



La vida. Informe de una investigación sobre Jacques Derrida.

Érika Molina

La razón se envuelve por sí misma en el tejido y en los hilos que ella misma teje, tras haberlos secretado por sí misma, como lo haría un gusano de seda.¹

Resumen

Este ensayo es una investigación inusual acerca de Jacques Derrida (1930-2004) considerando las interpretaciones, de cepa anglosajona principalmente, masificadas de dicho autor. Dando crédito a su visión de la metafísica occidental y haciendo un cuidadoso intento por vislumbrar aquella otra posibilidad de discurso que plantea como posible, ahondamos en el corazón insospechado del pensamiento derridiano, esto es, la animalidad, y así en la vida del propio autor, tanto la vida que vive, como la que rechaza.

Palabras Clave

Animal, animote, indecibilidad, autobiografía, vida.

Una investigación casual sobre la animalidad en Jacques Derrida (1930-2004) me llevó a través de su pensamiento con una velocidad y ensimismamiento gigantes, dada la centralidad del tema para él y mi extrañeza ante sus posturas. De buscar el típico y brusco posicionamiento respecto a la diferencia entre el hombre y el animal, esperando ciertamente un enriquecimiento de los múltiples dispositivos antropológicos que ya reconocía con todas las particularidades que poseyera Derrida, pero siempre creyendo poder vaticinar más o menos lo que iba a encontrar, pasé a tener que cuestionar mi propia búsqueda, encontrándome siempre con la falta de universalidad de sus respuestas, o mejor dicho, la universalización de lo siempre distinto, siempre imprevisible. En este trabajo se encontrará con la descripción de dicho cuestionamiento, con el corazón, a mi parecer, del pensamiento derridiano respecto al tema de la animalidad, y con el intento de ir más allá de las variadas precauciones metodológicas que abundan en el autor, hacia algunos de los sentimientos gracias a los que ellas brotan, hacia una nueva manera de entenderlas, concentrándonos en la idea derridiana de autobiografía.

Al hilo de las preguntas.

Al preguntar por lo que son los animales para alguien, o asimismo por otros temas que permanecen en una sospechosa falta de discusión tanto académica como cotidiana, pero que tienen un protagonismo sin igual en la vida de todos, busco saber

¹ Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la Razón*. Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2005. P.158

qué grado de compromiso se tiene con la opinión común, con la costumbre así entendida, busco oír cosas importantes, opiniones honestas, que no estén viciadas ni desgastadas por la verbosidad constante, aunque siempre aparezcan disfrazadas de insignificancias y con-sabidurías. Sin embargo en Derrida, al ser la animalidad para él como un *aleph* occidental, continente de todos los conceptos y los tiempos de la tradición en la cual él está inmerso y a la cual combate, todo lo dicho sobre este tema, no sólo reviste una jerarquía evidentemente superior, sino que es expuesto explícitamente como tal. En cada una de sus obras la animalidad es mentada de alguna manera, generalmente como utensilio tradicional de la constitución identitaria del ser vivo auto-denominado humano, es decir generalmente mencionada en la forma de la negatividad: al ser un caso límite de lo no-humano, es constantemente trabajada como en una humanología negativa, para indicar, por medio de la enumeración de lo que *no* es propio del ser vivo denominado animal, lo que ha de ser atribuido al humano. Así, si el animal no tiene lenguaje propiamente tal, ni sentimiento propiamente tal, es porque toda *la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto*², se ha encargado de que ello sea así. Esta postura general respecto de una cierta animalidad, la animalidad para la tradición, para una determinada clase de discurso en el cual ocurre que confluyen la totalidad de los discursos acerca de la animalidad, la totalidad de los discursos metafísicos, me obligó a transformar mis usuales preguntas; ya no me podía interesar encontrar una definición del hombre o del animal al modo tradicional, estando desestimado de antemano por el autor como una manera de filosofar propia de una metafísica de la presencia, que a través de variadas técnicas, subyuga y suplanta realidades de hecho existentes, y existentes de otro modo que como ella las interpreta. Esta misma metafísica, vigente de punta a cabo en toda la filosofía y la ciencia occidentales, se habría expresado incluso en ecologismos extraños, igualmente compatibles con los absolutismos políticos y las teorías igualitarias, y que desconocen, por ejemplo, el rol fundamental del sacrificio en la constitución de la subjetividad, o la práctica inevitabilidad de la carnofagia en la vida humana, en actividades tan comunes como el amor. Por lo tanto, una opción ante ella no corresponde ni por mucho a cualquier zoofilia.

