

# Soberanía, animalidad y política

Emmanuel Biset

## Introducción

Si la cuestión de la animalidad adquiere un estatuto central en cierta filosofía de fines del siglo XX, el nombre de Jacques Derrida no es uno más entre ellos. Esto se debe a que no sólo algunos de sus últimos textos están atravesados por la cuestión, sino que la animalidad es un fantasma que acosa una y otra vez su escritura. En este sentido, excede aquellos textos donde es un objeto explícito de abordaje y esto posibilita una lectura en retrospectiva mostrando cómo aparece aun no siendo un problema central en distintos textos. De modo que es posible indicar que la cuestión de la animalidad está atravesada por una pluralidad intrínseca en Derrida. Esto significa que los motivos que convocan su abordaje son diversos, aun cuando una y otra vez se vuelve sobre la exclusión o subordinación de la animalidad en la metafísica occidental. Aquí quisiéramos abordar una de estas aristas, una de las figuras que adquiere la animalidad en este autor.

La centralidad de la cuestión de la animalidad en Derrida puede rastrearse a partir de sus últimos textos. *L'animal donc que je suis (El animal que luego estoy si(gui)endo*, tal su traducción al español) está compuesto por cuatro partes que son, a la vez, cuatro intervenciones sobre el problema de la animalidad. Cada una de las partes fueron lecturas realizadas en el Coloquio de Cerisy del año 1997, pero responden a un trabajo de largo alcance que encuentra su lugar privilegiado en los seminarios dictados en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. En este sentido, la animalidad es aquel problema que persiguió a Derrida en sus últimos años de trabajo. Si como fue referido es posible rastrear citas, referencias, discusiones, en torno al problema desde sus primeros textos, el trabajo más sistemático comienza tardíamente. A esto se debe que los textos legados,

aquellos de los cuales hoy disponemos, representen un trabajo que se estaba realizando. Su carácter fragmentario encuentra su razón de ser allí.

Los textos son muchas veces intervenciones, clases de seminario, anotaciones, pero esto no niega la existencia de una serie de temas comunes. Si la exclusión o subordinación de la animalidad a lo largo de tradición aparece como primer indicio, y por ello se podría relacionar con los tempranos textos que discuten el humanismo o el privilegio de la presencia en la metafísica occidental, como segunda nota se podría señalar cierta preocupación ética. Destacando que al cuestionar el estatuto de la animalidad no se busca construir una zona indiferenciada entre el hombre y el animal, es la pregunta por la posibilidad de respuesta de los animales aquello que acosa a Derrida. La pregunta es si los animales (siempre en plural, siempre atendiendo a las singularidades de un vasto universo) pueden responder. Se busca problematizar, así, cómo aun aquellos discursos en los cuales la suplementariedad de la animalidad no aparece claramente, han repetido su subordinación al negarle la posibilidad de responder: “Toda la susodicha cuestión del mencionado animal consistirá en saber no si el animal habla sino si puede saber lo que quiere decir *responder*. Y distinguir una respuesta de una reacción”<sup>1</sup>. Ya no es el lenguaje animal lo que se cuestiona, sino que aun teniendo lenguaje no pueden responder. El responder encuentra sentido en relación a la responsabilidad. Y éste es un tema que atraviesa distintos escritos del autor (*Pasiones, Dar (la) muerte, Fuerza de ley*, etc.) para construir una noción de responsabilidad hiperbólica. Se responde cuando no existe un saber programado que asegure esa respuesta, es decir, cuando no se sabe qué responder. De modo que la respuesta animal puede pensarse en relación a la responsabilidad. O, en otros términos, a una ética en donde la demanda de respuesta excede cualquier parámetro.

Si existe una lectura ética del problema de la animalidad en Derrida, no es la única posible. Se puede realizar, y esto nos proponemos aquí, una lectura política. Para ello existen diversos caminos, e incluso se podría afirmar que la deconstrucción del lugar tradicional de la animalidad es intrínsecamente política. En este texto hemos elegido otro camino: abor-

---

<sup>1</sup> Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008, p. 23.

