

¿Soberanía Animal? Bastardear la «vida animal»: «double-round» sobre *La bête et le souverain*

Federico RODRÍGUEZ GÓMEZ*
Universidad de Sevilla (España)

RESUMEN: En los últimos treinta años, filósofos como Michel Foucault, Giorgio Agamben o Jacques Derrida entre otros, han pensado detenidamente los problemas relativos a las relaciones entre política y animalidad, vida y poder. Desde el concepto de «bio-política» desarrollado por M. Foucault en sus últimos cursos, hasta el concepto de «nuda vida» de G. Agamben, pasando por los estudios que J. Derrida ha realizado en torno a la figura de la animalidad a partir del concepto de soberanía, la reevaluación, de evidente herencia nietzscheana, del problema político de la vida, de la vida animal, no ha dejado de tener las más determinantes implicaciones. En este último autor, considerando la publicación del primer volumen de su seminario *La bête et le souverain* este pasado mes de octubre de 2008, quisiéramos centrar nuestra lectura. Creemos que una reevaluación del concepto de hombre como «animal político» implica, necesariamente, una reconsideración del problema del humanismo, de la manera que la humanidad ha tenido de entenderse a sí misma a lo largo de la historia. Para ello, las cuestiones abiertas por Martin Heidegger que J. Derrida desarrollará en algunas sesiones de su último seminario se nos antojan fundamentales.

PALABRAS CLAVE: Animal, política, soberanía, tontería, umbral.

ABSTRACT: In the past thirty years, philosophers such as Michel Foucault, Giorgio Agamben, and Jacques Derrida, among others, have thought seriously about the problems accompanying the relations between politics and animality, between life and power. The re-evaluation, apparently inherited from Nietzsche, of the political problem of life, of animal life, has not ceased to have the most important implications, from the concept of «biopolitics» developed by Foucault in his last courses, to Agamben's concept of «bare life», passing through Jacques Derrida's studies of the relation of the figure of animality to the concept of sovereignty. It is precisely on this last author that we wish to focus our reading, given the publication of the first volume of his seminar *La bête et le souverain* in October 2008. We believe that a re-evaluation of the concept of man as «political animal» implies, necessarily, a reading of the constitution of humanity, of the way in which humanity has had to understand itself throughout

* E-mail: frogo@us.es

history. To this end, we believe in the fundamental importance of the questions opened by Heidegger and developed by Derrida in his final seminar.

KEYWORDS: Animal, politic, sovereignty, stupidity, threshold.

Heidegger y rappelle que le Kampf [la lucha, pólemos] est originaire. Pourquoi? 'Car', 'parce que' (denn) il fait surgir les combattants en tant que tels. Donc il les précède. S'il précède tout, le combat ne combat donc rien, c'est la logique même de cette tautologie. Ce Kampf n'a pas encore de combattants en face de lui. Il ne fait pas la guerre à quelqu'un ou à quelque chose. Il ne donne pas l'assaut' [asalto, round] dit Heidegger, à quelque chose qui serait présent devant lui ou avant lui, à un Vorhandene. Avant lui, il n'y a pas de monde, il n'y a rien. Alors, que fait le pólemos originaire?

DERRIDA, 1989: 411

«¿Soberanía animal?» Ésta es una proposición declaradamente vaga, confusa, sin duda forzada, e incluso paradójica. Los interrogantes no hacen sino agravar la parálisis semántica que la ambigua asociación de palabras produce. La misma debería decir desde el principio y al unísono tanto (1) la «soberanía ejercida de modo animal», de modo bestial o brutal, como (2) la «soberanía del animal», de la vida animal, de la vida de las bestias o de los brutos; de aquella vida (*zôê*) que habrá sido siempre ultrajada, sacrificada, ofrendada, consagrada, consumida, y en fin, exterminada de modo paradigmático —porque de ello no puede haber lugar a dudas: el animal, la bestia o el bruto, ha sido siempre en la historia de Occidente la figura por antonomasia de la víctima— precisamente mediante una implacable soberanía animal, bestial o brutal, que ha sido ejercida con vehemencia desde un cierto «cartesianismo» tentacular no menos antropológico que político, no menos ontológico que moral. Esta vida, o mejor dicho, lo que se ha jugado y lo que se sigue considerando que se juega en «el paso a esta vida» —en el *paso* a la vida de lo que se sigue llamando oscuramente *el animal, la bestia o el bruto*—, y en el paso a la misma en lo que hace a la relación que se establecería una y otra vez de manera necesaria con el soberano (*maître absolu*), con la dominación soberana (*Herrschaft*) o la soberanía —con «el hombre» por tanto, animal soberano, animal razonable y responsable, animal-humano situado siempre un *paso más allá*¹—, es lo que nos interesará estudiar aquí desde el lugar en que se sitúa la obra de Jacques Derrida y su lengua, la

¹ Sobre la cuestión del paso («pas») «*au-delà*» y de su imposibilidad, sobre la cuestión pues del no («pas») «*au-delà*» (en el valor doble y castrante del significante en francés), Derrida ha escrito mucho (Nietzsche, Freud, Blanchot... Hegel), muchísimo, desplazando esta cuestión a diversos motivos que van desde la problemática psicoanalítica a, adoptando un sin fin de manifestaciones infecciosas, la cuestión antropológica, histórica o lógica. Este «(*pas au-delà*)», madre de todos los basteos habidos y por haber, referido particularmente a Freud (*Janseits des Lustprinzips*) y a Nietzsche (*Janseits von Gut und Bose*), debería ocupar un lugar central en nuestro problema: como es sabido, por un lado, el más allá del principio de placer va a desembocar, siguiendo la dinámica de un archi-sadismo originario, en el orden del poder: «Au-delà du principe de plaisir — le pouvoir», dirá Derrida; por otro, todo ello, va a su vez a llevar a un Nietzsche (*Wille zur Macht*) leído unos cuantos pasos *más allá* de Heidegger. DERRIDA, J., 1980: 432 y ss; DERRIDA, J., 1996: 23-28. No podemos entrar en ello.

francesa², y muy concretamente, desde algunas cuestiones que abre la reciente publicación del primer volumen de su último seminario impartido: *La bête et le souverain* (2001-2002).

Por otro lado, probablemente la proposición «vida animal», que presentamos en el subtítulo como problema a tratar en el marco de estas relaciones, no dejará de ser una tautología. Pese a las diferentes exclusiones que la filosofía y la historia natural han realizado mediante múltiples y necesarias taxonomías considerando diferencias a veces tan indiscutibles como inestables, la etimología griega del término «animal» (*zôon*) ya dice que «*zôon*» es «lo vivo en general» (luego veremos que esto, necesariamente, no está del todo claro). Pero ciertamente parecía útil realizar esta redundancia para no caer en malentendidos desde el comienzo y adelantar así, a la vez, cierta principalidad que habremos de tener presente: por «vida animal» nos referiremos aquí, explícitamente, no ya a esa vida que incluye, al menos desde Darwin y a través del más *intolerable* de los traumatismos (DERRIDA, 1974: 35a), a los hombres; tampoco ciertamente a la que pueden llegar a tener o a vivir algunos hombres (vida que podría llegar a denominarse en castellano, en determinados contextos, «bestial», una «vida bestial»), sino que, simplemente, como hemos dicho anteriormente a partir del segundo sentido que portaría la expresión

