los habitantes de los estados-nación.

En *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*¹⁸ se indica la necesidad de inventar formas de solidaridad entre las ciudades-refugio, como tarea del Parlamento de escritores. Aquí se habla del extranjero, del inmigrante, del refugiado, del deportado, del apátrida, del desplazado. Es decir, más allá de la solidaridad gregarizante, podemos plantear la idea de otra cierta solidaridad, vinculada con el respeto al otro en tanto otro, solidaridad que no asimila, y que aparece, en estos textos, relacionada con la invención. Y la invención, en Derrida, está ligada al *in-venire*, a la llegada del otro.¹⁹ Es por esto, con todas estas previsiones y advertencias con respecto al uso de los términos, que pensamos que es posible plantear “una cierta solidaridad en la comunidad de los vivientes”, solidaridad que permitiría da un sentido a la idea de incondicionalidad sin soberanía en la dirección de la hospitalidad (con el) animal.

El error de Descartes: pidiendo perdón a los animales

Planteados los sentidos en los que podríamos hablar, en el contexto de la deconstrucción, de solidaridad en la comunidad

16. J. Derrida, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed. cit., p. 134.

17. *Ibidem*, p. 240.

18. J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, p. 13.

19. J. Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée.

de los vivientes, me voy a referir, entonces, al tema que señalo en el título de esta conferencia: la cuestión del perdón en dicha comunidad. En la novela de Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Teresa se plantea la cuestión de la amabilidad hacia los otros humanos, y concluye que la bondad “verdadera” es la que se relaciona con los animales:

La verdadera bondad del hombre solo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no representa fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad [...] radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales...²⁰

Y es en el contexto de este pensamiento, que ella recuerda la imagen, aludida en tantos textos, de Nietzsche en las calles de Turín, abrazándose al cuello de un caballo que era castigado, y llorando:

Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento que llora por el caballo.²¹

Kundera, a través de Teresa, señala de manera muy acertada que Nietzsche puede pedirle perdón al caballo en el momento en que “rompe” con la humanidad. Porque justamente la idea de “humanidad” implica un vínculo con los animales que se define en términos de sacrificio: de ese modo, desde la subyugación de los vivientes no humanos, es posible pensar la cultura.²² Ese paso nietzscheano de “separación de la idea de

20. Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, trad. F. Valenzuela, México, Tusquets Editores, 1985, Séptima Parte, “La sonrisa de Karenin” § 2.

21. *Ídem*.

22. Estas son las “lógicas de sumisión de lo viviente” a las que Derrida alude en *L'animal que (donc) je suis*, Paris, Galilée, 2006.

humanidad” que señala Kundera es el que también se realiza en *Así habló Zarathustra*, cuando hacia el final de la obra los “hombres superiores” huyen de Zarathustra porque no soportan la visión de los animales: el león que ríe y la bandada de palomas. Zarathustra queda entonces solo, ya que ninguna forma de ser de lo humano puede enfrentarse a esa “nube de amor” que lo rodeará, en otro modo de ser con lo viviente animal,²³ modo de ser hospitalario.

Nietzsche le pide perdón al animal, según Kundera, por el “error de Descartes”:²⁴ suponemos que por esa concepción del animal como autómatas, presente en la idea de que los animales no sienten, y por lo tanto no sufren, idea que planteó Gomez Pereira en su *Antoniana Margarita*,²⁵ y retomada de alguna manera en Descartes.²⁶

Pero ¿fue un “error” del pensamiento el de Descartes, o está tan naturalizado que el animal debe servir para las necesidades humanas, que conviene concebirlo como un mecanismo de relojería, antes que como un viviente que se siente herido, sufre y se atormenta por la crueldad que como humanos nos creemos con derecho a ejercer sobre él? Si pensamos en el contexto de nacimiento de la idea de *bête-machine* en el pensamiento cartesiano, es necesario tener en cuenta que Descartes deseaba

23. Remito para este tema a M. B. Cragolini, “Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal”, en *Estudios Nietzsche*, SEDEN, Málaga, Nro 10 (2010), pp. 53-66.

24. B. E. Rollin, *Putting the horse before Descartes: my life's work on behalf of animals*, USA, Temple University Press, 2011, retoma de alguna manera (sin mención a Nietzsche) la cuestión del error de Descartes y el caballo desde el título de su texto. En p. 30 vincula la concepción del animal máquina con la necesidad de fomentar la vivisección, de la que los discípulos de Descartes fueron pioneros.