dar aquellos textos, todavía breves, en los cuales el autor relaciona directamente la animalidad con la política. Textos en los cuales Derrida vincula explícitamente la animalidad con el problema de la soberanía. Buscamos preguntarnos, analizar, discutir, algunas de las artistas abiertas cuando se relaciona animalidad y soberanía. Mostrar, en otros términos, que existe una especie de zoología política planteada en los últimos textos del autor. Para ello el material con el que contamos no es demasiado extenso: primero, dos sesiones del seminario dado regularmente en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), los días 12 y 19 de diciembre de 2001 y publicadas en las actas del coloquio de Cerisy *La démocratie à venir* del año 2002, el texto se titula *La bête et le souverain* (*La bestia y el soberano*); segundo, la última de sus intervenciones públicas, pronunciada el 8 de junio de 2004 en Strasbourg, titulada *Le souverain bien –ou l’Europe en mal de souveraineté* (*El soberano bien –o Europa en falta de soberanía*). En síntesis, ateniéndonos a estos dos textos quisiéramos establecer algunas indicaciones sobre la relación entre animalidad y política.

### **Política posible, política imposible**

Antes de presentar algunos de estos elementos debemos detenernos en aquellos aspectos que configuran la perspectiva del autor sobre la política. La política es un tema que se puede rastrear desde los primeros textos del autor. De ello se podría dar cuenta desde la discusión de la autenticidad social en *De la gramatología*, desde el análisis de la decisión ético-política husserliana en *La voz y el fenómeno*, desde aquella referencia en *Los fines del hombre* a lo que “une la esencia de lo político a la esencia de lo filosófico”, desde ese voluminoso texto dedicado a problematizar la institución de la filosofía, *Du droit à la philosophie*, etc. Ahora bien, para el objeto del presente texto no resulta pertinente analizar todas estas dimensiones, sino aquellas que circunscriben cierto abordaje de la soberanía. Dicho de otro modo, es necesario preguntarse cuál es el estatuto de la soberanía en el planteo político de Derrida.

La política, que como hemos señalado aparece tempranamente, adque-

re un lugar central en los textos a partir de los años '80 y específicamente en los de la década del '90. Dejando de lado las causas o razones —si es que se pudieran establecer—, de este lugar explícito, lo importante es dar cuenta de la configuración teórica en la cual va a tener lugar la soberanía. Quizá por su exposición sistemática, *Fuerza de ley* pueda ser un buen indicio para presentar la misma. En este texto Derrida comienza mostrando el vínculo necesario entre fuerza y derecho: la ley para ser tal debe portar una fuerza consigo. La condición de posibilidad del derecho es su aplicabilidad como fuerza. No existe derecho sin fuerza. Lo cual no significa que la fuerza se identifica con el derecho, sino que el momento instituyente del derecho requiere de una fuerza realizativa. Esto es lo que el autor ha llamado, tomando a Pascal y Montaigne, el “fundamento místico de la autoridad”. Ahora bien, este fundamento como fuerza realizativa, como performativo, el autor lo utiliza para indicar dos cosas: por un lado, que porque no existe un fundamento racional último del derecho sino una fuerza injustificada, es posible la deconstrucción del derecho; por otro lado, que ese proceso de deconstrucción se ubica en el hiato entre derecho y justicia, y por esto se deconstruye el derecho en vistas a aquello no deconstruible: la justicia. Es en este texto que el autor va a escribir que “la deconstrucción es la justicia”. La justicia ha de ser entendida, en términos levinasianos, como “derechura de la acogida hecha al rostro” y abordada en relación a nociones como hospitalidad, acogida, amistad, etc. En este marco, Derrida señala que la deconstrucción es una experiencia de lo imposible, de la justicia, deconstruyendo todo esquema de derivación de la decisión o la responsabilidad. Dicho de otro modo, no existen ni reglas dadas ni un saber organizado del cual se puedan derivar la responsabilidad y la decisión. Por esto mismo la decisión es un salto de locura que pasa la prueba de lo indecible. Para entender el estatuto de la política aquí utilizado se debe partir de la identificación entre deconstrucción y justicia.