² Lengua que Derrida examinará (en confrontación con otras) para ver las implicaciones de la connotaciones animales en el lenguaje, connotaciones que se mueven en el sentido peyorativo de: (1) aquel que es simple y llanamente «*bête*» (es decir «tonto», «necio», «bobo», alguien falto o escaso de entendimiento o razón, también, según el caso, no ya alguien, sino algo «sencillo», que no entraña dificultad alguna en su realización); (2) aquel que dice una «*bêtise*» (una «tontería», una «necedad», una «sandez», una «majadería», una «bobería», una «gansada» o una «mentecatez») o que se comporta «*bêtement*» («tontamente», «neciamente», «bobamente»); (3) aquel que, en fin, realiza una «*bestialité*» (una «bestialidad», una «animalada», una «salvajada», una «burrada»). Ciertamente, en lo que hace al castellano, uno puede también comportarse «como un animal» o «como una bestia», e inclusive «*ser un animal o una bestia*», «devenir animal (en un sentido no deleuziano) o bestia», es decir, comportarse de modo «instintivo, ignorante y grosero», pero también puede uno realizar igualmente una «animalada» o una «bestialidad», es decir, una «burrada», una «barbaridad», un «disparate», una «atrocidad» o una «salvajada»; todos tienen el sentido de la «desmesura» y comportan un poso, diríamos, «peyorativo»; no obstante, es importante ver que uno puede «*ser un animal*» y eso llegar a significar que «destaca por su saber, por su inteligencia, fuerza o corpulencia». Igualmente puede uno llegar a realizar algo «de modo bestial» y ello significar que lo ha hecho «con grandeza desmesurada, de modo extraordinario». Dicho esto, a pesar de las evidentes connotaciones peyorativas, a pesar de que el nombre que utilicemos para referirnos a un animal sea a su vez, soberanamente, en muchas ocasiones, un insulto (insulto que sitúa el animal en el que se impondría como su límite ontológico, el de su ser bestia, el de la ausencia de razón, la desmesura o la incontinencia), el castellano, coloquialmente, mantiene uno o varios sentidos, diríamos, «positivos». Sentidos que se asocian siempre no ya con lo infra-humano, sino con lo sobre-humano, que se abren a lo titánico, a lo magnánimo, a la hazaña, a la proeza o la gesta, inclusive a lo colosal y a lo formidable, a la grandeza en fin propia de los dioses: esto también es al fin y al cabo ser una bestia o realizar algo bestial.

«soberanía animal», con «vida animal» nos estaremos refiriendo a la vida de las bestias y a la relación que gran parte de la historia del pensamiento Occidental ha tenido, tanto onto-epistemológica como ético-políticamente, al fin y al cabo, constitutiva y genéticamente, desde el comienzo de nuestra tradición judeo-cristo-islámica, con eso que se nos presenta delante de nosotros como un animal, de manera supuestamente inequívoca y privativa, como una bestia, bajo el inquietante silencio, la oscuridad turbadora, de una bestia. De este modo, aunque a primera vista hubiera sido lo «más propio» haber puesto por subtítulo «vida bestial», ello hubiera vuelto irremediabilmente confuso algo que no pretende serlo a priori a pesar de que de por sí no pueda dejar de serlo a posteriori: todo esto no apuntará finalmente sino a una discusión general sobre el problema clásico del límite, entre lo vivo y lo muerto o entre diferentes formas de vida, y su trasgresión. Es lo que querría poner en marcha la primera palabra del subtítulo: «bastardear», es decir, apartar algo de su (supuesta o presupuesta, debería marcar el DRAE en su primera entrada) pureza primitiva —«*logique bâtard*», «*raisonnement bâtard*», «*démarche bâtarde*», habrá dicho tantas veces Derrida para no dejar de *suplir*, para precisamente no presuponer nunca, para no dar por sentado ningún aire de familia, ningún círculo familiar, ningún Arca de Noé o «viviente ejemplar» (DERRIDA, 1974: 47a)— *más allá* de toda peligrosa retórica sobre la degeneración (segunda entrada) o la conveniencia (tercera entrada).

Intentaremos pues, dicho todo esto, destacando el tejido de ambivalencias, hacer un breve inventario de esta serie de implicaciones. Nuestro texto propone una lectura interna y parcial del primer volumen del citado seminario de Derrida a partir de la religación de ciertos motivos, entre las múltiples cuestiones y nombres que lo habitan, que se acaban condensando prácticamente al final, a propósito de algunas decisiones de Heidegger, en la doceava sesión³. Por otro lado, sobre estas decisiones plantearemos finalmente —considerando el estado de la cuestión y a sabiendas de las numerosas referencias realizadas por Derrida a este problema de la animalidad en Heidegger en obras anteriores en las que no podremos prácticamente entrar aquí (fundamentalmente en: «Les fins de l'homme», «Geschlecht» [II y IV], *De l'esprit*, *Apories* y *L'animal que donc*

³ Este último seminario impartido por Derrida tiene una segunda parte que fue dictada durante el curso académico 2002-2003. El segundo volumen aún no ha sido publicado. Es de suponer que muchas de las cuestiones que el primer volumen abre serán de nuevo tratadas en el segundo (en la doceava sesión, a propósito del deber de abordar el discurso heideggeriano sobre la pobreza de mundo del animal en *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, dirá Derrida que: «*j'espère le faire l'an prochain*»; idéntica esperanza comunica en la treceava sesión respecto al mismo problema), quedando pues los análisis que aquí presentamos desnudos frente a lo que podría estar aún por venir. Ni que decir tiene que, aparte del estudio específico del problema del animal en Heidegger, la obra de Derrida está plagada de reflexiones sobre esta cuestión que aquí no estamos en condiciones de poder plantear.

je suis) –, algunas preguntas que consideramos permanecen aún, después de todo, abiertas.

Ahora bien, lo específico de nuestra lectura es que la hemos realizado analizando la manera que la problemática propuesta tiene de conformarse en este seminario precisamente como *respuesta*. Y como respuesta, en primer lugar, (1) al problema de la «bio-política» en Foucault y Agamben y, en segundo lugar, (2) a la situación general de la vida y del viviente tanto en Heidegger como en Aristóteles en la relación que entre ellos se entabla en lo que hace al «logos» —al problema general del «logos» en su apertura germinal desde ese viviente que se dice humano, animal capaz de respuesta, de responder y de ser por tanto responsable, por diferenciación privativa respecto a ese otro al que la historia del pensamiento se ha referido masivamente como animal, bestia o bruto, ser incapaz de responder, encerrado en sus reacciones, reactivo, programado, maquinal, pero nunca responsable, privado de esa responsabilidad que es, en fin, la fuente de demarcación de todo derecho y de toda jurisprudencia—⁴. Con respecto a la segunda de las *respuestas*, nosotros vamos a ver muy brevemente lo que Derrida piensa que sucede en Aristóteles, en ese gran libro sobre la soberanía que es la *Política*, y en esas frases que dicen al unísono que el hombre es «*zôon logon echon*» («*animal rationale*», «ser viviente dotado de razón») y «*zôon politikon*» («animal, viviente, político») para remitirlo luego inmediatamente a Heidegger, concretamente, a la lectura que éste hace de la primera de estas célebres sentencias en *Einführung in die Metaphysik*. Siguiendo este nudo de lecturas se tratará así igualmente de rastrear, en primera instancia, (1) qué dice Heidegger de eso que dice Aristóteles sobre el hombre para, en un segundo momento, (2) exponer qué es lo que sucede con la definición heideggeriana de hombre, más exactamente, de existente (*Dasein*), en la medida en que sin duda el discurso heideggeriano es aquel que acosa de principio a fin todo aquello que Derrida quiere decir sobre la «vida animal» y sobre la «soberanía animal», que lo acosa no única pero creemos que sí ejemplarmente. Desde este marco específico, querremos finalmente preguntarnos cómo se articula una cierta soberanía en dicha consideración heideggeriana del existente, soberanía que se acaba diciendo paradigmáticamente desde la experiencia de la muerte como propiedad íntima de lo humano y que no puede en ningún momento, se diría que por exigencias de guión, sino acompañar el gesto más propio de toda «*bêtise*», de toda tontería, cuando se refiere precisamente, mediante un corte, un verdadero hachazo, a las «*bêtes*», a las bestias y a lo vivo en general. No dejará