25. Desarrollo este tema de la concepción del animal en Gómez Pereira en M. B. Cragolini, “*Animula, vagula, blandula*, o sobre el alma perdida de los animales” en *Lo Sguardo-rivista di filosofia*, N. 18, 2015 (II) - *Confini animali dell'anima umana. Prospettive e problematiche*, pp. 317-329.

26. Señalo “de alguna manera” teniendo en cuenta que Descartes indica que no ha leído la obra de Gómez Pereira, y que, además, atribuye “sensaciones” a los animales.

oponerse tanto a la escolástica medieval como al escepticismo. Y en la cuestión del animal, ambas posiciones suponían una peculiar vinculación con la noción de vida. Si el aristotelismo que hereda la escolástica medieval implicaba considerar ese nexo fundamental entre alma y vida que suponía la escala de la naturaleza, fue necesario establecer una cierta desconexión entre esos ámbitos, para preservar el carácter inmortal del alma humana (carácter que el animal, obviamente, no podía compartir). Santo Tomás, en la *Suma contra gentiles* señala en el capítulo LXXXII del libro II que “Las almas de los animales brutos no son inmortales”,²⁷ y lo justifica indicando que las operaciones de los brutos son del orden sensitivo y dependen solamente del cuerpo. Por ello, al morir, con la muerte del cuerpo nada queda del animal (porque toda su alma es del orden de las sensaciones, alojadas en el cuerpo). Si el alma del bruto permaneciera después de su muerte, sería de carácter intelectual, lo que es imposible ya que su alma se reduce a lo sensitivo. Hay un tipo de vida, entonces, que deviene pura materia inerte con su muerte, y otro tipo de vida, la humana, que por poseer un alma inmortal persiste después de la muerte. Por otro lado, Santo Tomás considera que el apetito del animal no es del orden de la perpetuidad sino de lo concreto y presente, y que sus delectaciones se ordenan solo a lo que conserva el cuerpo. Y confirman sus opiniones las Escrituras, ya que en Génesis 9 se indica del animal que “Su alma está en la sangre”, lo que supone que su ser depende de la permanencia de la sangre. Es decir, desaparecido el cuerpo del animal, nada queda de éste. Como señala Derrida en *Fe y saber*, toda religión respeta la vida, pero diferencia entre tipos de vida,²⁸ y aquí hay un tipo de vida que se considera más valiosa por más digna, la del humano, asociada a la idea de la inmortalidad.

27. S. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, 2da ed. dirigida por L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra, Madrid, BAC, 1977, pp. 665 ss.

28. J. Derrida, “Fe y saber”, en J. Derrida y G. Vattimo (dir) *La religión (Seminario de Capri)*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires, La Flor, 1997, pp. 81 ss.

Es interesante notar que Santo Tomás destaca en sus argumentos que si hay una perpetuidad que le interesa al animal, es la de la especie: con esto se está señalando que los animales se reproducirán una y otra vez de la misma manera, dando lugar a los mismos ejemplares animales (de la misma manera que los pájaros de la misma especie construyen el mismo tipo de nidos).²⁹ Si no hay particularidad que los diferencie, podríamos decir que los animales son “reemplazables” unos con otros, y tal vez aquí esté uno de los fundamentos filosóficos de la producción animal en serie e intensiva. No era necesario esperar hasta el capitalismo para justificar la matanza de animales en virtud de lo numérico, aquí se encuentra una razón que lo justifica antes del capitalismo. Es decir, podríamos indicar que para la escolástica cristiana la vida animal es vida reproductible, por ello caduca y reemplazable, mientras que la vida humana, si bien caduca en tanto vida animal, tiene ese plus de inmortalidad que le da su alma por ser de carácter intelectual (y poder, por tanto, pensar en términos de eternidad).

El escepticismo de Montaigne había generado una crisis en estas nociones, en la medida en que, en cierta forma, “naturalizó” el alma, y estableció una idea de comunidad entre hombre y naturaleza que cuestiona la noción antropocéntrica del primero como dueño y señor de la segunda.³⁰

Descartes, entonces, ya no escribe la quinta parte del *Discurso del método* solamente contra las ideas escolásticas, sino sobre todo contra Montaigne, cuya *Apología de Raymundo Sabunde* como señala Gontier, “no (es) una simple humillación del hombre, sino el germen de una psicología materialista destructora del dogma de la inmortalidad del alma humana”.³¹

Más de un comentador de Descartes se ha preguntado por qué, si creía que existen las sensaciones de los animales, los