Teniendo en cuenta estos elementos nos podemos preguntar cómo es definida la política. La primera indicación, que puede encontrarse en *Políticas de la amistad*, es que no existe un concepto adecuado de la política, es decir, que la política es en sí misma inadecuada a su concepto. No es posible, por ello, dar una definición última o esencial que pueda encontrar-

se en todos los textos del autor. Aun así, la segunda indicación es que la distinción entre lo posible y lo imposible ayuda a comprender cómo es trabajada la política. Por una parte, Derrida va a insistir en que la política posible se entiende como las estabilizaciones precarias, y por ello deconstruibles, instituidas sobre un trasfondo de inestabilidad. Esta política posible ha sido abordada en diversos textos del autor, pero quizá adquiera en *Políticas de la amistad* su forma más característica. En este texto, el autor muestra cómo en la tradición occidental se ha construido cierta política desde la figura del hermano, es decir, ha existido una determinación fraternalista de la política. La política se ha construido como el “uno que se guarda del otro”, y por ello ha fijado los vínculos desde la mismidad o la semejanza. La política posible se constituye de todas esas estabilizaciones (instituciones, leyes, consensos) que regulan la relación con el otro desde la mismidad (por nacimiento, por virtud, por género, etc.). Por otra parte, la política imposible, pensada en función de la justicia, excede esas estabilizaciones. Es una política que deconstruyendo lo posible abre hacia una relación con una alteridad no-semejante, no-fraternal. No es una política externa a la política posible, sino es un más-allá-dentro que en el cuestionamiento de las estabilizaciones de poder que fijan relaciones con la alteridad desde la mismidad, abre hacia una experiencia de la promesa emancipatoria.

En la distinción entre política posible y política imposible, se puede dar cuenta de cómo el autor trabaja la noción de soberanía. La misma es puesta en relación, en *Canallas*, con la ipseidad<sup>2</sup>. La ipseidad remite a la

---

<sup>2</sup> Ipseidad que Derrida piensa también como teología política y, a la vez, como principio de continuidad entre la antigüedad y la modernidad. Así, la ipseidad como *kratos* no sólo constituye al pensamiento clásico de la política, sino a su origen moderno como teología política: «También la llamaré ipsocéntrica. Teogonía o teología política impulsada o sustituida (a pesar de algunos desmentidos de los expertos en Bodino y en Hobbes, en los que no me puedo extender aquí) por la teología política así llamada moderna de la soberanía monárquica e incluso por la teología política inconfesada y no menos falocéntrica, falopaterno-filio-fraterno-ipsocéntrica, de la soberanía del pueblo –en una palabra de la soberanía democrática. El atributo “ipsocéntrico” atraviesa y une de golpe todos los demás atributos (los del falo, del padre, del esposo, del hijo o del hermano). Ipsocéntrico podría ser reemplazado por ipso-crático, si eso no fuese un pleonasma. La idea de fuerza (*kratos*), de poder y de dominio está analíticamente incluida en el concepto de ipseidad» Derrida, J., *Canallas*, Trotta, Madrid, 2005, p. 34.

mismidad, a lo mismo, que define al semejante como otro-mismo y al poder en referencia a la soberanía: “Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza de un *kratos*, de una *kra-tia*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la *ipseidad misma*, en todas partes en donde hay algún sí mismo; primer, último y supremo recurso de toda “razón del más fuerte” como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho”<sup>3</sup>. La soberanía es definida como ipseidad, entendiendo ésta como la *auto-posición de lo mismo*. Es la posesión de sí como sí-mismo, es esta identidad de sí a sí lo que define el poder que compone el término soberanía. La ipseidad es circularidad, retorno a sí. La soberanía es la incondicionalidad de la excepción, es la concentración de la fuerza y la excepción absolutas en un solo punto de una singularidad indivisible (Dios, el pueblo, la monarquía, el Estado). La soberanía es aquello que decide sobre la excepción, aquello que se guarda el derecho de suspender el derecho. La soberanía es el acto performativo, la fuerza, que constituye su propio poder, pero es una fuerza definida desde un punto único. La indivisibilidad de la soberanía, aquello que la define, la sustrae de toda partición, lo cual significa de todo tiempo y lenguaje. No existe lenguaje de la soberanía porque su definición implica la suspensión del lenguaje. Lo cual significa, a la vez, que no existe sentido de la soberanía: “Otorgar sentido a la soberanía, justificarla, encontrarle una razón de ser, ya es encantar su excepcionalidad decisoria, someterla a unas reglas, a un derecho, a una ley general, al concepto. Es por lo tanto, dividirla, someterla al reparto, a la participación, a la partición. Es partir-la en partes. Y partirla en partes es encantar su inmunidad, volverla contra sí misma”<sup>4</sup>. Siendo la soberanía esa fuerza indivisible sin sentido, todo Estado soberano, y la soberanía define al Estado, abusa a priori del poder. Porque la soberanía es esa fuerza pura sin partición. Ahora bien, al mismo

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 125.

tiempo, toda soberanía comienza por traicionarse, su mismo ejercicio es una traducción en un lenguaje, en un tiempo, en una partición.