⁴ La segunda parte de la cuarta sesión está dedicada a esta cuestión de la respuesta a partir principalmente del análisis de numerosos textos de Lacan, la mayoría de ellos incluidos en los *Écrits*. No obstante, esta cuestión de la respuesta y del responder en general, ocupará un lugar preeminente a lo largo de este seminario, siendo tratada en conexión con otros problemas y autores en los seminarios que van desde 1991 hasta 2003. Ese grupo de seminarios tiene precisamente como título general: «Questions de responsabilité».

pues de ser relevante el hecho de que (1) ambas respuestas, como suele ser práctica habitual en Derrida, estén a su vez entretejidas, naciendo los nombres y los problemas que los mismos asumen unos de otros. Tampoco el que (2) la respuesta, es decir, la capacidad o el poder de responder y de ser responsable, haya sido el atributo propio de lo humano y un telón de acero infranqueable para los animales (no humanos) desde la *posición* (*Setzung*) demarcada por los propios humanos: soberanamente hombres y por ende soberanamente responsables. Muchos menos el que las mismas (3) se den en lo que parece el marco de una cierta *lucha*, en todo caso una reyerta o una contienda, quizá una especie de combate en dos asaltos (*rounds*), mediante dos rodeos también (*rounds, detours, roundabout, «by roundabout way»...*)⁵, por tanto un «*double-round*» si se quiere, que pone sin duda en juego «cuestiones originarias».

Las cuestiones implicadas son pues múltiples: aquí intentaremos simplemente ensartarlas para ir montando el decorado de un posible esqueleto. Las mismas señalan originariamente problemas de traducción (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 446): traducción (*Übersetzung*) entre respuestas y reacciones de hombres y animales, entre hombres y animales, traducción entre insultos animales de hombres a hombres en diferentes lenguas, aunque *nunca insultos de hombres a animales...* ¿Por qué? Porque, en primer lugar, es preciso destacarlo, otra de las máximas respecto al mundo animal sería aquella que dice, no ya, de manera ciertamente plutarquiana, que «*les bêtes ne sont pas bêtes*», según una de las comprometidas traducciones francesas (F. Hartog) del título de la conocida obra de Plutarco (*Gryllus*), no ya pues que las bestias no son tontas o necias, sino que las bestias no son *capaces* de (la) tontería, y que la «*bêtise*», la «*stupidity*» o el «*Dummheit*», es decir, la tontería o la necesidad⁶, del mismo modo que la bestialidad o la animalada, es decir, que el ejercicio de la crueldad, el derramamiento de sangre, el sacrificio o el crimen, no serían sino posibilidades

⁵ Sobre el tema del rodeo (*détour*) en Derrida, por ejemplo: «Freud et la scène de l'écriture» y «Spéculer — sur Freud» (en los que se interroga la cuestión del rodeo [*Aufschub*], del camino desviado [*Umweg*] y del «movimiento de la temporalización» en el funcionamiento del psiquismo desde Freud). Por lo demás, el asunto no deja nunca de plantearse en sus escritos de principio a fin a propósito de múltiples motivos: uno de ellos, para lo que nos interesa, es precisamente el del ardid o la estrategia (en lo que hace a la cuestión de la estrategia en relación con la escritura [del *pólemos* más allá del gusto por la guerra, dirá Derrida], el libro-entrevista con M. Ferraris ofrece interesantes posibilidades [*Il Gusto del Segreto*, 1997]). No entramos tampoco en ello.

⁶ Derrida, que hasta el momento había hablado poco de G. Deleuze en sus escritos (tan poco como Deleuze lo ha hecho de Derrida) le dedica en este seminario una sesión completa, la quinta. Parece sintomático. Aparecen dos motivos cardinales: la cuestión del «devenir-animal» (particularmente desde el análisis del capítulo X de *Mille Plateaux*: «1730—Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...») y la cuestión de la «*bêtise*» (a partir de unas consideraciones de Deleuze insertas en *Différence et répétition* y en *Mille Plateaux*). Y una resistencia: reírse con Deleuze mucho tiempo a cuenta de su resistencia al psicoanálisis. Desarrollaremos esto en otro lugar.

humanas, pero nunca animales (DERRIDA, J., 2008: 146)⁷; y porque, en segundo lugar, no pareciendo ello menos sintomático, si bien se han escrito infinidad de libros sobre lo cruel y la crueldad (la «*Grausamkeit*», eso que S. Freud pensaba, bajo el acoso de la «*Todestrieb*», de la pulsión de muerte) como algo propio de lo humano, no se ha escrito ningún tomo de filosofía, como aseguraba A. Ronell en su obra *Stupidity*, que tenga por título «*Vom Wesen der Dummheit*» (Cfr., RONELL, A., 2001: 68)⁸, cosa que probablemente provocaría una seria reconsideración de estas correlaciones. En este breve texto sólo queremos pues abrir el abanico y llevar estos problemas a ciertos puntos muy concretos que creemos no pueden sino resultar inquietantes, seguir resultando «familiarmente inquietantes», sin duda, utilizando esa palabra tan frecuentada por Freud, Heidegger y Derrida, siniestros u ominosos (*unheimlich*, *inquiétante étrangeté*)⁹.

— «*First round*» —

Je suis plutôt tenté de penser que cette singularité de l'événement est d'autant plus irréductible et déroutante, comme elle doit l'être, qu'on renonce à cette histoire linéaire qui reste, malgré toutes les protestations qu'ils élèveraient sans doute contre cette image, la tentation commune et à Foucault et à Agamben [...] Renoncer à l'idée d'événement décisif et fondateur, c'est tout sauf méconnaître l'événementialité qui marque et signe, selon moi, ce qui arrive, sans justement que quelque fondation ou quelque décision vienne jamais l'assurer.

DERRIDA, 2008: 442

⁷ La cuestión de la crueldad aparece en múltiples ocasiones a lo largo de la obra de Derrida, vinculándose esencialmente con el psicoanálisis. En este sentido, *États d'âme de la psychanalyse* (2000) ha marcando un punto de inflexión determinante. En el seminario que nos concierne, Derrida le dedicará a este problema la primera parte de la cuarta sesión partiendo de algunas consideraciones de Lacan sobre la Ley, el crimen y lo que sería lo propio del hombre, presentes en el artículo de 1950 incluido en los *Écrits*: «Fontions de la psychanalyse en criminologie». Por otro lado, Derrida citará un importante texto del curso de Heidegger sobre Schelling (*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, 1936) sobre la imposibilidad para los animales de acceder a la maldad (DERRIDA, J., 1987: 170). No obstante, esta cuestión no será desarrollada en este primer volumen del seminario.

⁸ Derrida analizará unos fragmentos del libro de Ronell *Stupidity* en la sexta sesión del seminario. Especial interés tiene su designación, como señala Derrida, de la «*stupidity*» (y Derrida muestra igualmente los problemas de traducción que se producen debido a las múltiples resonancias que la palabra *bête/bêtise* tiene en francés) como «cuasi-concepto»: inestable, variable, plástico, móvil: «...it remains to be seen whether stupidity can be viewed as a concept». (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 231 y ss; RONELL, A., 2001: 68).

⁹ Este problema, tan presente en Derrida desde su temprana lectura de *Das Unheimliche*, es de nuevo retomado «siguiendo un cierto teatro de marionetas» en la décima sesión del seminario mientras se confrontan (bajo la escena monumental de la disección de un elefante en la corte de Louis le Grand) especialmente textos de Celan y Heidegger.