29. Santo Tomas de Aquino, *Suma contra los gentiles*, trad. cit. p. 665.

30. M. de Montaigne, “Apología de Raymundo Sabunde”, en *Ensayos, Libro II*, Edición digital basada en la de París, Casa Editorial Garnier Hermanos, [s.a.], disponible en <http://www.cervantesvirtual.com>

31. T. Gontier, “D’un paradoxe à l’autre. L’intelligence des bêtes chez M. et les animaux-machines chez Descartes”, en E. Faye (Ed.), *Descartes et la Renaissance*. Paris, Champion, 1999, p. 94.

convirtió en máquinas. Dos de las razones se vinculan con lo ya indicado: el rechazo del escepticismo de Montaigne, que terminaba asemejando la razón en animales y hombres, y la necesidad de preservar la inmortalidad del alma humana. En este sentido, Descartes estaría respetando el modo en que *Génesis* 1, 26-28 señala el “enseñoramiento” del hombre sobre todos los peces del mar, las aves del cielo y las bestias de la tierra.³²

Una tercera razón (y esto lo ha indicado, entre otros, Paola Cavalieri)³³ se vincula con la necesidad de justificar la vivisección. Si, a pesar de que el animal siente, es una máquina, entonces no habría reparos en estudiarlo mediante la vivisección, ya que la vida que posee es reemplazable o reproducible. Actuando como un reloj, y aún no siendo sus partes totalmente intercambiables y desmontables como las de éste, no habría reparos morales en fragmentarlo. Por eso, se suele señalar que los seguidores de Descartes encontraron en la teoría de la *bête-machine* la excusa perfecta para la vivisección, que practicaron en forma profusa.³⁴

Con lo cual, el de Descartes no fue ningún error, sino una justificación de la utilización del animal para necesidades humanas, en este caso de investigación. Setenta años antes había hecho lo mismo Gómez Pereira, justificando a partir del no sentir de

32. *Genesis* 1: 26- 28: “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.

33. P. Cavalieri, “The Animal Debate: A Reexamination”, en P.Singer (ed.), *In defense of animals : the second wave*, USA, UK, Australia, Blackwell Publishing, 2006, pp. 54-68.

34. Sobre el tema de la vivisección en Descartes véase J Voelpel, “Descartes' Bête Machine, the Leibnizian Correction and Religious Influence”, *Graduate Theses and Dissertations, University of South Florida*, <http://scholarcommons.usf.edu/etd/3527>, pp. 31 ss., acceso 02/03/2017. Si bien de los escritos de Descartes no se puede deducir que él practicó la vivisección en forma personal, sí existen recomendaciones de su uso para el progreso de los conocimientos en torno a la anatomía y la fisiología.

los animales la crueldad del uso de las mulas obligadas a llevar pesadas cargas caminando por los bordes de los precipicios.³⁵

De alguna manera, cuando Descartes abandona la definición del hombre como “animal racional” y la sustituye por el “Yo soy” está dejando de lado la vida en lo humano, que ahora se define por “cosa que piensa”, la *res cogitans*. Como señala Derrida, ese cuerpo de Descartes que se deja de lado en esta caracterización del “yo soy” es cadaverizado.³⁶ La presencia a sí que implica el pensamiento debe excluir todo rasgo de lo vital. Por ello Derrida afirma que “Descartes ha hecho cualquier cosa para no ser un filósofo de los animales”³⁷ porque, en alguna medida, ha excluido de manera sistemática la cuestión animal de la pregunta en torno al modo de ser humano. Y cuando se trata de pensar la cuestión de la sensibilidad, los ejemplos que da Descartes³⁸ del simulacro del autómeta son precisamente ejemplos de sufrimiento animal (el animal que grita cuando se lo golpea, el que huye frente al ruido fuerte), como si la conversión en “reacción” de esas acciones del animal permitiera olvidar que están vinculadas con el dolor.

Si hay que pedir perdón a los animales por el error de Descartes, hay que pedirlo por convertir su vida en materia inerte lista para ser reemplazada como un mecanismo de relojería, y por haber quitado a su lenguaje toda posibilidad de sentido.³⁹ Esta conversión y este acallamiento del decir del otro animal permitieron, después de Descartes, la vivisección “sin culpas”, ya que los cuerpos viviseccionados “ya estaban muertos”, como está muerto, desde siempre, el animal, para la filosofía moderna.

35. G Pereira, *Antoniana Margarita, Reproducción facsimilar de la edición de 1749*, trad. J. L. Barreiro y C. Souto Barreiro, Oviedo, Universidade de Santiago de Compostela- Fundación G. Bueno, 2000.

