

II Jornadas Internacionales Derrida. UBA, Revista Instantes y Azares, CONICET, Buenos Aires, 2012.

# El filósofo que luego estoy si(gui)endo.

Massacese, María Julieta.

Cita:

Massacese, María Julieta (2012). *El filósofo que luego estoy si(gui)endo. II Jornadas Internacionales Derrida. UBA, Revista Instantes y Azares, CONICET, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/maria.julieta.massacese/10>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pCz6/V0b>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## El filósofo que luego estoy si(gui)endo

María Julieta Silva Massacese (Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, UBA)

La cuestión de los animales en Derrida y la biopolítica

### **Vergüenza y pudor frente al “panóptico filosófico”**

Derrida se dedica a interrogar el lugar de la animalidad en la tradición filosófica continental en *El animal que luego estoy si(gui)endo*<sup>i</sup>. La cuestión de los animales, o más bien, la del *animote* o Animal-con-mayúscula<sup>ii</sup> (mote que homogeneiza en vías de no saber acerca de la pluralidad de las particularidades), ha sido sistematizada por la historia de la filosofía como marca de diferenciación en relación a lo humano. Derrida se encarga de rastrear esta violencia en Descartes y Kant, y aun en los filósofos que intentaron echar por tierra el humanismo como Heidegger, Lacan, y Lévinas.

Esta aproximación intentará rastrear algunos ejes primordiales del trabajo deconstructivo en relación a la temática. Asimismo lo pondrá en correlación con la obra de Donna Haraway, quien desde *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Reinención de la Naturaleza*<sup>iii</sup>, cuestiona las fronteras entre lo animal y humano, y posteriormente realiza una crítica al texto derridiano en su libro *When Species Meet*<sup>iv</sup> (Cuando las especies se reúnen). Finalmente, el itinerario de trabajo volverá a la escena originaria en la cual cruzan miradas el filósofo y su gata para interrogar las condiciones del *ser visto* en una nueva clave, la de la psicoanalista belga Luce Irigaray.

Para ingresar en la mencionada escena, señalaremos que la filosofía como auto-hétero-bio-grafía se hace patente en el comentario de la vivencia del filósofo al encontrarse desnudo frente a su gata, al verse visto por su gata. Para el canon, el animal estaría desnudo sin saberlo, por lo que no estaría, en rigor, desnudo. Así la (no) desnudez, el vestido, junto con la posibilidad de la desnudez, serían lo propio del hombre. En este camino Derrida identifica uno de los modos en los que la tradición ha configurado su concepción de la animalidad, que podríamos llamar “panóptico filosófico”: modo en que los filósofos siempre vieron al animal sin verse vistos por él, como “cosa vista pero no vidente”<sup>v</sup>. La experiencia con la gata indica otra senda para Derrida.

Dos hipótesis serán seguidas: La primera frente a la pregunta baconiana “¿Pueden [los animales] sufrir?”<sup>vi</sup> se sigue que esta pregunta no ofrece lugar a dudas, tan vieja “precede a lo indudable”<sup>vii</sup>, y no hay duda de que abre para nosotrxs la posibilidad de la *compasión*. La Guerra Santa contra el animal, la cual compone la primera hipótesis, sería

aquel incuestionado sacrificio de la carne de los animales y de la carne animal en el hombre para las religiones monoteístas. Esta Guerra es a propósito de la piedad y se encuentra en su fase crítica.

La segunda hipótesis es la de la “limitrofia”: aquella alimentación del límite, que lo construye y a su vez complica, entre humano y animote. Esta línea sería una sola línea, y tendría historia. El punto de inauguración aquí tomado es Descartes: para él lo que diferencia al animal es que reacciona, no responde, no comprende de qué va responder. Animal, *res extensa*, y con él, el cuerpo humano como sustancia que se extiende sobre el espacio pero que no piensa ni -luego- responde.