Hace ya catorce años, en 1995, G. Agamben publicaba el primer volumen de su trilogía *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* en la línea de los estudios sobre bio-política que habían comenzando a desarrollar tanto M. Foucault como H. Arendt. Agamben pensaba entonces que ni Foucault ni Arendt llegaron a estudiar la ligazón interna entre lo que él va a llamar «nuda vida» y soberanía. Es la tarea que parecía imponerse en su obra: recoger ambos impulsos con la intención de realizar un examen de la constitución histórica del concepto político de soberanía. Agamben decía que: «sólo porque la política ha pasado a ser integralmente biopolítica [como señala Derrida, Agamben «habría preferido sin duda la palabra zoopolítica»], se ha podido constituir, en una medida desconocida como política totalitaria» (AGAMBEN, 2003: 152). Ahora bien, pareciera que la empresa de *Homo sacer* colgase de la distinción entre dos modos diferentes de «vida»: «zôê» («atributo esencial», «vida común a todos los vivientes», «nuda vida») y «bios» («diferencia específica», «vida cualificada», «vida individual o de grupo») (Cfr., AGAMBEN, 2003: 9; DERRIDA, 2008: 420). Sólo mediante tal distinción (que abriendo su obra pretende encontrarse ya en Aristóteles) puede llegar a defenderse, como lo quiere hacer Agamben —dirá Derrida: «*en se situant dans le sillage de Foucault*»—, que: «la introducción de la zôê en la esfera de la polis, la politización de la vida nuda como tal, ha sido el evento fundador de la modernidad...».

En esta distinción insistió Derrida dos años después de la publicación del primer volumen de *Homo sacer* (en 1997, en una larga conferencia pronunciada en un congreso que tenía como motivo el problema de *L'animal autobiographique*). Ya entonces la ponía en duda¹⁰. No obstante, la lectura deconstructiva de la diferencia entre zôê y bios, la sollicitación, el «hacer temblar en su totalidad», no se realizará de manera atenta, minuciosa y explícita, hasta la duodécima sesión del ya citado primer volumen del seminario del año 2001-2002: *La bête et le souverain* (DERRIDA, 2008: 419 y ss). La sesión se abre con las siguientes palabras: «*Arriverons-nous jamais à démêler, dans nos démêlés, parviendrons-nous à désemmêler, désintriquer, si je puis dire, à nous débrouiller un jour entre zoologie et biologie?*» (DERRIDA, 2008: 407). A lo largo de la sesión Derrida va a señalar sus reticencias, en general respecto a los conceptos y a las estrategias conceptuales de Agamben, y en particular, manteniendo la tonalidad ciertamente cáustica, mordaz y punzante de la tercera sesión¹¹, hacia la distinción que éste realiza entre «zôê» y «bios»:

¹⁰ Se pregunta Derrida «...si on pouvait encore appeler tranquillement vie cette expérience dans laquelle viennent à trembler les limites au passage des frontières entre bios et zoé, biologique, zoologique et anthropologique, comme entre vie et mort, vie et technique, vie et histoire, etc.» (DERRIDA, J., 2006: 44).

¹¹ Derrida, señalando algunos olvidos y descuidos de Agamben, por ejemplo en lo que hace a ciertos lobos prioritarios, los de Plauto y Rousseau, en unas páginas dedicadas a lobos y hombres-lobo en *Homo sacer*, no cesará de atribuirle a Agamben, en diferentes momentos del

Je ne crois pas [...] que la distinction entre bios et zôê soit un instrument fiable et efficace, suffisamment aigu, et, pour me servir du langage d'Agamben, qui n'est pas ici le mien, soit un instrument suffisamment profond pour accéder à telle profondeur de tel 'événement [dit] fondateur' (DERRIDA, 2008: 434)

Considerando que «*la philologie n'est-elle pas désarmée, trop inégale, malgré les grands airs que se donnent parfois les donneurs de leçons et les pseudo-experts dans ce domaine*» (DERRIDA, J., 2008: 407), Derrida mostrará la fragilidad de tal escisión manteniendo la urdimbre entre ambas palabras y permaneciendo pues en un permanente umbral (*seuil*), en una zona de indeterminación fronteriza (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 412, 445), entre el afuera (*dehors*) y el adentro (*dedans*), umbral en el que se juega «la vida misma» y toda responsabilidad, y en el que se ha establecido, del que podría decirse en cierto sentido que no ha traspasado, que ha provocado sin cesar, su pensamiento de la escritura como *différance*: «*nous sommes toujours sur le seuil*», lo cual viene a decir que: o bien la llave se ha perdido o bien no existe, cosa que plantea siempre el problema de la entrada, es decir, del comienzo (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 413)¹² y del *lugar* en el que se está (DERRIDA, J., 1987b: 166).

seminario y en función a una cuestión u otra, el papel de soberano: «*chaque fois l'auteur de Homo sacer serait le premier à dire qui aura été le premier*» [DERRIDA, 2008: 134 y ss], por tanto, aquel que da el golpe sobre la mesa, que pone las cosas en su sitio, que establece jerarquías y que piensa poder defenderlas, que hace que sean creíbles, «al menos por un tiempo», a pesar de que, por ejemplo en lo que hace a esta cuestión, la referida a ciertos lobos, dicho gesto, «irreprimible» y «regular», le haya cobrado factura. Acto seguido, Derrida pasará a señalar diversas situaciones en las que Agamben, en *Homo sacer*, sería el primero en decir, explícitamente, quién habrá sido el primero y a propósito de qué: 1) Hegel, el primero en comprender hasta el fin la estructura «*présupposante*» del lenguaje; 2) Píndaro, primer gran pensador de la soberanía; 3) Löwith, el primero en defender la política de los estados totalitarios como «politización de la vida»; 4) Lévinas, el primero en mostrar el sentido verdadero de la relación entre Heidegger y el nazismo contextualizando la misma en la perspectiva de la biopolítica moderna. Evidentemente, el ejercicio no tenía otro fin que complicar, en cada uno de esos casos citados, dicha situación soberana, siendo así que Derrida *concluye* este primer *round* diciendo, en lo que no es sino una de sus constantes, que: «*S'il y a des 'premiers', je serais tenté de penser au contraire qu'ils ne se sont jamais présentés comme tels*» (DERRIDA, J., 2008: 138). Uno puede llegar a pensar que Derrida no ha querido sino mostrar las *bêtises* de Agamben en un libro (*Homo sacer*) que tiene como motivo mismo «*il potere sovrano*», y sacar a la luz dichas «*bêtises*» como aquello mismo (la «*bêtise*») que acaba por llegar un día u otro, el día menos esperado, en el ejercicio, que se convertiría en Agamben casi en práctica estilística, de toda soberanía. Al fin de cuentas: «*Il y a un certain Triumph of Life dans la bêtise*» (DERRIDA, J., 2008: 249). Si todo esto nos interesa es porque acabará precisamente abriendo, siendo el nudo del que nacen muchas de las *respuestas*, la lectura de los textos de Aristóteles y Heidegger que aquí nos incumben con motivo del problema de la vida y de la soberanía animal.

¹² Por otro lado, es importante señalar que Derrida tenía pensado, tal y como dice al comienzo de la treceava sesión y tal y como señalan sus editores, realizar una lectura de algunos pasajes del *Génesis*. Esta intención se adelanta en la doceava sesión. No obstante, a pesar de que se insiste en ella de nuevo a lo largo de la treceava, finalmente no se realiza por falta de tiempo.