¿Cómo preguntar por este pensamiento del cual ni siquiera pistas tengo? Resulta principal a este respecto comprender la especial disidencia derridiana, no comprender sus causas suficientes, ni pretender llegar a conocerlas con total certeza, sino que comprenderla en sus rasgos. Esta disidencia es dada ante cierto pensamiento que se presenta como, al menos concretamente, único, ante una tradición sin baches y sin excepciones. ¿Cómo puede pretender fundar una nueva posibilidad ante algo como eso? Esta disidencia condiciona totalmente la correcta interpretación del pensamiento del autor, y a la vez, las preguntas que podemos hacer, si es que vamos a darle algo de crédito y nos vamos a considerar por lo tanto, junto a él, como miembros de una historia occidental significada a su manera. Me toca, entonces, como interrogadora, partir del cuestionamiento de la necesidad de lo acaecido de hecho. No podía buscar una máquina antropológica, ni ver en él un metafísico más, pero tampoco podía preguntar desde la posición de un metafísico de la presencia, sin vislumbrar siquiera la posibilidad de que exista otro discurso. Ésta es precisamente la inadecuación que se percibe en muchos de los cuestionamientos hechos a Derrida, sobre todo cuando se pone en entre dicho la posibilidad de su filosofía a partir de la filiación y dependencia que guarda con la tradición que desconstruye, asumiendo la desconstrucción como un trabajo de destrucción, y no como un desmontaje llevado a cabo por medio de la selección de la herencia, que sin

² Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Editorial Tecnos, Madrid, 1997, traducción de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez.

poder ser escogida, siendo inalienable, puede ser revitalizada en infinidad de maneras distintas, o cuando se toman sus propuestas prácticas respecto a la animalidad, que enseguida revisaremos, como un descuido, una ambigüedad extrema, o una posposición permanente de la tematización de un límite antropológico que de veras existe.

Los conceptos y el lenguaje no son propiedad perenne de la metafísica de la presencia, aunque de hecho estén de momento apropiados por ese discurso; existe otra posibilidad, y esa posibilidad es en este trabajo nuestro tema. Entonces, ante la expectativa de algo más, de algo que no conocemos, las preguntas cambian, y así ya ni siquiera se trata de conciliar al interior del mismo autor dos ideas, por ejemplo, la de justicia y la de animalidad, donde entra en juego si es que cada animal es un otro generador de la ética, si es que dicha conciliación va a hacerse buscando la usual concordancia absoluta de los principios y los elementos en las conclusiones de un sistema ontológico estático. Mis preguntas entonces no sólo saben que deben cambiar, sino que se posponen, ante la contemplación de unas ideas que tal vez las devolverán. Es preciso repasar entonces algunas de esas ideas.

Como indicaba antes, Derrida ve la animalidad como una técnica conceptual de la tradición que al momento de ser tratada desde otra perspectiva, puede exhibir fácilmente su ramificación a través de la totalidad de los problemas filosóficos, sobre todo los éticos y de filosofía práctica, gracias a que para su tratamiento es preciso, o al menos posible, utilizar la totalidad de los conceptos de las otras áreas. Las ideas desarrolladas a través, por ejemplo, de los ámbitos de la literatura, la democracia o la universidad, son con la mayor eminencia aplicados en la meditación sobre la animalidad, y de esa problemática reciben su más propio contenido. Como veremos, la huella gracias a la animalidad, es decir, a la construcción autoidentitaria del humano, muestra su real alcance; el por venir no tiene mejor explicación, como una imprevisibilidad de algo que nunca llega que permite el mejoramiento y la dinámica al interior de las posibilidades del presente, que en la cuestión de la animalidad; la universidad, siendo hija de la tradición y de su Razón, con su rasgo principal de subordinación a través de la asimilación de todas las auto-apreciaciones disidentes a ella, tiene su mejor ejemplo en cómo anula todo pensamiento que pretenda ser original, ante todo, sobre la animalidad. La cuestión de la animalidad es la cuestión del hombre, es la cuestión acerca de lo que éste es y pretende ser en cuanto ser vivo.

Además, de una técnica que compromete a toda la tradición, sus artes, creaciones e instituciones, para Derrida, la animalidad es, en cada uno de sus elementos, es decir, en cada ser vivo denominado animal en particular, una incumbencia de cada ser humano. Cada persona humana frente a un animal, se encuentra en función de él, no sólo como quien en función de una pared dobla para no chocar, sino que en una función emotiva particular. Ante cada animal no sólo se es simpático o antipático; ante cada uno de ellos se siente, asombro y curiosidad por ejemplo, pero no como los que se sienten ante una máquina compleja. Ciertamente pueden asombrarnos su tamaño y su velocidad, como los de un tren o de un computador, pero además, precisamente porque ellos no son una máquina compleja, nos resultan inquietantes todos esos rasgos que no comparten con las máquinas.

Algunos de ellos tienen necesidad de comer y de respirar, tienen unos ojos que no han sido forjados ni puestos ahí por humano alguno, y que nos miran y a veces lloran; se exaltan, se entretienen, se aburren, se defienden; muchos de ellos tienen sexo e hijos: ellos viven. Y antes de pensar en todo esto, sin mayor justificación reflexiva, cada ser vivo humano ante cada ser vivo animal se encuentra, de una manera especial, presionado por él, en su proximidad, en función de él: el animal es un prójimo. Muchos incluso los odian, y otros, sin sentir un odio particular, los tratan tal como tratarían a aquel de los humanos que más aborrecieran. Esta conducta, como de odio, como de miedo, pero sin mayor claridad respecto a sus razones o alicientes

emocionales, generalizada en la civilización occidental, no es para Derrida una actitud ni inocente, en el sentido en que cada cual tiene una participación activa en la tradición que utiliza al animal para definir en toda su primacía al hombre, ni que vaya a quedar impune. El gato que mira a Derrida lo avergüenza de una manera extraña, misteriosa, como si ese gato tuviese total conciencia no sólo de algún delito que Derrida hubiese cometido, sino que como culpándolo además de guardar el secreto. La vestimenta, la técnica, que debía cubrir a Derrida ya no lo protegen, ya no ocultan nada, y así la situación de encontrarse frente a frente a la mirada de un animal cualquiera, aunque siempre concreto, siempre este animal que tiene este color, estos ojos, y no un animal figurativo, se hace insostenible.