La definición de soberanía como auto-posición de lo mismo, como punto del poder indivisible, se enfrenta a otra incondicionalidad. O mejor, la deconstrucción es una crítica incondicional de la lógica de la soberanía como construcción de una política de negación de la alteridad. Al definirse desde la mismidad indivisible, la soberanía se guarda del otro y lo construye como semejante. La deconstrucción de los supuestos de mismidad e indivisibilidad se dirige a abrir hacia una política imposible. Esto no significa que la soberanía debe ser simplemente eliminada, puesto que como destaca Derrida no se puede combatir formalmente la idea de soberanía sin poner en riesgo los principios clásicos de libertad y autodeterminación, que tienen lugar bajo la soberanía del Estado-nación. La soberanía del Estado nacional puede ser necesaria, en determinada instancia, contra tal o cual poder internacional, contra una hegemonía ideológica, religiosa o capitalista. Porque existe una corrupción del derecho internacional por fuerzas y campos, potencias económicas o Estados, que someten el ejercicio del derecho o las acciones humanitarias, es necesario recurrir a la soberanía del Estado-nación como lugar de resistencia irreductible. En este sentido existe una relación estratégica entre deconstrucción y soberanía, una doble relación: la deconstrucción incondicional de la soberanía, desde su interior, pero también señalar su necesidad.

El cuestionamiento de la soberanía como lo indivisible, tiene una de sus formas privilegiadas en lo que Derrida llama *democracia por venir*. El exceso de la soberanía moderna se da desde un nuevo pensamiento de la democracia: “‘Democracia por venir’ no quiere decir democracia futura que un día será ‘presente’. La democracia jamás existirá en presente: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero *hay lo imposible* cuya promesa inscribe la democracia —que arriesga y debe arriesgar siempre con pervertirse en una amenaza—. Hay lo imposible, y lo imposible sigue siendo imposible en razón de la aporía del *demos*: éste es *a la vez, de una parte*, la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo ‘sujeto’, el posible desleimiento social de un secreto que hay que respetar, más allá de toda ciudadanía y de todo ‘Estado’,

incluso de todo ‘pueblo’, y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente ‘humano’; y, *de otra parte*, la universalidad del cálculo racional, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el vínculo social del estar juntos, con o sin contrato, etc.”<sup>5</sup>. La apuesta por la democracia, tal como la entiende el autor, consiste en replegar la incondicionalidad sobre la soberanía. Si la democracia es, a la vez, apertura hacia lo heterogéneo y soberanía de la ipseidad, el porvenir surge de la dislocación de la soberanía: es la división de aquello que, por principio, es indivisible. Es pensar lo indisociable y contradictorio de la democracia y la soberanía.

En resumidas cuentas, antes de que abordemos la animalidad es importante partir de la diferencia entre política posible y política imposible y, a la vez, de la deconstrucción como crítica incondicional de lo condicional, como un repliegue de lo incondicional sobre la soberanía. La relación entre la incondicionalidad y la soberanía, como las relaciones internas de cada una, indican una lógica que estructura la deconstrucción. Lo incondicional es radicalmente heterogéneo respecto de lo condicionado, pero uno y otro son indisociables. La apuesta por lo incondicional tiene que ver con su definición, pues lo incondicional es la apertura al acontecimiento, es la justicia. Por ello la posibilidad de una apertura radical a lo que viene y a quien viene. La incondicionalidad permite una crítica a los poderes establecidos como condicionalidades que deben ser excedidas hacia el acontecimiento, es decir, mediante decisiones que permiten la hospitalidad absoluta hacia la alteridad.

## **Animalidad y soberanía**

Uno de los abordajes posibles de la cuestión de la animalidad en Derrida se entiende en su puesta en relación con la soberanía. La animalidad abordada desde el cuestionamiento de la soberanía, en el marco de aquello que

---

<sup>5</sup> Derrida, J., “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. (Diálogo con Giovanna Borradori)” en Borradori, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004., p. 175.