Como ya hemos adelantado, Derrida remite a dos importantes omisiones o descuidos presentes tanto en el texto de Agamben como en el de Foucault en lo que hace a esta cuestión: Aristóteles y Heidegger. Si Aristóteles es importante en esta secuencia es principalmente por dos cosas. En primer lugar, porque precisamente es en él en donde la división de Agamben, que se exige como radical, clara y unívoca, encuentra su «estado de excepción» (su soberanía por tanto, vía C. Schmitt). Esto sucede no ya en una vida cualquiera, sino, en primer lugar, en esa vida que es la de Dios mismo en la *Metafísica* de Aristóteles («*zôê aristê kai aidios*», «una vida noble y eterna» [ARISTÓTELES, 1072b]), y, en segundo lugar, en esa otra que, debiendo ser, si se siguen las directrices de Agamben, «*bios*», «vida específica», es la del «*zôon politikon*». Y aunque Agamben tiene en cuenta y cita tanto la primera como la segunda excepción, en particular esta segunda (AGAMBEN, G., 2003: 11-12) —excepción que no es cualquier excepción, sino excepción verdaderamente soberana en lo que hace a la cuestión propuesta—, no parece que la pueda resolver satisfactoriamente. En segundo lugar, Aristóteles es importante porque es precisamente en él (en su «*zôon politikon*») en donde se estaría ya diciendo que la bio-política como fenómeno no es algo nuevo, siendo así que la diferencia que Agamben pretende establecer —a partir de la interpretación de un «*de plus*» de Foucault (Agamben recoge unas palabras de Foucault de *La volonté de savoir* según las cuales «el hombre era para Aristóteles un animal viviente capaz además de existencia política») —, entre «atributo» y «diferencia específica» (lo político sería para Agamben una «diferencia específica que determina al género *zôon*») en lo que hace a dicho «*zôon politikon*», parece sostenerse a duras penas. Derrida pensará que, efectivamente, hay cosas nuevas en el bio-poder o el zoo-poder; ahora bien, para él, el bio-poder o zoo-poder *como tal* no es nada nuevo, siendo así que para Aristóteles el hombre no es sino el viviente que está tomado por la política, un «viviente político».

Agamben sabe de esto, recuerda que la imbricación entre política y vida data de tiempos inmemoriales, pero a su vez, habla en términos foucaultianos de esta relación entre vida y poder —punto de imbricación escondido entre biopolítica y modelo jurídico constitucional que se le habría escapado al propio Foucault¹³—, como acontecimiento decisivo de la modernidad. Parece pues como si Agamben, tal es lo que va a llegar a decir igualmente Derrida, no renunciase a nada, y, reconsiderando, corrigiendo y completando a Foucault

Dicha lectura se realizó ya en la conferencia «L'animal que donc je suis (à suivre)». Los editores indican que el manuscrito del seminario contenía un extenso extracto sobre esta lectura del *Génesis* publicada parcialmente por primera vez en el volumen conjunto *L'animal autobiographique* (1999), extracto que igualmente se recogerá años después (2006) con la publicación por extenso de la misma en *L'animal que donc je suis*. A dicha lectura, y a otra de Noé expuesta en *Donner la mort*, acaba reenviando el propio Derrida al final del seminario.

¹³ Dirá Derrida entre paréntesis: «*pauvre Foucault! Il n'ai jamais eu d'admirateur aussi cruel...*» [DERRIDA, J., 2008: 439].

(tales son las palabras disímiles que Derrida recoge de las referencias que Agamben realiza al proyecto de Foucault), no pudiese no caer en confusiones y contradicciones a la hora de *querer instaurar originariamente*, de *querer reconocer propiamente*, un acontecimiento decisivo y fundador.

— «*Second round*» —

La stratégie en question consisterait à démultiplier le 'en tant que tel' et, au lieu de simplement rendre la parole à l'animal, ou donner à l'animal ce dont l'homme le prive en quelque sort, à marquer que l'homme en est aussi, d'une certaine manière, 'privé', privation qui n'est pas une privation, et qu'il n'y a pas de 'en tant que tel' pur et simple. Voilà! Cela suppose une réinterprétation radicale du vivant, naturellement, mais non pas en termes de 'essence du vivant', d'essence de l'animal'. C'est la question...

DERRIDA, 1997: 219

En su *Einführung in die Metaphysik* (1935), Heidegger había problematizado la así considerada *primera* definición conceptual del hombre: la definición aristotélica del hombre como «*zôon logon echon*» («*animal rationale*», «ser viviente dotado de razón»). Había pensado, como lo volvería a hacer once años más tarde en la *Brief über den Humanismus*, que dicha definición era indigna de la humanidad del hombre. Por dos cosas: en primer lugar, porque es al «*zôon*» al que se le atribuye el «*logos*» (cuando para Heidegger se trata justamente de lo contrario: todo pensamiento acerca de la vida «presupone» necesariamente un pensamiento del «*logos*», del habla y de la muerte), y, en segundo lugar, porque descuidamos que dicha definición no es en absoluto nada general o universalmente identificable que tuviese que aceptarse sin más, ni siquiera es una tesis «original»: se trata de una interpretación muy específica del «*logos*» (una figura del «*logos*» desconocida hasta entonces), realizada en un contexto bastante llamativo: en el escenario de una reflexión del hombre como, a la par, ser político (Cfr., DERRIDA, 2008: 422). Es esta interpretación específica del «*logos*», y esto parece cardinal, la que es pues también una interpretación específica, en primer lugar, de la política, del hecho de que el hombre es por naturaleza (*phusei*) un ser destinado a vivir en sociedad (la política es lo *propiamente* humano, aquello que en la vida es *propiamente* humano, dirá Aristóteles), y, en segundo lugar, de la soberanía (Cfr., DERRIDA, 2008: 460)¹⁴. Lo que parece interesante es que Heidegger (y esto tendría que remontarse, al

¹⁴ Al fin y al cabo, Aristóteles ya decía apelando a la evidencia que: «la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra [...] esto es lo propio del hombre frente a los demás animales» (ARISTÓTELES, 1253a).

menos, hasta el §33 de *Sein und Zeit*), como recuerda Derrida, está en ese momento (1935) repensando de manera originaria la relación entre «*logos*» y «*phusis*»: repensando cómo llega el divorcio y cómo el «*logos*» devine la esencia del pensar, reinando como razonamiento y entendimiento, como lógica, gobernando soberanamente sobre el ser (resolviéndose pues desde el inicio precisamente como fuerza, poder o violencia [*Gewalt*] como dominación o soberanía [*Herrschaft*]) en el comienzo de la filosofía griega (Cfr., DERRIDA, 2008: 423-424), y abandonando así ese otro sentido, para Heidegger más «originario», y no menos violento (en la medida en que sigue dominando sobre la «*phusis*» como emergencia o nacimiento), del «*logos*» como «*Sammlung*»: recogimiento, reunión, recolección o concentración¹⁵.

La interpretación del hombre como ser viviente dotado de razón resulta por consiguiente insatisfactoria tanto en lo que hace al lugar del «*logos*», como en lo que hace al *animal*, al ser viviente¹⁶. Realizando esta crítica al biologismo (DERRIDA, 1984: 62-77; DERRIDA, 1997: 117 y ss) a la hora de definir la «*humanitas*» (como queda desarrollado tanto en 1927-29 como en 1946), Heidegger manifiesta no querer bajo ninguna circunstancia partir de la vida para *pensar* precisamente al hombre, siendo esta decisión la que finalmente va a provocar la ruptura con toda «*Lebensphilosophie*» (Dilthey, Husserl). Ahora bien: si bien en esta demarcación se va a jugar ciertamente su concepción del hombre como existente (*Dasein*), igualmente, en último término, y esto pasa por ser lo decisivo, mediante esta ruptura, en la que sitúa al hombre en una situación de extranjería respecto a la totalidad de lo vivo (aunque no sepamos aún qué sea lo vivo), se va a conjurar paradójicamente su concepción de la soberanía (el

¹⁵ Como hace notar Derrida, lo decisivo es pues que el «*logos*» pertenece desde siempre, ya sea de un modo u otro, a ese orden de la fuerza y la violencia (*Gewalt*), ejerciendo violencia sobre la violencia misma, sobre la «*phusis*». Al fin y al cabo, eso es lo que dice/hace, en una performatividad indefinida, la frase que atosiga el seminario de Derrida de principio a fin: «*La raison du plus fort est toujours la meilleure: Nous l'allons montrer tout à l'heure*» (DE LA FONTAINE, J., 1985: 51).