Estas vías seguidas por Derrida serán trabajadas en cada uno de los autores mencionados, cuyo cenit paradójico resultará Lévinas, aquel que en la tradición antihumanista más se ha ocupado del otro, pero para el cual el animal -en tanto no tiene rostro (humano)- no constituye ningún tipo de interpelación ética. El animal, los animales, advierte Derrida, son pues lo más radicalmente otro de la filosofía.

### **¿Y si el animal respondiese?**

“¿Y si el objeto se pusiera a hablar?”<sup>viii</sup>

La filósofa y primatóloga Donna Haraway anuncia en su obra *Ciencia, Cyborgs y mujeres* (1985), “tres rupturas limítrofes cruciales que hacen posible el siguiente análisis de política ficción (ciencia política)”<sup>ix</sup>. La primera de ellas, y la que ahora nos interesa, es la de humano-animal, la cual sitúa como ya dinamitada en la cultura científica y el movimiento feminista de los Estados Unidos. “Ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales logran establecer la separación entre lo humano y lo animal de manera convincente. Mucha gente ya no siente la necesidad de tal afirmación.”<sup>x</sup> De aquí surge el placer de conectar lo humano con otrxs vivientes. La ruptura de este límite sería ideológica, y el cyborg vendría a señalar acoplamientos vivientes “inquietantes y placenteros”. La segunda ruptura es entre organismo y máquina, la tercera, entre físico y no físico. Cyborg se entrelaza entre estas tres rupturas, en tanto perspectiva seriamente irónica: “Tanto los chimpancés como los artefactos poseen su propia política ¿por qué no nosotrxs?”<sup>xi</sup>

En el libro *When Species Meet*, publicado diecisiete años después, establece algunas críticas sugestivas al *Animal que luego estoy si(gui)endo*, sin dejar que reconocer que “por aquellas lecturas mi gente y yo nos encontramos permanentemente en deuda con él.”<sup>xii</sup>, y

por otro. En primer lugar, Derrida acierta en sus preguntas del tipo ¿puede el animal jugar? ¿el animal se divierte? Junto con ellas, su encuentro con la gata, son según Haraway sus mejores gestos. Sin embargo, abandona aquella experiencia para volcarse de lleno en la crítica teórica interna a la filosofía, sin dejarse alterar por “el desarrollo conjunto de los saberes zoológicos, etnológicos, etc.”<sup>xiii</sup> que él mismo remarca “pocos filósofos tienen en cuenta”<sup>xiv</sup>. Más particularmente, deja de lado la posible interacción con su gata, para centrarse en su propia vergüenza. La compasión -invocada por Derrida- no es tampoco para Haraway un camino valioso de relación animal sino el modo de las “especies de compañía”<sup>xv</sup>: coexistir, comunicarse, contaminarse mutuamente en la vida compartida entre las especies. Haraway indica que esta noción supera a la de Cyborg, perspectiva que podría ser discutida en otra oportunidad.

### **Sobre el conocimiento primatológico de Derrida**

En el recorrido deconstructivo del ensayo, Derrida se encarga de mostrar cómo para Kant el animal no puede ser considerado un fin, sino meramente como un medio. Está, pues, fuera del reino de los fines, privado de dignidad. Pero antes de esto, Derrida trabaja con la cita de una nota de Kant<sup>xvi</sup>. En una primera época primitiva, especula Kant, los bebés no habrían llorado al nacer, pues podían suscitar un peligro al ser oídos por los animales salvajes. En la segunda época, abrigados por la socialidad, los bebés lloran al nacer, como modo además de tender a la palabra.