el autor llama *mal o falta de soberanía*<sup>6</sup>. Falta de soberanía (*l'être-en-mal-de-souveranité*) no alude al reclamo de soberanía estatal por ciertos países que temen su limitación desde la constitución de unidades transnacionales, sino que se orienta a pensar una tensión en la soberanía misma. Una tensión porque la falta no es externa a la soberanía, sino algo interno a ella: siempre la soberanía está en falta. Escribe Derrida: “Si mi título asocia el *soberano bien* al *mal de soberanía*, no es simplemente para jugar con la oposición entre bien y mal, sino, jugando con el idioma francés ‘*être en mal*’, ‘*être en mal de*’, sugeriré por el contrario que la soberanía siempre falta, siempre falta pero como el Bien más deseable al que nadie sabría renunciar”<sup>7</sup>. La falta inscripta en la soberanía sólo es pensable desde su contracara: el soberano bien. Derrida retoma la tradición griega, en especial a Platón y Aristóteles, para señalar que la soberanía ha sido asociada al bien. En esta asociación la soberanía en su misma definición, como *unidad indivisible*, sería el bien. La falta de soberanía sería, justamente, la división de la soberanía, es decir, su anulación. Ahora bien, Derrida no opone el bien y el mal construyendo un nuevo dualismo, sino que señala que la falta de soberanía, la divisibilidad, habita la soberanía misma: “[...] si aquí tuviera que proponer una tesis política, esta no sería la oposición de soberanía y no-soberanía, como la oposición del bien al mal o del bien que es un mal al mal que desea el bien, sino otra política de la partición (*partage*) de la soberanía –a saber, de la partición de lo sin parte (*partage de l'impartageable*), dicho de otro modo: la división de lo indivisible”<sup>8</sup>.

Para pensar la mutua contaminación entre bien y mal en la soberanía, Derrida trabaja el soberano como hombre político, como animal político. Y lo aborda desde la superposición de las figuras de la bestia y del soberano. La bestia y no el animal o el viviente. La bestia y el soberano. Por

---

<sup>6</sup> Derrida juega con la expresión francesa “*être en mal de*” que se utiliza para indicar el sufrir la falta o ausencia de algo. Significa carecer de algo, pero también ansiar o desear llenar ese vacío. Así, por ejemplo, “*mal d'enfants*” se utiliza en aquellas situaciones en las que una pareja no tiene hijos y ansía tenerlos.

<sup>7</sup> Derrida, J., “Le souverain bien” en AA. VV., Cités, *Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*, N° 30, Paris, 2007, p. 110. Traducción nuestra.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 110.

que el soberano se determina como bestia, como aquel que se constituye como animal guerrero frente al enemigo: “No cesaremos de intentar pensar este devenir-bestia, este devenir-animal de un soberano que es ante todo jefe de guerra, y se determina como soberano o animal frente al enemigo”<sup>9</sup>. En este marco una de las figuras privilegiadas para pensar la bestia es la del lobo. Figura privilegiada no sólo en la reiterada metáfora hobbesiana, sino en la necesidad de expulsar el lobo dentro del hombre como metáfora de la constitución del espacio social<sup>10</sup>. La figura central es la del hombre-lobo, de la bestialidad como aquello que habita lo más propio del hombre, y combatiendo ese interior se forma el espacio público. La historia de lo político, del origen de la sociedad, es una historia contada por un hombre para quien otro hombre es un lobo. Para el hombre, el hombre es un lobo. El espacio público —lo político—, surge de una relación interna al hombre por la cual éste busca negar, controlar, dominar, ese lobo que lleva dentro. De modo que la primera forma en la que aparece la animalidad, en la figura del lobo, tiene que ver con la necesidad de su expulsión para constituir lo político. La animalidad, en este primer sentido, debe ser expulsada para construir un espacio propiamente humano. La paradoja surge porque la ferocidad del lobo no se ubica en un exterior, sino en lo más propio del hombre. Es una especie de lucha interna.

Al mismo tiempo, la soberanía siempre se ha pensado como el exceso de la humanidad, el más allá del hombre, la soberanía siempre bajo la figura de Dios o de la bestia. El soberano es una bestia o un Dios, así el pensamiento político se construye como teo-zoológico: “...hay dioses y bestias, *hay, no hay más que* lo teo-zoológico. En lo teo-antropo-zoológico, el hombre es inhibido, evanescente, oculto, a lo sumo una simple mediación, un guión entre el soberano y la bestia, entre Dios y el gana-

---

<sup>9</sup> Derrida, J., “La Bête et le souverain”, en *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. 8 au 18 juillet 2002, Galilée, Paris, 2002, p. 440. Traducción nuestra.