¹⁶ No obstante, no sólo Aristóteles pensaría al hombre (insuficientemente) pensándolo de manera biológica, es decir, desde la *animalitas*. Sucede lo mismo en la clave greco-judía y judeo-cristiana posterior. El cristianismo es para Derrida, en relación a esta cuestión (siguiendo sólo en parte los análisis de Heidegger en la *Einführung*), esa tradición triunfante y soberana para la cual el «*logos*» es, a la vez, (1) mandato, mandamiento, palabra de Dios (Antigua Testamento), y, (2) «*logos*» encarnado, hijo de Dios, cordero de Dios que quita el pecado del mundo dando la paz y la vida inmortal (Nuevo Testamento); es decir: Cristo «como judío zoológico», entrelazamiento de la palabra y la vida. Por otro lado, y con respecto a la continuación del «*first round*», Derrida señala que mientras que Heidegger no diferenciará entre «*bios*» y «*zôê*», es decir, no resolverá *en dupla* (manteniendo la situación «*fragwürdig*» en lo que hace a la esencia de la vida en general), Agamben no citará estas consideraciones heideggerianas sobre la metafísica implícita en ella, es decir, al fin y al cabo, sobre la metafísica implícita en el concepto de *bio-política*: «...sur la condamnation du biologisme [en Heidegger], *silence absolu d'Agamben*». (DERRIDA, 2008: 431).

hombre pensado como algo «*unheimlich*», como «*to deinótaton*», «rasgo fundamental de la esencia del hombre [*der Grundzug des Menschenwesens*] [...] la definición auténticamente griega de hombre [*die eigentliche griechische Definition des Menschen*]» [HEIDEGGER, 1953: 116 [140]; DERRIDA, 2008: 353 y ss]), de una soberanía animal, brutal, contra el animal, contra la vida de las bestias, contra esa vida que nos pusimos como objeto al principio y con la que queremos ahora acabar en la medida en que ella, y en concreto en una cierta concepción de la muerte que no le vendría asociada sino de manera errónea (en tanto que la misma es, propiamente hablando, propiedad exclusiva del *Dasein*), acaba siendo el punto axial sobre el que creemos que converge la reflexión de Derrida sobre el animal.

En efecto: tal y como afirmará, concentrando sus reflexiones sobre el animal expuestas desde años atrás, tanto en su célebre conferencia «*Bauen, denken und wohnen*» (1951) como en *Unterwegs zur Sprache* (1959), los animales, para Heidegger (y como para tantos otros anteriores a él), no son mortales, no son capaces («*Das Tier vermag dies nicht*») de morir (*sterben*). Mortal es sólo el hombre en tanto que *Dasein*: la muerte es su posibilidad más propia (*die eigenste Möglichkeit*), sólo el *Dasein* es capaz de morir propiamente (*eigentlich sterben*), capaz de la muerte *como tal* en su *processus* indefinido («*sein zum Tode*») hacia la misma (*Sein und Zeit*, 1927)¹⁷. El animal no muere: llega a su fin (*enden*), perece (*verenden*), la palma o explota¹⁸. De ello se derivan varias cosas: (1) en tanto que sólo el mortal *habita*, el animal no siendo mortal no *habita*; y en tanto que, en lo que hace al «habitar en general», quien *habita*, lo que *habita* es *su mundo*, (2) el animal no siendo mortal y no *habitando* no tendría tampoco, al parecer, sería al menos pobre (tal y como se indica ya en el curso de 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*)¹⁹, de mundo (*weltarm*): tendría un

¹⁷ Derrida recordará al final de *L'animal que donc je suis* las apariciones de esta cuestión en *Sein und Zeit* respecto a los problemas del tiempo y la muerte (Cfr., DERRIDA, J., 1997: 197 y ss).

¹⁸ Es bien sabido que ésta es una de las principales objeciones que Derrida, repetidas veces y en diferentes obras ya señaladas, le realiza a Heidegger en lo relativo a este problema del animal. No es nuestra intención desarrollar aquí las importantes implicaciones de esta complicada problemática (Heidegger en determinadas situaciones, como recuerda Derrida en la conferencia de 1997, habrá dicho, paradójicamente, que el animal *muere*, aunque su finitud no sea la del hombre), que Derrida trabaja particularmente en su conferencia de 1992 *Apories* (Cfr., DERRIDA, J., 1996: 62 y ss.). Todo esto tiene como telón de fondo el hecho de que: «*Heidegger distingue en effet l'analytique existentielle de la mort, qui en droit vient en premier lieu, de tout autre discours sur la mort, les savoirs biologiques et anthropologiques, certes, mais aussi bien de la métaphysique et de la théologie de la mort*». (DERRIDA, J., 1996: 96).

¹⁹ «La tesis intermedia acerca de la pobreza de mundo del animal ha de mantenerse legítimamente y si la pobreza es un carecer y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra. Con ello, en el animal se evidencia *un tener mundo y al mismo tiempo un no tener mundo* [*Somit zeigt sich im Tier ein Haben von Welt und zugleich ein Nichthaben von Welt*]. Eso es contradictorio, y por tanto lógicamente imposible. Pero la metafísica y lo esencial tienen otra lógica que el sano entendimiento humano». HEIDEGGER, M., 1983: 293 [250].

mundo, sí, pero, indica extrañamente Heidegger, desde el modo de no tenerlo, desde su pobreza (*Armut*), entendiéndose dicha pobreza²⁰ desde una «consideración comparativa» que acaba siendo considerada presupuesto para toda posible zoología²¹. En esa consideración, la célebre tesis que se organiza es que: siendo la piedra sin mundo (*weltlos*), y el hombre conformador de mundo (*weltbildend*), el animal es pobre en el mundo (*weltarm*). El animal queda así, en cadena, excluido de (1) la posibilidad de morir, de (2) la posibilidad de habitar y de (3) la posibilidad de tener un mundo. Triple privación («*Entbehmung*», «*steresis*», «*privatio*»), que es siempre privación del «en cuanto tal» (*als Struktur*): aquello de lo que carecía el pobre lagarto «tumbado al sol» «sobre la roca» que es citado por Heidegger en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pobre lagarto que no puede habitar, que no puede morir y que por ende no puede tener un mundo *en cuanto tal* (*als Struktur*)²². Y triple privación que se desgaja en fin de lo que es la privación esencial: aquella que afirma que los animales no *existen*, que

²⁰ Dice Heidegger sobre esta peculiar pobreza: «Esta comparación entre el animal y el hombre en la caracterización de la pobreza de mundo y la configuración de mundo [*Weltarmut und Weltbildung*] no permite ninguna tasación ni valoración en cuanto a perfección e imperfección, ya al margen de que tal tasación es también de hecho apresurada e inapropiada. Pues enseguida llegamos al mayor apuro con la pregunta por la mayor o menor perfección respectiva de la accesibilidad de lo ente cuando comparamos, por ejemplo, la capacidad de captación del ojo de un halcón con la del ojo del hombre, o la facultad olfativa del perro con la del hombre. Por muy prestos que estemos para valorar al hombre como un ser superior frente al animal, igual de cuestionable es tal enjuiciamiento, sobre todo si pensamos que el hombre puede hundirse más profundamente que el animal: éste jamás puede depravarse tanto como un hombre. [...] ¿Hay en general en lo esencial algo superior y algo inferior? ¿La esencia del hombre es superior a la esencia del animal? Todo esto es cuestionable ya como pregunta [...] Todo animal y toda especie animal es en cuanto tal tan perfecto como los demás. Con todo lo dicho se hace claro que el discurso sobre pobreza de mundo y configuración de mundo no hay que tomarlo de entrada en el sentido de una gradación tasadora (HEIDEGGER, M., 1983: 286-287 [245])».

²¹ La proposición, piensa Heidegger, no procede de la zoología ni puede discutirse independientemente de la zoología: ésa es la base de su necesidad y de su equivocidad. Derrida en el capítulo VI de *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), ofrece sobre esta cuestión un «esquema indispensable», estableciendo las conexiones existentes entre el problema del mundo y el problema del espíritu (Cfr., DERRIDA, J., 1987: 75-90).