“Acaso a esta segunda época, dentro de las grandes revoluciones de la naturaleza, no debe suceder una tercera cuando un orangután o un chimpancé desarrolle los órganos que le sirven para andar {y aquí Derrida comenta:} [por lo tanto, pasará a la erección de la posición vertical con todo lo que puede derivarse en el cara a cara y la cópula cara a cara], para manejar los objetos, para hablar, hasta la formación de una estructura humana que contenga, en su elemento más interno, un órgano para el uso del entendimiento que se desarrollaría poco a poco gracias a una cultura social”<sup>xvii</sup>

Aquí Derrida nota lo interesante que resulta, por un lado, la atención de Kant a una diferencia al interior del conjunto de los animales (en relación a los grandes simios), por otra parte una ingenua pero prometedora historización -evolución- hominización en curso que “deja por lo menos libre la atención de los filósofos para unos trabajos de primatología

por venir.”<sup>xviii</sup>

No seguiremos aquí el desarrollo de la crítica a Kant que ha sido bien expuesta por Derrida, sino que nos centraremos en su comentario. Quisiéramos ocuparnos ahora de la pequeña intervención derridiana: ¿Por qué este nivel de detalle? ¿Por qué no, si la deconstrucción a menudo opera allí donde se da por hecho, donde se pasa revista rápidamente y con naturalidad?

Cuando el simio camine sobre sus patas traseras “pasará a la erección de la posición vertical con todo lo que puede derivarse en el cara a cara y la cópula cara a cara”. La hominización no es leída por Derrida en términos de la desaparición del celo femenino sino en relación a la erección, al alzamiento vertical resonante de la erección fálica. Ahora bien, la bipedestación anula el celo: la aceptación y disponibilidad sexual son independientes del ciclo reproductivo, lo cual abre un espectro amplio de sexualidad, al desanudarla de la reproducción.

¿Por qué, por otra parte, lxs simixs no tendrían sus cara a cara? ¿Por qué no copularían cara a cara? En chimpancés y bonobos, que no bipedestan, la sexualidad no se encuentra tampoco atada a la reproducción, y especialmente en bonobos, las relaciones sexuales se producen cara a cara, son frecuentes entre individuos del mismo sexo e incluyen prácticas de sexo oral, anal, frotamiento vulva-a-vulva, etcétera.

### **¿Se interroga Derrida sobre las posibilidades de que su sexo sea visto?**

Aceptemos la propuesta harawayana de retornar a la escena originaria del cara a cara con la gata, pero permitámonos a su vez tomar otro camino, para volvernos sobre la vergüenza, la vergüenza de vergüenza, la especular. “Un movimiento de pudor (...) contra lo malsonante que puede resultar encontrarse desnudo con el sexo expuesto (...)” (p.18)

El pudor se relacionaría íntimamente con la seducción, como mostración-simulación-disimulo. Este estar-te siguiendo pertenecería a todos los animales en los que la reproducción pasa por el apareamiento, donde hay “sexualidad propiamente dicha”<sup>xix</sup>. Esta posibilidad del mostrar-se y del esconder-se, posibilitaría la identificación narcisista-especular del prójimo, que comenzaría con la “experiencia del la vida y la muerte en la diferencia sexual”<sup>xx</sup>. La hipótesis derridiana alrededor de esto es que “el criterio (rasgo distintivo) es inseparable de la experiencia del mantener-se erguido, de la rectitud como erección en general en el proceso de hominización”<sup>xxi</sup>. Este estar de pie que nos diferenciaría del animote, se diferenciaría a su vez del mantener-se erguido, el cual en el cara-a-cara de la cópula – y distintivamente, de la humana- pondría de manifiesto la

erección y el deshinchamiento como aquello indisimulable, incontrolable, como diferencia de deseo. El pudor, pues, “se centra en la zona fálica”<sup>xxii</sup>. Hasta aquí paráfrasis textual.

Ya hemos criticado la concepción derridiana de la hominización, dejémoslo entonces y pasemos a otro plano. Lo que nos interesa señalar aquí es este rasgo distintivo del mostrar, que se une con el esconder, y en particular, con el no poder esconder la intermitencia de erección y flaccidez. Derrida es claro: se centra en la zona fálica. Lo que hace temblar el edificio bien construido del mostrar es, luego, la discontinuidad de la erección masculina. Pero no se interrogan aquí las condiciones del mostrar, las condiciones del pudor, del *poder ser visto*, del poder tener pudor por poder tener sexo que mostrar.