36. J. Derrida, *L'animal que (donc) je suis*, d. cit., p. 103.

37. *Ibidem*, p. 107.

38. *Ibidem*, p. 115.

39. Descartes sostiene que los animales-autómetas podrían emitir sonidos, pero les faltaría la articulación de sentido que tiene el lenguaje humano. Véase R. Descartes, *Discurso del método*, trad. F. Romero, Buenos Aires, Losada, 1976, p. 95.

Hay que pedir perdón a los animales, entonces, no por los errores, sino por las justificaciones en virtud de las cuales, sea desde la religión, sea desde la filosofía, se los ha colocado en el lugar de vida inerte o muerta (mecánica o no) apta para ser fragmentada, diseccionada, empaquetada y consumida.

El concepto de hombre y la animalidad

Es en *Béliers*⁴⁰ que estos temas se entrelazan de una manera especial: allí, refiriéndose al carnero (*bélier*) y a su carácter sacrificial en el judaísmo (y en otras religiones), Derrida recuerda el modo en que suena el *sophar* (el cuerno del carnero) el primer día del año judío y al finalizar Yom Kippur, el día del perdón. Ese primer día del año se lee *Génesis XXII*, el sacrificio que Yaweh solicita a Abraham en el Monte Moriah: el de su hijo Isaac. En esa escena, en la que Abraham responde al llamado con el "Heme aquí", Isaac es sustituido en el sacrificio por un carnero. Entre un día y otro, en esos días de arrepentimiento, el judío, señala Derrida, se encuentra entre la vida y la muerte. Y ese "entre la vida y la muerte" está signado por la necesidad del perdón, y de la reconciliación. Hay algo, entonces, del orden del perdón, que se anuda entre la vida y la muerte y que es, por tanto, de carácter espectral. Lo que nos acomuna, a humanos y animales en la comunidad de los vivientes, es precisamente la espectralidad, este "entre" la vida y la muerte.

La vieja palabra "vida", se dice en *Voyous*, sigue siendo el enigma de la política.⁴¹ La cuestión será pensar, entonces, cómo esa "vida" enigmática entre humanos y animales, opera en el corazón de lo política. En la entrevista "La solidarité des vivants", Derrida indica que es necesario repensar el concepto de "hombre".⁴² Cómo nace el concepto hombre y cuál es su historia son algunas de las preguntas que nos pueden permitir comprender por qué este concepto se ha construido en oposi-

40. J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 63-64.

41. J. Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003.

42. J. Derrida- E. Nascimento, *La solidarité des vivants...*, ed. cit., p. 129.

ción al concepto “animal”, y por qué se considera que lo propio del hombre es el lenguaje, la cultura, la libertad, en suma, todo aquello que se le niega al animal.

Los estudios etológicos han mostrado que aquellos “propios” de lo humano ya no son tales, ya que los animales poseen lenguaje, transmisión de costumbres, creatividad, etc.⁴³ Sin embargo, y a pesar de que el modo de ser “humano” tal como se planteó desde el humanismo en función de las “propiedades” de lo humano ya se halla deconstruido (y sobre todo, a partir de las “heridas narcisistas” que le infligió el darwinismo y el freudismo), hay un “propio” difícil de cuestionar: es el que se vincula con la muerte. Por más que sea obvio que tanto el animal como el humano mueren, la “muerte del animal” es lo que continúa siendo ignorado, invisibilizado y negado para que la cultura funcione. El carnero que apareció cuando Abraham estaba a punto de degollar a su hijo hace patente que la vida animal es vida “sacrificable”, disponible para el humano. Entonces, si el enigma de la política es la vida (el modo en que la vida es “tratada” en la forma de organizar la comunidad), la política actual, que se presenta con el rostro de la biopolítica, sigue operando casi “religiosamente” al separar tipos de vida. Nuestra metafísica occidental se constituye desde el humanismo como la consideración de que la vida más digna y valiosa es la humana. Esa vida del humano y de las poblaciones humanas es la que cuida y preserva la biopolítica, pero, ¿qué acontece con las otras vidas, las de los vivientes no humanos? Se podrá objetar que si el modo de organización económica dominante en la biopolítica es el capitalismo (en sus diversas formas: neocapitalismo, postcapitalismo, capitalismo glozabilizado, o como se lo quiera denominar), entonces existen muchas vidas humanas (y no solo animales) que son sacrificables. Sin embargo, si analizamos la cuestión, tal vez se haga evidente que las formas de vida humana sacrificables lo son en tanto se las considera en sus modos “animales” es decir, en aquello que

43. Me refiero a cómo se deconstruyen estos propios del hombre en M. B. Cragolini, *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, pp. 15-28.

no las hace “dignas y valiosas” como esas otras vidas que se consideran “propiamente humanas”. Montones de personas están sometidas en la actualidad a “esclavitud” en la trata de personas para comercio sexual o trabajo: a esas personas se las “trata” como animales, y sus vidas son consideradas “desechables”, como son consideradas las vidas de los animales que son criados y asesinados en la producción animal.