<sup>10</sup> Cuando Derrida trabaja sobre la figura del lobo porque en ella se manifiesta el problema de la razón. La fuerza que representa la figura del lobo le otorga razón, es decir, funda la razón en su fuerza. En este marco, es posible preguntar qué se entiende por razón. El problema es el de la razón del más fuerte o, quizá, si siempre la fuerza funda la razón. Para ello remitimos a *Fuerza de ley* y a la segunda parte de *Canallas*, donde se trata explícitamente el problema de la razón.

do”<sup>11</sup>. Existe una *analogía* entre el soberano y la bestia. No hay que asumir, ni abandonar, sino pensar los múltiples nexos entre las dos figuras. Pensar que no significa reducir lo político a una fuerza animal, como si se dijera que toda manifestación social es una manifestación de los conflictos de fuerza animal, tampoco pensar la politicidad de ciertas sociedades animales. Pensar la analogía significa abordarla en toda su complejidad, mostrando la fragilidad de los límites entre lo cultural y lo natural<sup>12</sup>. El punto de partida es la puesta en cuestión de todo límite oposicional para analizar en su complejidad los múltiples vínculos y diferencias entre animalidad y humanidad, entre bestialidad y animalidad, entre divinidad y humanidad, etc.

Toda la cuestión pasa por entender estas analogías, entre el hombre auténticamente político y el animal que sólo en apariencia es político,

---

<sup>11</sup> Derrida, J., “Le souverain bien”, p. 121. Desde la perspectiva de Hent de Vries los últimos textos de Derrida se ubican en la tradición de la teología-política, pero para dislocarla. La deconstrucción de lo teológico-político se efectúa desde dos instancias: lo místico y lo mesiánico: “De una manera más o menos formal, la mística y lo mesiánico indican lo que pasa *inadvertido* en el concepto de lo teológico-político, al menos en su determinación tradicional y moderna, constituyéndolo –y deconstruyéndolo– desde dentro”. De Vries, H., (2003), “Autour du théologique-politique” en Cohen, J.; Zagury-Orly, R. (eds.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 285. Por una parte, cuando Derrida habla del fundamento místico de la ley se muestra que la autoridad política, que toda institución, se asienta en un postulado infundado. Este postulado adquiere la forma de un performativo. Por otra parte, lo mesiánico es una estructura de religiosidad que excede toda religión concreta, una estructura que implica la apertura hacia lo porvenir indeterminado: “...esta invocación de lo mesiánico, de un absoluto, lleva a un *más allá de lo teológico-político*, de lo político, de la democracia y del cosmopolitismo al mismo tiempo que los nombra. Encontramos así *alrededor* de lo teológico-político –pero no sin él– la exploración de una lógica del acontecimiento y la singularidad que no habría podido ser desarrollada (de manera plausible y responsable) recurriendo solamente a la ontología, a lo trascendental, a una lógica de la acción, a una pragmática formal o, aún menos, a un pragmática pura y simple”. De Vries, H., op. cit., p. 290. De modo que Derrida efectúa una doble dislocación de lo teológico-político, en el origen y el porvenir. Muestra lo infundado de la autoridad política y allí abre hacia un porvenir incondicionado.

<sup>12</sup> Analogía es siempre un tipo de parecido, una comparación: “De cualquier modo que se entienda la palabra, una analogía es siempre una razón, un *logos*, un razonamiento, incluso un cálculo que se remonta hacia una relación de proporción, de parecido, de comparabilidad, en el cual co-existen identidad y diferencia”. Derrida, J., “La Bête et le souverain”, p. 443.