La humanidad en general vive cada día esta situación vergonzosa, sobre todo en la forma de una denegación, una denegación tanto de la violencia y la crueldad, como de la compasión, de la experiencia de la empatía y la conmiseración por el sufrimiento animal. Esta relación que mantenemos con los seres vivos que llamamos animales, constituye así una contrariedad inconsciente de la humanidad, un abuso injustificado, que en algún punto llegará a pesar tanto, a través de todos los múltiples sentimientos que dan un peso negro a ciertas acciones, a través de la culpa, la paranoia, la inquietud, etc., que colapsará el orden de las cosas. Para Derrida ya en los momentos en que él vivía, todo estaba cambiando, aunque muchos de esos cambios no tuvieran otra matriz que la misma tradición, aunque muchos no llegaran a concebir la crueldad humana como lo propio del hombre, y aunque el animal estuviera lejos de ser un sujeto moral, con una responsabilidad. Ante esta situación, que para Derrida, constituye la antesala de un cambio brusco, que puede terminar bien o mal, y que incluso se puede mantener en las mismas filas de la tradición tal como está, sin un cambio sustancial, sin renunciar precisamente a la sustancialización, por ejemplo a través de la creación de un inadecuado derecho animal, que sin reformar las nociones centrales de la humanidad carno-falo-logo-fono-céntrica, intentara incluirlos en el orden jurídico, la opción práctica es clara: la respuesta inmediata ante la subyugación real, conceptual y fáctica de los animales ha de ser la búsqueda del equilibrio en cada acción relacionada con un animal cualquiera.

Sin embargo, a pesar de las apariencias, debemos suponer que esta opción por la decisión particular, en detrimento de toda clase de reglas universales en el trato con los animales, no es una reacción ante la falta de una nueva cultura, de una nueva tradición absolutamente adecuada a los animales, que pudiera llegar tras ese cambio brusco que Derrida plantea. Esto no tendría sentido en Derrida. Debemos, por el contrario, ver en la idea derridiana de indecibilidad un fundamento constante para esta opción práctica ocasionalista, por llamarla de algún modo, lo cual, como veremos, no afecta al hecho de que con idéntica constancia, deba pretenderse un pensamiento distinto, no hegemónico, más honesto que adecuado. La indecibilidad derridiana, que no permite el establecimiento de hegemonía alguna, que recuerda tras cada toma de decisión, que la siguiente debe darse de nuevo sin reglas, como una crisis sobre el fondo de la indeterminación, de nuevo sin más que elecciones espontáneas, pero no por eso injustificadas, y que hace ver que toda toma de posición necesaria para superar alguna injusticia debe ser a su vez prontamente abandonada y superada a fin de no convertirse en una nueva opresión, no constituye para Derrida *ningún relativismo; por el contrario, es la condición de una responsabilidad efectiva, si algo semejante existe*³, tal como el movimiento es condición de toda dirección. Toda la dinámica de la herencia derridiana, gracias a la cual se hace comprensible su visión de la tradición occidental y la posibilidad de su disidencia, depende de esta idea de indecibilidad o de *différance*, que permite ver en las opciones de una elección, no

³ Derrida, Jacques y Éliane Roudinesco. *Y mañana qué...* Edición del Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A., Buenos Aires, 2003. Traducción de Víctor Goldstein. p.31

algunas preferibles, sino que sencillamente algunas preferidas de hecho y por algunas razones, no unas dicotomías oposicionales resueltas de antemano, sino que un ejercicio constante y aceptablemente autónomo como para asentar una responsabilidad.

El heredero, como decíamos antes, selecciona su herencia, y así logra superar en virtud y gracias a lo que es superado; el heredero se compromete con la selección hecha entre infinitas posibilidades, y esto ocurre sólo por la indecibilidad patente entre esas posibilidades. De este modo, Derrida y cualquiera, pueden disidir de la tradición, estando insertos, siendo, portando, afirmando, negando, respondiendo y preguntando, a la misma tradición. Específicamente, la revitalización derridiana de lo heredado, que se basa en la indecibilidad, opta, no sólo por hacer a lo tradicional hablar a través de sus márgenes, es decir a través de los síntomas que todo lo muestran torcido, de lo silenciado que ellos exhiben, de aquellos que a través de la técnica de las oposiciones duales han sido subyugados (el animal, la escritura, la mujer, etc.), sino que por destacar a cada momento los elementos propiamente filosóficos que fundamentan este pensamiento, los cuales no son metafísicos, ni susceptibles de una fenomenología, sino que metodológicos. A mi parecer la obra derridiana ostenta como sus mayores baluartes los conceptos metodológicos de *différance*, *aporía*, *indecibilidad*, *deconstrucción*, etc., todos referidos a la misma dinámica y metodológicos no en el sentido en que sean un método, que en sí mismo y sobre todo en su significación técnica de planificación y procedimiento es objeto del desmontaje derridiano, sino que en cuanto Derrida los encontró en su camino, un camino que a cada paso Derrida y cada cual debe descubrir. El camino derridiano hacia la opción derridiana. En este punto, aún no se presentan las preguntas, sin embargo no se ha cortado el hilo, sólo lo estamos sacando más y más de la madeja.