Si el animal (o el humano considerado animal en un sentido denigratorio) son sacrificables, entonces “no mueren”: ya están muertos para la cultura, porque la cultura (de la que los últimos hombres se sienten orgullosos, como dice Nietzsche en el Prólogo a *Así habló Zaratustra*)⁴⁴ se funda en esa necesidad sacrificial. El hombre “culto” es el que logra vencer la animalidad en sí mismo para dedicarse a lo que considera lo “más propio” de lo humano: la creación, el saber, la historia. De alguna manera, la “vida animal” es siempre la vida sacrificable en la cultura occidental, ya sea la vida animal en el humano, ya sea la vida animal en el no humano.

Por eso es tan relevante la problemática de la muerte del animal, y la necesidad de “negarle” la posibilidad de morir: si el animal no muere, la muerte que le infligimos no es tal muerte, es el resultado de las así llamadas “necesidades” humanas (de alimentación, vestimenta, entretenimiento: necesidades todas que comportan cadáveres animales). Si, como dice Derrida, el corazón de la política es la vida, nos toca pensar la vida no restringiéndola a vida solamente humana, manteniendo ese carácter “enigmático” de la vida que obliga al respeto de lo que no puede (y no debe) ser desentrañado para ser apropiado.

Una cierta comunidad solidaria en América Latina

Señalaba al inicio que en América Latina tenemos la oportunidad de pensar esa cierta solidaridad en la comunidad de los vivos, a partir de la apertura de pensamiento que suponen las

44. F. Nietzsche, *Also Sprach Zaratustra*, “Vorrede”, § 5, en KSA 4, p. (Kritische Studienausgabe, hrsg G. Colli-M. Montinari, Berlin, DTV, Walter de Gruyter, 1980).

nuevas constituciones de Bolivia y de Ecuador, que plantean otra forma de vincularse con la naturaleza, en la medida del lugar que conceden a lo viviente no humano. La Constitución de Ecuador, en su “Capítulo Séptimo. Derechos de la naturaleza” señala:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza.

Por su parte, el Preámbulo de la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia, indica:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

En ambos casos, se reconoce a la tierra ya no solo como recurso disponible, sino como “sujeto” de derechos.⁴⁵ Desde esta consideración, pareciera que es posible, desde América Latina, deconstruir la idea de lo humano basada en la subjetividad moderna soberana y avasallante, para pensar la vinculación de todo lo viviente en un modo del ser-con que no excluya lo viviente no humano.

45. Por supuesto que es discutible la consideración de la tierra como “sujeto” desde el punto de vista filosófico, sin embargo rescato la necesidad a nivel del derecho (ya no de la justicia en sentido derridiano) de la atribución de este carácter a los efectos de pensar políticas de la hospitalidad con todo lo viviente.

Cuando se planteó la cuestión del alma de los animales como tema de debate en la época de la conquista de América, una de las cuestiones que estaba en juego era la del estatus ontológico y moral de los habitantes de estas tierras. Los pueblos originarios fueron pensados como animales “sin alma”: es la época en que Gómez Pereira justifica, como señalamos antes, que los animales que son sometidos a trabajos excesivos no sufren, porque si sufrieran, los hombres no serían bondadosos.

Hoy en día no tenemos esclavitud en las formas que se dieron en la conquista, pero existen otros modos de sometimiento de las personas. América Latina es un ámbito de captura y cooptación de niños y mujeres sometidos a trata, como sucede también en países asiáticos y del este europeo. Si Derrida indica la cercanía entre los modos de tratamiento de los animales y la trata de personas,⁴⁶ es necesario reconocer la violencia estructural entre ambos modos de tratamiento. Cuando en el contexto de un congreso que se pregunta hacia dónde va el marxismo, Derrida hace el llamado a una “Nueva Internacional”, señala las diez plagas del mundo actual que obligan a la invención de una nueva política. Como sabemos, muchos marxistas argumentaron que Derrida no lograba captar las conexiones entre esas diez plagas, por desconocer los vínculos entre capitalismo, colonialismo, migración, desastre ecológico, capitalismo financiero, y otras formas de capitalismo.⁴⁷ Desde el punto de vista que nos interesa, la problemática animal, esas conexiones implican una relación entre liberalismo y cálculo estratégico económico, que reduce la vida a numerabilidad y calculabilidad, y esa reducción es posible por la consideración de la vida animal como “vida ya muerta”. En términos de la biopolítica, podríamos decir que toda vida es la vida calculable en el modo poblacional: la biopolítica es posible a partir del biocapital y las biotecnologías. Para que la vida sea parte del biocapital, tiene