²² Sin duda el «*als Struktur*» es una de los conceptos decisivos a la hora de hablar del animal en Heidegger. Dicho «en cuanto tal», como recuerda Derrida en *L'animal que donc je suis*, tendrá primacía, será condición de posibilidad, del lenguaje mismo: «*cet 'en tant que tel' ne dépend pas du langage, du logos. Quand on dit en effet que l'animal n'a pas le logos, cela veut dire, avant tout, qu'il n'a pas le 'en tant que tel' qui fonde le logos*». (DERRIDA, J., 2006: 194). Derrida ciertamente se planteará la posibilidad de dicho «en cuanto tal» no ya respecto al animal sino respecto al hombre. Citamos la escena del lagarto: «...el lagarto no se limita a aparecer sobre la tierra calentada al sol. Se ha buscado la piedra, suele buscársela. [...] Se tumba al sol. Así lo decimos, aunque es dudoso si en ello se comporta como nosotros cuando estamos tumbados al sol, si el sol le es accesible *en cuanto* [*als*] sol, si la superficie rocosa les es experimentada *en cuanto* [*als*] superficie rocosa». HEIDEGGER, M., 1983: 291 [248].

los animales *viven*²³. Recordemos ahora esas líneas, ejemplo sin duda llamativo en el cual se detendrá también Derrida al final de su conferencia de 1997, dedicadas a los animales domésticos en el curso de 1929:

Tomemos un ejemplo llamativo: los animales domésticos [*Haustiere*]. No se llaman así porque aparezcan en la casa, sino porque pertenecen a la casa. Pero no pertenecen a la casa como el techo pertenece a la casa, en tanto que protege a la casa de la tormenta. Los animales domésticos los tenemos en casa, '*viven*' con nosotros [*'leben'* mit uns]. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa *ser* al modo del animal. No obstante, *estamos con* ellos. Pero este ser-con tampoco es un *coexistir*, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está tumbado debajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro: ¿se comporta respecto de la mesa en tanto [*als*] que mesa, respecto de la escalera en tanto [*als*] que escalera? Y sin embargo sube la escalera con nosotros. Devora con nosotros: no, nosotros no devoramos. Come con nosotros: no, él no come. ¡Y no obstante con nosotros! Un acompañar, un estar transpuesto... y sin embargo no. (HEIDEGGER, 1983: 260)

«Y no obstante...», «y sin embargo...», Heidegger no se bajará del burro...: «no». Que este modelo de argumentación sobre lo que es la pobreza del animal (duplicación, pares binarios excluyentes, comienzo del angular, de la bifurcación *ad infinitum* de dos rectas que no se volverán, al menos ése es el deseo, a cruzar) repita la crítica que Heidegger realiza al humanismo cayendo

²³ «En cualquier caso, los seres vivos [*die Lebewesen*] son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser [*Wahrheit des Seins*] y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta de su ser. De entre los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo [*das Lebe-Wesen*], porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo [*Abgrund*]. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino [*Wesen des Göttlichen*] está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más esencial a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal [*dem Tier*] que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual, y por eso mismo todavía demasiado prematura, del ser humano como animal racional [*des Menschen als animal rationale*]. Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser [*Lichtung des Seins*], el único que es 'mundo' [*'Welt'*]. Pero no es por permanecer carentes de mundo en su entorno [*weltlos in ihrer Umgebung*] porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra 'entorno' [*'Umgebung'*] se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo [*alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen*]. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta [*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*].»

en el más violento de los humanismos²⁴, que esta argumentación, *exigiendo* un modo de pensar más originario que el filosófico, no pueda llegar a acceder, en lo que hace al menos a la cuestión del viviente, a él, es lo que nos interesa, lo que hemos querido abordar desde esa dupla con la que comenzábamos («soberanía animal») explorando algunos de los análisis que Derrida realiza «à pas de loup», es decir, al modo de un Apocalipsis sin Apocalipsis²⁵, y que deja en cierto modo abiertos en el primer volumen de su último seminario, el que habrá sido su «*petit traité de la bêtise*».

La cuestión sigue siendo quizá la siguiente: ¿cómo un pensamiento que quiere ir más allá del humanismo, a pesar de las lecturas biológicas y etológicas que se exponen (von Uexküll, Buytendjik, Speman, Driesch, Roux...), no va más allá de él en lo que se refiere a la consideración del animal y de lo *vivo* en general, sino que, tomando justamente la vía opuesta, más allá de todo desfallecimiento, de toda contaminación o de todo bastardeo, considera al *Da-sein* como aquel único que es capaz de *preguntar* —como aquel único que, diríamos nosotros, siendo capaz de «*bêtise*» (de tontería o de necedad) no es «*bête*» (tonto o necio), no es una «*bête*» (bestia)—, siendo así que se acaba situando esta vez la ansiada «diferencia específica» en la capacidad para custodiar el ser, en el pastoreo, en la peripeia (exclusivamente «humana») de estar atento a lo que brota en su manifestación? ¿No ha sido acaso éste el sacrificio, otro, y uno bastante grande, de Heidegger? (Cfr., DERRIDA, 1989: 419) Ésta es la pregunta en la que queremos insistir siguiendo las respuestas de Derrida. Aquella que no puede dejar de preguntarse *cómo* es que, después de todo²⁶, el animal se dice para Heidegger esencialmente, cartesianamente,

²⁴ En *Force de loi* Derrida excava un pasadizo subterráneo entre Benjamin y a Heidegger (a su vez con Schmitt) a propósito de la violencia: «*Quant aux analogies entre Zur Kritik der Gewalt et certains tours de la pensée heideggerienne, elles n'échapperont à personne, notamment autour des motifs du Walten et de Gewalt*». (Cfr., DERRIDA, J., 1994b: 77). No puede obviarse que el tema de la vida animal, la cuestión de la violencia y la injusticia ejercida (del sacrificio, del problema del vegetarianismo o del canibalismo), aparece páginas antes (Cfr., 1994b: 41-43). Derrida citará en el seminario la figura del gran criminal de Benjamín (Cfr., DERRIDA, J., 2008: 38).

²⁵ Sobre esta cuestión —la cuestión del fin, de la teleología, de la escatología, del descubrimiento, de la revelación o del desvelamiento, pero de todo ello en lo que se referiría al ejercicio de una castración medida, es decir, sobre la cuestión, en fin, de la persecución de lo crudo o del desnudo, sobre la cuestión, podríamos también decir, del amor a lo imposible ahí y cuando lo imposible no llega (o al menos no lo hace bajo su forma tradicional)—, que está presente constantemente en su escritura como operación más propia de lo que un día llamó «diseminación», Derrida hablará quizá de modo más *ejemplar* en *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*.

²⁶ Después de pensar (y ésta sería una de las paradojas) la historia del ser mediante una *Destruktion* de la todopoderosa «concepción vulgar» del tiempo (*ousía, parousía, Anwesenheit, présence*: DERRIDA, J., 1972: 31 y ss; DERRIDA, J., 1987: 89), desde por tanto aquello que desestabilizaría toda *propiedad* quebrando el poder de imantación de un «ahora absoluto» (a propósito, por ejemplo, del *propietario* de unas botas pintadas por Van Gogh: DERRIDA, J., 1978:

«bêtement», tontamente, a la manera de la *bêtise*, de la gansada más patosa, en su «Benommenheit»²⁷, en su aturdimiento, ofuscación, perturbación u obnubilación, en su estar abierto (*Offensein*), ciertamente, pero *sin* desvelamiento, *sin* manifestabilidad (*Offenbarkeit*), siendo así que el hombre, en tanto que (único) existente, saliendo de la misma, siendo aquel que ha salido o ha llegado más lejos, que ha permanecido menos en la «casa»²⁸, emergiendo en el *logos*, se dice como existente, como *quien* (*wer, qui*) antes que todo «yo» (Cfr. DERRIDA, 2006: 355), no ya evidentemente en su *conducta* ni en sus *instintos* —eso es algo propio del animal encapsulado en lo que Heidegger llama el anillo (*Ring*) de sus desinhibiciones (*Enthemmungsring*)²⁹— sino, en lo que es al mismo tiempo la burrada más propia y soberana de todo dualismo, en su *comportamiento*, en su *palabra*, en su *espíritu*, en su *mano*, en su *oído*, en su *muerte* y en su *apertura* soberana al *preguntar*³⁰.