La intensidad de la vida.

De entre todas las decisiones de Derrida, de entre todas las aplicaciones de su filosofía, la que concierne a la animalidad es la que mejor enseña su pensamiento, ya que en general, en nuestra tradición donde la identidad humana ha sido siempre establecida y dignificada a partir de la inferioridad y deficiencia animal, tal como él creía, lo que alguien piensa se entiende de la mejor manera a partir de esta cuestión. Todas las materias más trascendentales y relevantes práctica y teóricamente, como veíamos, se juegan en la cuestión del animal, toda la filosofía se concentra en ese punto.

¿Qué ponen en juego estas preguntas? No hay que ser un experto para prever que implican un pensamiento de lo que quiere decir vivir, hablar, morir, ser y mundo como ser-en-el-mundo o como estar-en-el-mundo o ser-con, ser-ante(s)...⁴

¿Por qué ocurre esto para Derrida? ¿De qué manera precisa la cuestión del animal remite al hombre? Derrida desarrolla esto con claridad a través del tópico de la autobiografía, lo cual, en mi opinión, se refiere a que la filosofía está constituida por personas, por seres vivos auto-denominado humanos que en sus actividades o pensamientos no hacen más que auto-definirse, y porque el estudio de los autores, así como el conocimiento de cualquier otra persona en general, no busca sino saber qué es lo que ese ser cree ser. Las personas que han vivido en los últimos milenios en el lado oeste del mapa, han hecho de ciertas ideas verdaderas instituciones, patrones de reflexión y conducta, que crean la ilusión de la determinación, ya que a la pregunta ¿Quién soy? respondimos millones de veces, desde hace tanto tiempo; según Derrida

⁴ Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta, S.A., 2008. Traducción de Cristina de Peretti y Cristián Rodríguez Marciel. P.26

desde el inicio del tiempo, desde el génesis, casi siempre sin siquiera preguntárnoslo, al menos explícitamente, y a la vez sin responder explícitamente, con todas las palabras del mundo, con cada una de las vocales que emitimos o escribimos en nuestra vida, con todas nuestras acciones, en su interrelación, pero sin notarlo. Muchos nos han llamado la atención acerca de esto o algo similar (la relevancia de nuestras acciones, el alcance de éstas en la interconexión infinita del mundo, etc.), cuando no lo hemos advertido nosotros mismos, especialmente al preguntar ¿por qué lo hice? ¿por qué lo dije?, preguntas con las cuales buscamos generalmente mirar hacia atrás, recordar lo más posible, para encontrar en un mundo de la absoluta determinación, la causa, la serie de eventos o pensamientos que desembocaron en esos actos y sus dudas.

Sin cuestionar si acaso ese mundo es tal, un mundo, una estructura, una determinación con patas, por así decirlo, o si acaso es sólo el fruto imaginario de nuestros deseos o la sub-posición teórico-práctica de nuestro recuerdo y de nuestra vida cuya realidad objetiva, como diría Kant, en esos términos no podríamos llegar a negar, podemos advertir que, por lo menos si es que no estamos de antemano determinados, nos determinamos a nosotros mismos fácticamente, reflexionando; creemos ver con aceptable claridad las razones de nuestra acción y nos damos un nombre, una categorización. Somos egoístas si descubrimos que en el fondo, en ese fondo que nosotros mismos decidimos como tal, lo que buscábamos con una acción cualquiera era nuestro beneficio personal, o somos ateos si es que no llegamos a sentir o a percibir la creencia en dios en suficientes puntos de lo que va de nuestra vida. Asimismo, podemos clasificar a otros, nombrarlos, declararlos ser algo para nosotros derivándolo de la concatenación de sus manifestaciones: acciones, frases, miradas, etc.