46. J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I, 2001-2002*, Edition établie par M. Lisse, M.L. Mallet et G. Michaud, Paris, Galilée, 2008, p. 399.

47. G. Spivak, “Goshtwriting”, *Diacritics*, vol. 25, n° 2, Summer 1995, p. 68.

que ser pensada en términos de calculabilidad y producción,⁴⁸ de alguna manera, ya no como materia viva sino como materia inerte. Ese es el modo en que el animal ha sido pensado en distintos tramos de la filosofía occidental: como ya “siempre” muerto. Poniendo el acento en la cuestión animal, Derrida ha captado, a pesar de la opinión de muchos marxistas, los vínculos entre esas formas de capitalismo, porque ha indicado la conexión ontológica entre vida y calculabilidad, conexión que funda el capitalismo actual, en el modo de la biopolítica.

En ambos textos de las nuevas constituciones de Latinoamérica antes indicados, se reconoce a la tierra en un estatus diferente al de recurso, y se la considera en los términos de una comunidad con los vivientes. En esta perspectiva, pareciera que es posible, desde América Latina, deconstruir la idea de lo humano basada en la subjetividad moderna, para pensar la vinculación de todo lo viviente en un modo del ser-con (*Mit-sein*) que no excluya lo viviente no humano. Si el modo de ser-sujeto en la filosofía moderna implica una exclusión de lo vivo, lo corporal en el hombre, y el resto de lo viviente, ya que el sujeto se autoinstituye autotélicamente sobre toda la realidad, pensada como aquello disponible para sus necesidades, esta idea presente en estas dos constituciones implica que el resto de lo que existe ya no puede ser considerado en la forma de la disponibilidad.

Volvemos entonces, a la escena de Nietzsche abrazado al caballo, que relata Kundera, pidiendo perdón por el error de Descartes: sí, es necesario pedir perdón a los vivientes no humanos por el modo en que nos hemos constituido como humanos frente a ellos, y a los vivientes humanos a los que tratamos como “animales”. Es necesario pedir perdón a los animales por creer que su existencia se explica solo por nuestras supuestas

48. Como señalan M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, trad. A. Bixio, Paidós, 2002, p. 45: “Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no solo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores. En la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción para la vida”.

necesidades y la satisfacción de éstas. Es necesario pedir perdón a los animales por establecer nuestro modo de ser desde una dignidad de lo humano naturalizada y poco cuestionada. Es necesario pedir perdón a los animales por considerar que sus vidas son vidas sacrificables, y organizar nuestra cultura desde este supuesto. Es necesario pedir perdón a los animales cuyas vidas producimos, cuyas cronologías establecemos, cuyas locaciones limitamos, cuyas alimentaciones transformamos, no solo por el maltrato y la tortura diaria, sino también por negar sus muertes, y considerar que sus vidas “son” para nosotros.

Tal vez, desde América Latina, se nos hace patente que la comunidad de los vivientes implica mucho más que los humanos, y que en esa comunidad la “solidaridad” debe ser pensada no desde la asimilación y la igualación, sino desde el respeto a la diferencia, la fragilidad y la vulnerabilidad de la vida, de toda vida (humana o animal).

COLABORADORES DE ESTE VOLUMEN

Gabriela Balcarce (gabriela.balcarce@gmail.com) es Dra. En Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Su área de investigación se adscribe a la filosofía contemporánea, centrada fundamentalmente en la obra de Jacques Derrida. Investigadora asistente del Conicet y docente de la carrera de Filosofía (UBA). Autora de *Derrida* (Buenos Aires, Galerna, 2016) y de los recientes artículos “La democracia por venir en la filosofía derrideana: entre la soberanía y la incondicionalidad” (Revista Internacional de Filosofía *Areté*, Pontificia Universidad Católica de Perú, 2015) y “Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana” (*Estudios de Filosofía*, n° 50, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2015).