Más adelante, cita a Lacan cuando concluye “No es un mito, el complejo de castración”. Sabemos que Freud releva el complejo de Edipo por el último en *El sepultamiento del Complejo de Edipo*, de 1924. Derrida indica que este relevo es de tono científico, en la inmemorial historia de la falta original (falta de lenguaje, falta de respuesta, podríamos agregar falta de pene). Todo esto queda meramente anunciado, en escasos renglones que sin embargo no dejan de suscitar sentido. Sigamos, pues, el rastro.

En *Espolones, los estilos de Nietzsche* (1974) Derrida considera que la castración, como su reverso, serían equivalentes. Invertirla, dejaría a la mujer fuera del juego del simulacro, más aún: “La «mujer» necesita del efecto de la castración, sin el cual no sabría seducir ni suscitar el deseo -pero evidentemente no cree en ello.”<sup>xxiii</sup> En una lectura cruzada con la tesis doctoral de Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer* (1972), podemos indicar que es el juego de la castración el que a fin de cuentas aquí se termina jugando.

La niña, mutilada: “La «castración» para la mujer consistiría en no tener nada que mostrar (...) En no tener nada de pene.”<sup>xxiv</sup> Irigaray es precisa: la niña no tiene sexo, como no tiene relación de origen con lo femenino, expropiado en favor de la economía fálica. Es pues, espejo-objeto donde se refleja y se constituye el Sujeto (masculino), donde la constituye como Su otro necesario para alzarse, para gestionar sus pulsiones de muerte -el eunuco necesario para erigirse.<sup>xxv</sup> Su otro, no es de ella. Ella es el Otro de él, su reflejo en negativo, que no constituye una alteridad ni diferencia. Sexualidad en tanto homobrosexualidad: el desarrollo *normal* de la mujer, luego de verse castrada y envidiar el pene, consiste en el mejor de los casos en ser recipiente del hijo (varón) del hombre, o bien una histérica que habla una lengua que la borra a cada paso. Reverso del “panóptico filosófico” -que ve todo sin ser visto- hipotetizamos una casa de espejos sexual, que muestra sin que nada a su vez le sea mostrado. Salvo, para su comedia, la imagen de sí deformada.

En *Amante Marina de Friedrich Nietzsche* (1991), Irigaray discute implícitamente

con *Espolones*: “Y quiera o no una mujer la castración, crea o no en esa operación, la encuentra conjurándola como una seductora ¿no es todavía pensar del lado masculino? Esto es todavía lo que la mujer del hombre sería.”<sup>xxvi</sup> Irigaray no desconfía, como Derrida, de la posibilidad de invertir la castración, sino que considera que es un movimiento imposible: la mujer se encuentra fuera del orden simbólico. *Espéculo* comienza con “El punto ciego de un viejo sueño de simetría”, para indicar esta impracticabilidad, y por otra parte trazar las posibilidades de otro lenguaje que ya no puede más que “trabajar en los blancos”, “desquiciar la sintaxis”.<sup>xxvii</sup>

Innumerable, incalculable es lo que debe el feminismo a Derrida: él reflató el viejo término falocentrismo para ensamblarlo al logocentrismo. Él, como filósofo varón, pudo decir aquello que no hubiera podido ser oído dicho por una mujer. Pero dejemos atrás los contrafácticos. Escuchemos por un momento la voz de autor, en la siguiente cita de una entrevista:

“(…) la motivación que tienen los llamados «hombres» para emprender dicha deconstrucción no es forzosamente más limitada que la que tienen las mujeres porque, sin duda, el falogocentrismo rige todos los deseos bajo su ley (...) en la medida en que se trata de discursos –en sentido amplio- de lo simbólico, de la cultura, etc., no veo por qué un sexo debe tener al respecto un poder más limitado que el otro sexo. Se puede incluso afirmar—y ésta es una de las paradojas que habría que subrayar— que, precisamente a causa de la autoridad del falogocentrismo, en ciertas situaciones, los hombres se han beneficiado de esta jerarquía y han adquirido, en determinadas situaciones, una cultura filosófica más avanzada, donde hay más hombres, digamos, que participan en la legitimidad de la cultura filosófica.”<sup>xxviii</sup>