entre el soberano y el animal que porta la razón del más fuerte, etc. Analogía significa, entonces, una serie de relaciones: proporción, desproporción, oposición, heterogeneidad. El problema a pensar es la analogía: “Donde sea que hablemos de la bestia y el soberano, tendremos en vista una analogía entre dos representaciones corrientes (corrientes, es decir, problemáticas, sospechosas, a interrogar) entre esta especie de animalidad o de ser viviente que se llama la ‘bestia’ o que se representa como bestialidad, por una parte, y, por otra parte, una soberanía que se representa frecuentemente como humana o divina, antropto-teológica en verdad”<sup>13</sup>. La zoología política tal como es pensada por Derrida tiene que ver con un trabajo con la pluralidad intrínseca a la analogía. Lo cual significa no pensarla sólo desde el lado humano. Trabajar esta analogía no implica explicar la soberanía desde los conflictos de fuerza pura del reino animal. La zoología no despliega la verdad de la soberanía. En ningún caso Derrida busca eliminar los límites existentes entre el hombre y el animal, sino por el contrario problematizarlos: “La única regla que, por ahora, creo que es necesario dar aquí, es no fiarse de los límites oposicionales comúnmente acreditados entre lo que se llama naturaleza/cultura, naturaleza/ley, *physis/nomos*, Dios, el hombre y el animal o incluso alrededor de lo ‘propio del hombre’, y, sin embargo, no mezclar todo y no precipitarse, por analogismo, hacia parecidos o identidades”<sup>14</sup>. Cuestionar una oposición clara y distinta no implica replegarse en identidades definidas, sino analizar detenidamente las diferencias complejas que existen. La deconstrucción no busca anular las diferencias, sino atender a las mismas. O mejor, complejizar la forma de trabajar sobre las diferencias. En otros términos, no resuelve el problema de la relación entre animalidad y política señalar que algunos animales presentan rasgos de sociabilidad.

La analogía entre el soberano y la bestia (o entre el soberano y Dios) surge también en relación a la ley. Analogía que se da en la definición de soberanía puesto que, por ejemplo en Schmitt, el soberano es aquel que hace el derecho pero también aquel que lo puede suspender. El soberano está más allá, es el que está más allá y más acá de la ley: “...es el derecho

---

<sup>13</sup> Derrida, J., “Le souverain bien”, p. 122.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 123.

al no-derecho, si así lo puedo decir, lo que corre el riesgo, por una parte, de llevar el soberano humano más allá de lo humano, hacia la omnipotencia divina (que, por otra parte, frecuentemente habrá fundado el principio de soberanía en su origen sacro y teológico), y, por la otra, a causa de esta arbitraria suspensión o ruptura del derecho, justamente hacer parecer el soberano a la bestia más brutal que no respeta nada, desprecia la ley, se sitúa de entrada fuera de la ley, a distancia de la ley, por sobre las leyes”<sup>15</sup>. El soberano y la bestia tienen en común este estar fuera de la ley, son la ley o hacen la ley, pero no la respetan. El soberano es la ley, es quien funda la ley, quien la hace, pero por eso mismo se ubica fuera de ella. Es la condición de la ley que es exterior a la ley<sup>16</sup>. También la bestia, la animalidad, se ubica siempre fuera de la ley, incluso se define por estar fuera de la ley. Aun cuando parecen figuras opuestas de estar fuera de la ley, Derrida señala que comparten una fascinante complicidad, una atracción mutua, una inquietante familiaridad. Parecen situarse en las antípodas, pero se parecen extrañamente. Derrida denomina esta relación con el término cuasi-coincidencia (*quasi-coïncidence*), que indica una especie de fascinación hipnótica entre ambas figuras. En este sentido, es como si cada una habitara la otra, como si la bestia estuviera en el interior del soberano y el soberano en el interior de la bestia, como una especie de habitar fantasmático que acosa. Por esto, Derrida habla de una cópula ontológica entre ambas: “Es como un acoplamiento, un cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se vuelve el soberano que se vuelve la bestia. Existe la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia *e(s)t* el soberano, el soberano *e(s)t* la bes-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>16</sup> Indudablemente las observaciones respecto de la soberanía se pueden leer como un largo diálogo con Carl Schmitt. Es este autor quien da cuenta de gran parte de las características de la soberanía tal como Derrida la trabaja. *Teología Política I* comienza con la siguiente definición: “Es soberano quien decide el estado de excepción”. Schmitt, C., (2001) *Teología política I*, en Aguilar, H.O., (2001), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, FCE, México, p. 23. Y más adelante señala: “Este decide si existe el caso de excepción extrema y también lo que ha de hacerse para remediarlo. Se ubica fuera del orden jurídico normal y con todo forma parte de él, porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*”. Schmitt, C., op. cit., p. 24.

tia<sup>17</sup>. Existe así una analogía a pensar, una cópula, una copulación, una especie de habitar interior que repliega una figura sobre la otra.