Guillermo Bialakowsky (guillebiala@gmail.com) es Becario Interno Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y realiza su Doctorado en Cotutela entre el área de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Su tesis en curso aborda el problema de la representación en la apropiación crítica de Carl Schmitt elaborada por el pensamiento italiano contemporáneo. Es Auxiliar Docente en las materias Metafísica y Problemas Especiales de Metafísica del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA) y Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía (FFyL-UBA). Es autor de diversos artículos en revistas y compilaciones y ha participado en diferentes eventos académicos a nivel nacional e internacional. Desde 2008 es miembro de proyectos de investigación en el marco del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (FFyL-UBA).

Adela Busquet (lelibusquet@gmail.com) es Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y doctoranda por la misma Universidad. En su proyecto doctoral investiga el vínculo entre vida y obra en la poética de Raúl Zurita. Es fundadora y editora de la editorial Audisea que dirige junto a cuatro compañeros. Recientemente publicó *In memoriam* (2016) de Raúl Zurita, libro que inicia un proyecto de edición de la obra zuritiana por Audisea. Desde el 2012 participa de *Blanchotianxs del sur*, un grupo de investigación de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires sobre la obra de Maurice Blanchot a cargo de Noelia Billi. Actualmente se desempeña como profesora de Historia y Pedagogía en el Instituto Universitario River Plate (IURP). Es autora del libro de poesía *Insiste en mí la gana* editado por Melón Editora en 2014.

Mónica B. Cragolini (mcragnolini@gmail.com) es profesora de *Metafísica, Filosofía de la animalidad* y *Problemas especiales de Metafísica*, y directora de la *Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora de *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, 1993, *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, 1998, 2da edición: 2003, Buenos Aires, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, 2006, Edición en México como *Moradas nietzscheanas*, 2008, *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, 2007, 2017, *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, 2016, Compiladora de *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, 2014, *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, 2009, *Por amor a Derrida*, 2008, *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano*, 2005, *Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida*, 2013, ha compilado asimismo con R. Maliandi *La razón y el minotauro*, 1998, y con G. Kaminsky *Nietzsche actual e inactual*, Vol I, Vol II, 1996. Es directora de la revista *Instantes y Azares- Escrituras nietzscheanas (ex Perspectivas Nietzscheanas, 1992-2000)*.

Sebastián Chun (sebaschun@hotmail.com) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ha sido becario doctoral del CONICET y participado en numerosos eventos académicos. Junto a la docencia dedica su investigación al pensamiento político de Jacques Derrida, principalmente a partir de su relación con Emmanuel Lévinas y Carl Schmitt. Autor de varios artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y capítulos de libros, entre los que se destacan: “Animales políticos: Lévinas, Bataille, Derrida”, en Cragolini, M. B. (comp.), *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, La cebra, 2014; “La decisión imposible en Schmitt y Derrida”, *Res Publica*, Vol. 17, N° 1, 2014; “La democracia por venir como política aporética de la deconstrucción”, en Biset, E. y Penchaszadeh A. (comp.), *Derrida político*, Colihue, 2013 ; “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol. XVII, (1-2) 2012.

German E. Di Iorio (german93@gmail.com) es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becario estímulo UBA bajo la dirección de Noelia Billi y como miembro del comité de redacción de *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*. Asimismo, con la guía de Guillermo T. Bialakowsky, ha realizado una adscripción a la asignatura *Metafísica* (cátedra Cragolini). Su área de especialización versa sobre la filosofía posnietzscheana francesa, particularmente en el pensamiento de Jacques Derrida.

Paula Fleisner (pflaisner@gmail.com) es Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones (CONICET). Es docente en la materia *Estética* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos y fue docente de la misma materia en el Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González” y en la Universidad Nacional de Artes. Es autora del libro *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben* (EUDEBA, 2015) y coordinadora del libro colectivo *El situacionismo y sus derivas actuales. Acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contem-*

poránea (Prometeo, 2015). Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales especializadas y ha participado de congresos, encuentros y jornadas y dictado conferencias en diversos lugares de Argentina y Latinoamérica. Participa de grupos de investigación sobre animalidad, posthumanismo, filosofía contemporánea y estética. Sus investigaciones actuales giran en torno a una estética materialista posthumana.

Carlos Mario Fisgativa (carlosmfisgativa@hotmail.com) es Profesional en filosofía de la Universidad del Quindío (Colombia), Magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Actualmente es estudiante del Doctorado en filosofía de la Universidad de Buenos Aires para el cual investiga acerca del pensamiento de Jacques Derrida sobre el arte. También participa de proyectos de investigación y publica artículos acerca de la obra de Maurice Blanchot y el pensamiento estético contemporáneo.