Jacques Derrida se encarga a lo largo de toda su obra de recordarnos esto y de no permitarnos olvidar las que para él son las auto-nominaciones principales de las personas occidentales de los últimos milenios, esa vorágine tradicional manifiesta en infinidad de síntomas y señales, en la que sin mayor control nos zarandeamos. Él se agita en el mismo movimiento, y dictamina que siendo ésta una auto-apreciación, una autobiografía, un discurso del ser vivo humano y del animal, no es la única; no existe sólo una grafía o escritura hecha por uno mismo que trata de la vida de uno mismo, y por supuesto, ésta no se reduce a la visión en el espejo de las pretensiones interesadas, al explícito “yo soy...”, sino que a la vez es esa personalidad aparentemente no intencionada, heredada y que a la vez se constituye a cada momento, expresada a veces en ese “yo soy...” y a veces simplemente mentada. Derrida desea un nuevo discurso, nunca antes visto, sobre los seres vivos que nosotros denominamos animales, sobre el animote (fr. *animot*) quimérico, que conjuga tres partes heterogéneas en el mismo cuerpo verbal: primero, la diversidad rebelde a reunirse bajo el nombre “animal”, no sólo porque existen distintas especies de “animales”, sino que porque entre los no-humanos existen seres vivos que no son como los así llamados animales; luego, la palabra (sufijo francés “-mot”) que ha sido negada a esos seres vivos no-humanos, el lenguaje en la forma del nombre, la capacidad y el poder de imponérselo a las cosas o a los otros, en cuanto tales; y, por último, más allá de restituirles ingenua y teórica el lenguaje, la posibilidad de pensar la ausencia del nombre y de la palabra en otra manera que no sea la privación, la negación.

El mutismo de los animotes no debe ser interpretado ni como una carencia, ni como una privación, ni como un triste impedimento, ya que esa interpretación supone relación a la posesión, al goce, a la feliz facultad de un ser humano que, no obstante, se encuentra a ojos de Derrida en igual posición respecto a la mayoría de las experiencias. Derrida no desea igualar al hombre y al animal en nada, y por el contrario, para él corresponde reformular las diferencias ya existentes, aclararlas

rigurosamente, ver qué hay de malintencionado en ellas, para luego multiplicarlas en lo diferido, diseminado, múltiple y nunca unitario de su limitrofia, dinámica en la que lo que nutre el límite está en los bordes del límite, con lo cual mientras más Derrida o cualquiera hable de la animalidad, forjará más diferencias; no obstante esto no implica que no se pueda cuestionar el derecho del hombre a arrogarse las cualidades que a los animotes niega, y en ese cuestionamiento la respuesta por lo general será siempre la misma: la arrogancia del hombre en los puntos más importantes no se sostiene, pues, por ejemplo, ni el animote ni él tienen una experiencia de la muerte, aunque él crea vivirla de alguna manera anticipatoria, y además, ambos reciben sus nombres, son nombrados en alguna manera, ya que como hemos visto, ningún hombre puede pretender sustraerse a la tradición en la que surge en cuanto tal, ni de la vasta herencia nominal que así le entrega. Los humanos, nombrando a los demás, olvidamos que nosotros mismos nos constituimos como hombres sólo tras recibir nuestros nombres de los otros. ¿Cómo empieza todo? Hay personas más pretenciosas que Derrida que creen poder ocuparse de ello.

El animote, en toda su variedad no unitaria, posee una *privación que no es privación*⁵, gracias a las mismas circunstancias por las cuales la autobiografía no es sólo la matriz de nuestra identidad humana, sino que la fundadora de nuestra principal semejanza con los animotes: somos todos seres vivos. Cualquier autobiografía, al darse como decisión respecto a la identidad propia a partir de los nombres dados hacia y desde nosotros mismos, teniendo su elemento básico en la vida, constituye el contacto de cada persona con la *differance*, y todo eso que sin ser algo, se extiende por la experiencia toda, por la vida toda. Es preciso comprender que esta autobiografía no se agota en la autobiografía tradicional de occidente, ni menos a la inaugurada paradigmáticamente en Descartes, pues los discursos sobre el animote que reniegan de él, de mirarlo de frente, que literalmente se des-viven intentando ignorarlo o haciéndolo digno de ignorancia, se dieron antes de Descartes y también lo prosiguen, en una singularísima secuencia *que, para delimitar el acceso al puro "yo soy", debe suspender o, mejor todavía, dejar de lado, precisamente en cuanto es separable, toda referencia a la vida, a la vida del cuerpo y a la vida animal*⁶. Ni siquiera, en cuanto escritura (en el sentido amplio) de la vida propia, la autobiografía se refiere sólo a la persona o ser vivo humano, pues una semejanza fundamental entre el hombre y el animote, que, sin ser racional, social o simbólico en el sentido tradicional, es *el viviente en cuanto tal, sin más*⁷, se presenta cuando vemos a la *differance* como posibilidad de pensar la diferenciación sin límites, ni bien *haya una huella viviente, una relación vida/muerte o presencia/ausencia*⁸. El animote, siendo el viviente en cuanto tal, que sólo vive, tiene, o mejor dicho es, determinada relación entre la vida y la muerte, y posee unas experiencias determinadas por esa relación.

El animote posee huella. La huella para Derrida es el gesto de la vida. No es una marca cualquiera, ni cuneiforme, ni una letra, ni un recuerdo, sino que es la antesala del recuerdo, la condición de la memoria, es otro nombre adecuado en el desmontaje de los binomios fonologocéntricos para la vida misma, para una relación entre la vida y la muerte. Estas son cosas, la vida, la huella, la *differance*, no susceptibles de una fenomenología ni de una exposición. La huella, se sustrae a la determinación temporal que sin embargo evoca, tal como la denominación del animote como el confuso animal, se da antes del tiempo fundado por el génesis mitológico: la autobiografía occidental, la subyugación del animal comienza antes, un poco antes, si es que eso tiene algún significado, del tiempo, y la huella es la condición de esa auto-

⁵ Op. Cit. P.189

⁶ Op. Cit. p.91

⁷ Fuerza de Ley. Ed. Cit.