291-438). Derrida establecerá puentes entre esta cuestión y el problema de la soberanía y la violencia en el pensamiento de Heidegger, por ejemplo: «L'An – d'Anwesen, ce qui fait venir à la présence ce déploiement d'une phûsis restant pourtant en elle-même, c'est la force ou la violence de ce Walten» (DERRIDA, J., 1994: 407). «La prédominance du Walten, qui se confond avec l'Anwesen même, est à l'origine de la présence». (DERRIDA, J., 1994: 408).

²⁷ Por otro lado, como es sabido, G. Agamben ha realizado una interesante lectura de esta cuestión de la «Benommenheit» en *L'aperto. L'uomo e l'animale*, reconstruyendo, entre otras cuestiones, algunos de los discursos zoológicos y de los ejemplos de animales que cita Heidegger a partir de ellos.

²⁸ De ahí igualmente su nostalgia (*Heimweh*), si es que queda, si es que se está a la altura de la misma, cosa que el hombre contemporáneo, en tanto que «mono de la civilización», parece poner en duda... Son palabras llamativas de Heidegger que Derrida recuerda también en *L'animal que donc je suis* marcando cómo el tema de la animalidad, cuando surge en el citado seminario, es precisamente a propósito de una reflexión sobre la tonalidad fundamental (*Grundstimmung*), tonalidad hacia la que hay que despertar, y que los biologismos desconocen.

²⁹ Este anillo (*Ring*), dice Heidegger: «no es una coraza firme puesta en torno del animal, sino aquello de lo que el animal se rodea en la duración de su vida, de modo que el animal pugna por este anillo y por la agitación cautivada en él» (HEIDEGGER, M., 1983: 377 [314]). Por otro lado: «la vida no es otra cosa que la pugna del animal con su anillo [*Das Leben ist nichts anderes als das Ringen des Tieres mit seinem Umring*], por el cual está cautivado, sin ser jamás dueño de sí mismo en el sentido peculiar» (HEIDEGGER, M., 1983: 374 [311]).

³⁰ Heidegger precisamente dirá en *Einführung in die Metaphysik* que, para aquellos que no tienen más que una idea en la cabeza —para aquellos que no son capaces de preguntar, para por tanto, se diría siguiendo una tradición implacable, en primer lugar, los animales, las bestias, que no acceden a la pregunta, pero también, en segundo lugar, para los tontos, los necios o los cernícalos aquellos que no acceden a la reflexión (que no reflexionan, que no piensan las cosas antes de hacerlas, que son irresponsables, insensatos o alocados, que no tienen sentido común, que no saben que hay cosas que *son* de sentido común), en fin, para los que no tienen más de dos dedos en la frente—, la vida no es más que la vida («*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben*»). Derrida recoge estas palabras al comienzo de la doceava sesión. Pero las recoge no ya vinculando esta vez el problema de la bestia con aquel ser vivo que no es capaz de preguntar, sino más bien para comentar, siguiendo el desarrollo de esta frase que hemos recogido, cómo para Heidegger los tontos (*bêtes*) serían aquellos que no saben que la vida es algo más que la

Toque de campana, fin del duelo (*duellum/dölus*). Bajemos del «ring». Si fuera posible diríamos incluso: salgamos del «Ring». En cualquier caso ya no hay tiempo para más «rounds». Dejamos esta lectura con la sospecha, ultramontagnista, que Derrida manifestaba ya una nota al pie de *De l'esprit*:

Si l'animal ne peut proprement questionner au-delà de ses intérêts vitaux, le *Dasein* le peut-il, proprement et en toute rigueur? Ne peut-on démontrer que la question ne fait que *différer*, selon les modes certes plus surdéterminés (dans la *différance* et la *différance* de la *différence*), la quête et l'enquête, ne faisant ainsi que *détourner* l'intérêt vivant, l'altération, la mutation la plus discontinue restant aussi un détour?

(DERRIDA, 1987: 88-89)
(Bastardilla de Derrida)

Junio 2009

vida, es decir, que la vida es también la muerte, que la muerte es también vida (en un determinado momento, Derrida, hablando precisamente de la «vida nuda» de Agamben, y citando una de las definiciones que él da de la misma, según la cual dicha «vida nuda» sería «la vida como simplemente la vida», introduce acto seguido la citada frase de Heidegger: «*Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben*» [DERRIDA, J., 2008: 433]). Así pues, los tontos serían bestias, los tontos serían en fin tontos, porque no accederían a la cuestión de la muerte, y menos aún, a la muerte como vida, a la-vida-la-muerte. De todas formas hay otra forma de ser «*bête*» o de anclarse en la «*bêtise*» que Derrida recoge: la obstinación por la pregunta. Derrida no lo dice, al menos no explícitamente mientras desarrolla estas implicaciones (aunque sí en lo que hace a la tesis que afirma que el animal no tendría experiencia de la muerte —respecto a esto va a encontrar a Heidegger «*un peu bête lui-même*»—), pero tal vez habría que preguntarse si la misma habría sido una de las «*bêtises*» de Heidegger. Por otro lado, Derrida se ha encargado de señalar cómo la palabra «*Zusage*» encierra todo el valor paradójico de estos problemas entre el habla y la pregunta en Heidegger (particularmente, en *Unterwegs zur Sprache*), encaminando estos análisis a múltiples sitios. Particularmente, para los intereses de este texto, a la cuestión de la responsabilidad (*Schuldigsein*) en *Sein und Zeit*. (Cfr., DERRIDA, J., 1987: 147-154).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, G. (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno, Valencia: Pre-textos.
- ARISTÓTELES. (1999) *Política*. Trad. M. García, Madrid: Gredos.
- DE LA FONTAINE, J. (1985) *Fables*. Paris: Le livre de poche.
- DERRIDA, J. (1972) *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit (trad. C. González, Madrid: Cátedra, 1989).
- _____ (1974) *Glas*. Paris: Galilée.
- _____ (1978) *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion (trad. M. C. González y D. Scavino, Barcelona: Paidós, 2001).
- _____ (1980) *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion (trad. H. Silva & T. Segovia, México: Siglo XXI, 1986).
- _____ (1984) «Guter Wille zur Macht (II). Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger)», en *Text und Interpretation*, P. FORGET (éd.). München: Wilhelm Fink Verlag (trad. G. Aranzueque en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, A. Gómez Ramos (ed.), Madrid: Cuaderno Gris/Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 49-62).
- _____ (1987) *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée (trad. M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1989).
- _____ (1987b) *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris: Galilée.
- _____ (1994) *L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)*. Paris, Galilée (trad. P. Vidarte, Madrid: Trotta, 1998).
- _____ (1994b) *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée (trad. A. Barberá & P. Peñalver, Madrid: Tecnos, 1997).
- _____ (1996) *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. Paris: Galilée (trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Barcelona: Paidós, 1998).
- _____ (2006) *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée (trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta, 2008).
- _____ (2008) *Séminaire La bête et le souverain*. Paris: Galilée.
- HEIDEGGER, M. (1953) *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: M. Niemeyer, (trad., Á. Ackermann, Barcelona: Gedisa, 2003).
- _____ (1976) «Brief über den 'Humanismus'», en *Wegmarken*, GA Band 9. Frankfurt am Main: V. Klostermann (trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2000).
- _____ (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, GA Band 29/30. Frankfurt am Main: V. Klostermann (trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, 2007).
- RONELL, A. (2001) *Stupidity*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.