Gustavo Guille (gustavopguille@hotmail.com) es Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad y doctorando en Filosofía por la misma universidad. Actualmente se desempeña como docente de Introducción al Conocimiento Científico en el Ciclo Básico Común (UBA) y de Filosofía en la Universidad de San Andrés. Es becario doctoral por la Universidad de Buenos Aires realizando su investigación sobre los vínculos entre la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y la filosofía de Jacques Derrida, y director del Proyecto de Reconocimiento Institucional para Graduados (PRIG) “La cuestión política en la filosofía de Jacques Derrida. Su incidencia en el pensamiento político contemporáneo”.

Guadalupe Lucero (guadalupe.lucero@gmail.com) es Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Master en Estética y Teoría del Arte Contemporáneo (Universidad Autónoma de Barcelona) y Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesora de Filosofía y Estética en la carrera de Artes Multimediales de la Universidad Nacional de las Artes, auxiliar docente de Estética en la carrera de Filosofía de la

Universidad de Buenos Aires e Investigadora del CONICET. Co-editó los volúmenes *El situacionismo y sus derivas actuales. Acerca de las relaciones entre arte y política en la estética contemporánea* (Prometeo, 2014) y *Formas de la memoria. Notas sobre el documental argentino reciente* (IUNA, 2012). Ha publicado artículos en diversas revistas nacionales e internacionales sobre temas de estética contemporánea, estética musical y filosofía francesa contemporánea.

Renata Prati (renataprati@gmail.com) es estudiante avanzada de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y ha cursado estudios en la Licenciatura en Artes Escénicas de la Universidad de San Martín. Ha recibido, durante dos períodos, la beca CIN de Estímulo a las Vocaciones Científicas, es autora de publicaciones en revistas especializadas y ha realizado traducciones desde el italiano y el francés de ensayos aparecidos en revistas y libros. Actualmente se desempeña como coordinadora y editora en Ediciones Ampersand, y realiza su tesis de grado sobre la cuestión del cuerpo en el pensamiento de Jacques Derrida.

Germán Osvaldo Prósperi (gerPrósperi@hotmail.com) es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Se especializa en el área de antropología filosófica. Se desempeña como Profesor Adjunto en la cátedra de Introducción a la Filosofía (Psicología) en la FaHCE-UNLP. Ha realizado seminarios en la *Università degli Studi di Genova* en los años 2005-2006. Ha sido becado por la ANPCyT a través del FonCyT en el 2015-2016. Algunos de sus artículos publicados son: “De la anfibia de los conceptos de la filosofía política”, 2016; “El texto como palimpsesto. Reflexiones en torno a la lectura literaria”, 2016; “De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze”, 2016. Es autor del libro *Vientres que hablan. Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, La Plata, FaHCE-UNLP, 2015. Ha participado en diversos proyectos de investigación tanto en FaHCE-UNLP como en FFyL-UBA.

Idoia Quintana Domínguez (idoiaquin@yahoo.es) es Licenciada en filosofía por la Universidad del País Vasco y Doctora en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre el pensamiento de Maurice Blanchot (*La exigencia de un habla plural. Literatura, pensamiento y comunidad*). Ha realizado estancias postdoctorales en Bélgica, Francia y Argentina, y actualmente es investigadora del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto (España) con un proyecto sobre la relación entre comunidad y política en Blanchot, Nancy y Derrida.

Juan Pablo Sabino (juanpablosabino@yahoo.com.ar) es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Gral. San Martín y Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad por la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en Filosofía por la misma Universidad. Su investigación se centra en la constitución de la comunidad de vida en la perspectiva del hacer desde una perspectiva biopolítica de la pedagogía del desasimiento en Nietzsche. Además, es profesor en Ciencias de la Educación. Entre sus publicaciones se destacan sus libros: *Educación, subjetividad y adolescencia* (2010) y *Especios nietzscheanos: "Entre" subjetividad y comunidad* (2017).

Ana Sorin (ani.sorin@gmail.com) es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. En el marco de una beca CONICET y bajo la dirección de Mónica B. Cragolini, se encuentra realizando un doctorado sobre el pensamiento de Jacques Derrida y sus vínculos con la fenomenología husserliana. Se desempeña como docente en la asignatura Metafísica (cátedra Cragolini) dentro de la carrera de Filosofía de dicha universidad y es parte del Comité de Redacción de *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*.