Hay que preguntar aquí por el sentido de la paradoja, qué es aquello que entra en contradicción. Al parecer, las condiciones ontológicas fluctuantes de la identidad, de las cuales nadie puede escapar, colisionan con los efectos empíricos y jerarquizantes de la situación histórica. Lo que resulta paradójico entonces son los grados de lo dado. Último retorno al *Animal que luego estoy si(gui)endo*: “Una autobiografía consecuente no puede no afectar a esa seguridad del “soy un hombre”, “soy una mujer”, soy una mujer que también es un hombre”<sup>xxix</sup>. La inseguridad ontológica, sin embargo, a menudo no coincide con la material.

- i Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Madriel, 2008
- ii Animot resuena a *animaux* (plural francés, “animales”). A su vez, “mot” significa palabra. Reúne, pues, un modo de nominar a los animales borrando sus diferencias. Animot no sería más que una palabra. De Peretti y Rodríguez Marciel lo traducen con éxito: *animote*. Podría traducirse también, se sugiere, como “Animal-con-mayúscula”, para denotar su carácter de mero índice.
- iii Haraway, Donna J., *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Reinención de la Naturaleza*, trad. de M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995
- iv Haraway, Donna J., *When Species Meet*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2008
- v Derrida, Jacques, *Op. cit.*, p. 29
- vi *Ibid.*, p. 44
- vii *Ibid.*, p. 45
- viii Irigaray, Luce, *Op. cit.*, p.120
- ix Haraway, Donna J., *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Reinención de la Naturaleza*, p. 128
- x *Íbidem*.
- xi *Ibid.*, p. 130
- xii Haraway, Donna J., *When Species Meet*, p. 20. Traducción propia.
- xiii Derrida, Jacques, *Op. cit.*, p. 41
- xiv *Ibid.*, p. 78
- xv Haraway, Donna J., *When Species Meet*, p. 25
- xvi Derrida, Jacques, *Op. cit.*, p. 119
- xvii Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 286, nota. Citado en Derrida, Jacques, *Op. cit.*, p. 119. Se eliminaron las expresiones originales en alemán que estaban entre paréntesis en el texto derridiano.
- xviii Derrida, Jacques, *Op. cit.*, p. 120
- xix *Ibid.*, p. 76
- xx *Ibid.*, p. 77
- xxi *Ibid.*, p. 78
- xxii *Ibid.*, p. 78
- xxiii Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-extos, 1981. Edición digital de *Derrida en castellano*. Disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/eperons.htm>
- xxiv Irigaray, Luce, *Espéculo de la otra mujer*, trad. de R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2007, p.39. Asimismo se ha trabajado con una traducción que consideramos más exitosa: *Speculum, Espéculo de la otra mujer*, trad. de B. Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978
- xxv Ver especialmente “Toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino”
- xxvi Irigaray, Luce, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, trad. al inglés de G. C. Gill, Nueva York, Columbia University Press, 1991, p. 85, trad. propia al castellano, citado en: Oliver, Kelly, *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the 'Feminine'*, Londres, Routledge, 1995, p. 89
- xxvii Irigaray, Luce, *Op. cit.*, p. 127
- xxviii “Puede darse el caso, de hecho (y esto no es en absoluto un derecho sino un hecho), de que la deconstrucción del falogocentrismo esté, durante una determinada fase, representada o sostenida más a menudo por los hombres que por las mujeres. No hay por qué escandalizarse por ello. Este es «precisamente» el efecto del falogocentrismo o, incluso, de las contradicciones que estructura, de los *double-binds* que puede estructurar.” Cristina de Peretti, “Entrevista con Jacques Derrida” en *Política y Sociedad*, número 3, Madrid, 1989, pp. 101-106. Publicado asimismo en *Debate feminista*, número 2, Septiembre, México, 1990. Edición digital de Derrida en castellano. Disponible en: [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derrida\\_entrevista.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derrida_entrevista.htm)
- xxix Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 77