⁸ Derrida, Jacques y Éliabeth Roudinesco. *Y mañana qué...* Ed. Cit. P.30

determinación. Así, la vida para Derrida, en la forma de la autobiografía, es la idea que solidariza con el animote, que lo rescata, no para empoderarlo, sino que para en este momento particular lanzarse a su tratamiento; en todo caso, quedaba mucho que meditar al respecto antes de que el animote estableciera una nueva hegemonía, más allá de los proyectos tempranos en la vida de Derrida de la recopilación de las figuras animales que invadían su autobiografía, e incluso más allá del desmontaje de las filosofías tradicionales en los rostros de Descartes, Lacan, Lévinas, Heidegger, etc.

Todo animal es en este sentido siempre autobiográfico, aunque aquí debemos dedicarnos sólo a uno: Derrida. Las filiaciones conceptuales hechas, nos dan una cierta base, aunque meramente esquemática, para abordar el pensamiento derridiano desde otra perspectiva, basándonos en la idea de autobiografía, pero de la autobiografía ajena. ¿Podemos tener la experiencia de la autobiografía de otro? ¿Podemos saber cuáles eran las relaciones vida/muerte de la vida de Derrida? ¿Podemos saber cuál era su idea de vida o su vida? Por lo menos podemos acercarnos a eso de alguna manera, a través de un camino, a mi parecer, que recorra las circunstancias afectivas concretas de esa autobiografía. Para simplificar un trabajo que en sus infinitos cuidados es necesariamente aún más largo que la vida a la que se intenta acercar, un trabajo imposible en esos términos, en Derrida haremos este camino en dos vertientes, ya que Derrida en lo visto hasta aquí parece responder a dos impulsos: un impulso temprano de disconformidad, de disidencia, y uno de esperanza, de ilusionada expectación. Como él mismo indica, variadas experiencias infantiles imprimieron en él el *deseo de soledad, de retirada respecto a cualquier comunidad, incluso a cualquier «nacionalidad», y el sentimiento de desconfianza respecto incluso a esa palabra de «comunidad»*⁹, ímpetu que como ya vimos nunca en toda su trayectoria se diluyó y que con el tiempo obtuvo un marco práctico adecuado en la idea de indecibilidad.

Por otro lado, en el corazón de esas decisiones puntuales en las que acaba la disidencia derridiana, por no decir en el fondo ni con el fin de, hallamos la esperanza siempre viva y permitida justamente por la indecibilidad, de un proyecto, de una nueva autobiografía, que hable *desde* el animote, que revele lo que se ha dicho injustamente en su nombre. Esa nueva autobiografía, en este aspecto de aclaración, de reclamo y reivindicación, ya actuaba en la obra derridiana, aunque no constituyera por completo esa otra posibilidad de discurso, esa poesía que mira de frente al animal, esa nueva música audible por todos los seres vivos, que Derrida busca como si *soñase, con total inocencia, con un animal que no le desease ningún mal al animal*¹⁰. Así, no sólo otra autobiografía es posible, sino que otra autobiografía se está llevando a cabo, una nueva archi-escritura de las relaciones entre la vida y la muerte. Pero ¿Cuáles son las características de este proyecto de ese modo presente, y que tal vez nunca se presente completamente? ¿Cómo responderá al animote esta escritura hecha de todos modos por un hombre? Considerando que la imprevisibilidad es la condición del porvenir, de lo que adviene, es claro que no es posible saber cuáles son las características de un futuro revolucionario, pero en cambio, sí se puede explicitar la selección que se ha hecho del pasado, de lo heredado, sin saber, por supuesto, qué sea lo que de ahí irá a resultar.

Derrida despliega, en el desmontaje de la prole cartesiana, una determinada manera de ser un ser vivo humano, la manera tradicional de auto-definirse como viviente a través de la denegación de lo meramente vivo y de la sublimación de la muerte. Descartes es el padre de la escritura autobiografilosófica, aunque no inicie la autobiografía, ni la autobiografía de personas que filosofan; es el padre ideal de un hombre que es puro pensamiento, pura pregunta y respuesta humana, y de un animal

⁹ Derrida, Jacques. *¡Palabra! Instantáneas Filosóficas*. Editorial Trotta S.A., Madrid, 2001. P.18

¹⁰ Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Cit. P.81

que no puede afirmar su yo, ni manifestar su “presente vivo” de ninguna manera; con fines meramente naturales, maquinales, como la reproducción, esos seres pueden con precariedad referirse a sí mismos, reconocer a sus pares, tener en sí mismos la fuente de su movimiento, etc., es decir, poseer algo así como un yo, pero que se queda en ser un mero autos-, autoaprehensivo o autokinético. Lo más importante en esta tradición no será negar ridículamente la evidente manifestación de los estados animales ni algún sentido de respuesta como reacción mecánica, por ejemplo al silbido de su amo humano, sino que el negar la capacidad de responder a una pregunta *verdadera*, puesto que el interés de una verdadera pregunta o de una verdadera respuesta es el interés de un yo, de una consciencia que es pura respecto de todo lo que le provoca incertidumbre. La respuesta es sólo humana, y así el animal quedara como poseedor de meros sucedáneos de todas las actividades que sólo el humano realiza propia y genuinamente.

La existencia es el estar ahí, no de cualquier objeto concreto, animado o no, sino que del que verdaderamente está ahí, del que está ahí en la verdad de una decisión en la que opta estar ahí, ganándose o perdiéndose, de un sujeto egológico que puede optar, y que se purifica porque desea encontrarse como el existente que es, sin nada que resulte separable. De ésta y otras ideas de añeja cepa, se instalaría un afán en la filosofía por la originariedad, por la genuinidad, que apelaría a la presencia de un sentido último, de una idealidad, para desestimar toda clase de vivencias importantes como accesorios. En dichos accesorios no se desecha sólo la inscripción de los signos, y así la posibilidad de concebir otros conceptos que no responden a una fenomenología, que no se exponen ni se presentan jamás, como los que Derrida medita, sino que también la vida misma, la mera vida, la vida animal.

De otra parte, como decía, esta autobiografía dominante hace una exaltación de la muerte, sea en la forma del atrevimiento valiente, propiamente humano y soberano ante la muerte, o en la forma de la anticipación originaria de la muerte, sobre todo en la filosofía de Heidegger. La muerte es para este humano el modo de ser más propio del Dasein, pues le revela, a través de la certeza empírica que se tiene de su inminencia, su posibilidad más propia: el poder no existir más; y, estando vueltos hacia ella de la manera propia, en la finitud de la temporeidad, fundaría incluso la historicidad de los humanos. El animal estaría en una pobreza de mundo, no con menos mundo que el hombre rico, sino que con un mundo esencialmente distinto, aunque en comparación con la piedra, deba decirse que al menos tiene uno. Sin embargo, más allá de esta analítica en particular, cualquier pensamiento que desestimando la vida, celebre su fin, haciendo depender al propio tiempo vital de un primer vistazo anticipatorio del fin final de nuestro ser en el mundo, parece sin mayor reflexión, inadecuado para describir el presente vivo de alguien; la negatividad enfermante y exagerada, el miedo y la angustia se hacen fundamentales en estas autobiografías. Derrida con todos los desmontajes que hizo resaltó dicha inadecuación, pero ¿mostró acaso una nueva relación entre la vida y la muerte, un nuevo ser vivo? Al menos en la medida de lo posible, al menos mostró la posibilidad de un nuevo ser vivo, y a la vez algunas cosas que pueden ser dichas de la vida considerando que no es algo que se pueda mostrar.

Su pensamiento varió en el tiempo, es cierto, y esto se observa por ejemplo al observar cómo pasa de suscribir en 1967 sin más la muerte como estructura concreta del presente viviente, de la escritura, y de la dinámica de la grama y la *différance*, a, treinta años más tarde, centrar su disidencia del humanismo cartesiano en su impropio visión de la muerte como potentada sobre la vida, sin embargo, no abandona lo más importante. Viendo aún los diversos niveles de la vida como distintas economías de la muerte, de la muerte en relación con la vida, no deja de observar que en la indecibilidad está la posibilidad de nuevas vidas. Esta es su decisión particular, y la propia decisión particular en general, como estructura digamos, que sin destruir ni

desechar, revitaliza lo añoso a través de su selección única y autónoma, se ve que existe un poder-ser propio del hombre que no precisa de la sublimación de la muerte como fin final de la vida, para entusiasmar, como por una prisa desesperada, no sólo ante la muerte, sino que primero ante la falta de entusiasmo por la vida: la responsabilidad y la insolencia, tanto de la decisión cruel como de la decisión justa. La decisión, la crisis misma y todo lo que viene tras ella, agradable y desagradable, bastan para donar muchas de las cosas que en la muerte algunos humanos buscan. Así comprendo al menos yo la intensidad de la vida por la que Derrida opta, y las relaciones vida/muerte que Derrida vive.

Elijo, por lo tanto, no la vida (en el sentido biológico) a cualquier precio, sino — digamos— la mayor intensidad de vida posible en cada momento.¹¹

Consideraciones finales.

Jacques Derrida, como hemos visto, escoge decidir a cada momento como opción práctica general que cohabita gracias y con la indecibilidad y todas las posibilidades de acontecimiento, y desecha esa genuinidad tradicional que apelando a un sentido último pretende mostrarnos como lo más natural la imposición y el absolutismo. No dirá cosa alguna que huelga siquiera a sustancia. Pero vale la pena preguntarse cómo es que esa visión tradicional logra imponerse, cómo lograron, o mejor dicho, cómo logramos, porque todo sucede con nuestra colaboración, hacernos temer, por ejemplo, lo que no experimentamos jamás, la muerte, algo que nunca se presenta sino acaso de manera hartamente ajena en el cadáver del otro, algo a lo cual sobreponerse sí que parece ser lo más natural. La respuesta a esto es gigante, pero ya hemos dado pasos en este trabajo, con Derrida y su pensamiento de la herencia, por ejemplo. Para terminar revisemos un ejemplo, no de reproductor de la tradición, que Derrida bastante claro deja que no da ese valor a los mitos, sino que de síntoma de esa tradición: la escena del génesis bíblico. Aunque la autobiografía occidental incluye el momento de la denominación de los animales que resulta ser previo al pecado original con el cual el hombre se hace terrenal, éste instante inicia el tiempo. De ahí en adelante la culpa será la marca antrópica, y la vergüenza (del verbo latino *vereri*: temer) el temple fundamental del ser humano, de modo que toda la autobiografía tradicional, acaba siendo una gran confesión, la confesión de un delito secreto, de un *crimen inútil que en el fondo no mata a nadie*¹².

Los hombres de Derrida no suprimen realmente ni a las mujeres ni a los animales, los hijos de Freud no matan realmente a su padre, sino que lo que hacen es eternizarlos en una forma que no necesita de la vida digna ni propia, para presionar, para existir realmente. Tal como los ricos, no dejarán en tanto tales de depender de los pobres, valorativa, nominal y prácticamente, así toda la autobiografía occidental, en su compulsivo afán de identidad y segregación, no hace más que dar lugar al animal en la necesidad de algo radicalmente desemejante, un lugar fundamental al lado de Dios, de la ley y de la mujer, todo como *figuras indisociables de una misma Cosa*¹³.

¹¹ Derrida, Jacques. *¡Palabra!...* Ed. Cit. p.39

¹² Derrida, Jacques. *Ante la ley*. Versión electrónica descargada de www.scribd.com. P.11 del documento.

¹³ Op. Cit. p.158

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Lo abierto*. Editorial Adriana Hidalgo. Segunda edición, 2002.
- De Peretti, Cristina. *A propósito de los animales*. Kaminsky, Gregorio, *De la imperdonabilidad*. En *Por amor a Derrida*. Editorial La Cebra, 2008.
- De Peretti, Cristina. *Texto y Desconstrucción*. Editorial Anthropos, 1989.
- Derrida, Jacques. *Ante la ley*. Versión electrónica descargada de www.scribd.com
- Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la Razón*. Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2005.
- Derrida, Jacques. *Carta a un amigo japonés*. Traducción de Cristina de Peretti en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997. Versión electrónica descargada de www.scribd.com
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
- Derrida, Jacques. *Del Espíritu, Heidegger y la pregunta*. Editorial PRE-TEXTOS, 1989. Traducción de Manuel Arranz Lásaro.
- Derrida, Jacques. *Différance*. 1968. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta, S.A., 2008. Traducción de Cristina de Peretti y Cristián Rodríguez Marciel.
- Derrida, Jacques. *Estados de Ánimo del Psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Presentación a los Estados Generales del Psicoanálisis. Edición electrónica también de Filosofía en la ARCIS.
- Derrida, Jacques. *La Democracia como promesa*. Entrevista de Elena Fernández con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre, 1994. Versión electrónica descargada de www.scribd.com.
- Derrida, Jacques. *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. 1966. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS. En ese momento no estudié el texto del libro *La escritura y la diferencia*, en el cual aparece y que citado más adelante, cuando corresponde, sino que de esta edición electrónica.
- Derrida, Jacques. *Las pupilas de la Universidad. El principio de Razón y la idea de Universidad*. Traducción de Cristina de Peretti, en *Cómo no hablar y otros textos*, J. D. Proyecto A, Barcelona, 1997. Edición digital de *Derrida en castellano*. <http://www.jacquesderrida.com.ar>
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno*. Editorial PRE-TEXTOS, 1995. Traducción de Patricio Peñalver.
- Derrida, Jacques. *Los fines del hombre*. En *Márgenes de la filosofía*, Editorial Cátedra, Madrid, 1998. Traducción de C. González Marín. Versión electrónica descargada de www.scribd.com
- Derrida, Jacques. *Nombre de pila de Benjamin*. Traducción de Patricio Peñalver Gómez en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151. Edición digital de *Derrida en castellano*. <http://www.jacquesderrida.com.ar>
- Derrida, Jacques. *¡Palabra! Instantáneas Filosóficas*. Editorial Trotta S.A., Madrid, 2001.
- Derrida, Jacques y Minc, Alain. *¿Qué hacer?* Edición digital de Derrida en castellano: www.jacquesderrida.com.ar
- Derrida, Jacques. *Una Filosofía deconstructiva*. Edición electrónica bajada de www.scribd.com
- Derrida, Jacques y Hélène Cixous. *Velos*. Editorial Siglo Veintiuno, S.A., México, 2001. Traducción y prólogo de Mara Negrón.

- Derrida, Jacques y Élizabéth Roudinesco. *Y mañana qué...* Edición del Fondo De Cultura Económica De Argentina S.A., Buenos Aires, 2003. Traducción de Víctor Goldstein.
- Ferry, Luc. *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Edición de Tusquets S.A., Barcelona, 1994.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. Traducción de J. E. Rivera.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido del alemán por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Título original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*. Editorial Crítica Barcelona, 1991.
- Waldenfels, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1997.