Los límites son complejos por la relación que es a la vez interior y exterior entre el hombre y la bestia. Límites complejos donde Derrida agrega un elemento más: la voracidad. Elemento que ayuda a pensar la soberanía. La bestia devora al hombre y el hombre devora la bestia. La devoración vociferante se convierte en la figura de la figura: devorar lo exterior para interiorizarlo y vociferar para exteriorizar lo interiorizado. El soberano tiene una figura bestial, una especie de monstruosidad artificial que devora y vocifera, que devora los hombres, los interioriza, y los expulsa hacia un cuerpo político, los exterioriza. En la analogía con la bestia, el hombre como soberano tiene dos formas contradictorias: es el hombre político que en su soberanía misma domina la bestia, la supera, la abandona, y es el hombre político o el Estado soberano que se constituyen como bestias, como esa monstruosidad artificial que ha sido utilizada para representar la esencia de lo político: “¿Por qué la soberanía política, el soberano o el Estado o el pueblo, se representan tanto como lo que se eleva, por la Ley de la razón, por encima de la bestia, por encima de la vida natural del animal, como (o simultáneamente) la manifestación de la bestialidad o de la animalidad humana –dicho de otro modo de la naturalidad humana?”<sup>18</sup>. En este sentido la figuración del hombre como animal político tiene dos sentidos: por un lado, el hombre político como algo superior a la bestia, la soberanía consiste en elevarse por encima del animal, apropiarse de él, dominarlo; por otro lado, el Estado soberano se presenta como animalidad o bestialidad. Al mismo tiempo, escribe Derrida, el hombre político como superior a la animalidad y el hombre político como animalidad.

Para responder a esta paradoja es necesario recurrir a una lógica del suplemento, es decir, de aquello que suple la naturaleza con un órgano artificial. La paradoja está en que el hombre político o el Estado se constituyen como suplementos técnicos que tienen una naturaleza bestial. Es

---

<sup>17</sup> Derrida, J., “Le souverain bien”, p. 126. La expresión *e(s)t* debe ser leída como una combinación entre “es” e “y”. Combinación que no puede ser traducida al español.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 134.

el punto donde técnica y bestialidad se unen: la soberanía como animal artificial. La soberanía es un alma viviente y una máquina de muerte, es decir, de una parte, la soberanía es la vida, lo viviente, de ese monstruo artificial llamado Leviatán, de otra parte, es una máquina, es el artificio de un mecanismo. La soberanía moderna, en el modelo hobbesiano, se funda como artificio suplementario. El Estado es una creación artificial que tiene como objetivo la protección de los hombres. Ahora bien, como suplemento artificial se crea como imagen del arte divino. Esto es central por dos aspectos. Por una parte, porque frente a las interpretaciones que ven en la modernidad el surgimiento de una idea de soberanía en ruptura con la teología en tanto construcción artificial del hombre, Derrida señala cierta onto-teología profunda que funda la noción de soberanía a partir de la mimesis con el arte divino: “Una filosofía, incluso una teología, de la *mimesis* funda en última instancia el discurso más humanista o antropologista de la soberanía. Es necesario comprender, por difícil que sea, que la insistencia humanista, antropológica, llamada moderna, sobre la especificidad del Estado o de la soberanía política llamada moderna muestra su originalidad irreductible, a saber su naturaleza artificial, convencional, tecno-protética, si ustedes quieren, basada en una onto-teología profunda, incluso en una religión”<sup>19</sup>. Por otro lado, porque se muestra la analogía entre la máquina y Dios, la artificialidad protética de la soberanía es similar al arte divino, una especie de máquina-Dios o de Dios-máquina. Ambas características hacen posible la deconstrucción de la soberanía: “...si la soberanía como animal artificial, como monstruosidad protética, protoestatal (*prothétatique*), como Leviatán, es un artefacto humano, si no es natural, es deconstruible, es histórica, y en tanto que histórica pasible de transformación infinita, es a la vez precaria, mortal y perfectible”<sup>20</sup>.

Desde el momento en que la soberanía es un artificio, una máquina construida a imagen y semejanza del arte divino, su deconstrucción es posible. La soberanía es mortal y frágil, aun cuando se postula como inmortal e indivisible. Aún más, es porque la soberanía es mortal, divisi-

---

<sup>19</sup> Derrida, J., “La Bête et le souverain”, p. 466.

<sup>20</sup> Derrida, J., “Le souverain bien”, p. 136.

ble, que a través del contrato o la convención debe garantizar aquello que no tiene por naturaleza: “La soberanía, alma y por ello vida del Estado, respiración artificial del Estado, no es planteada, instituida, contraída, *artificialmente, como inmortal* sino porque es *naturalmente mortal*. Es la técnica protética y artificial que lo inmortaliza o en todo caso le asegura una supervivencia indefinida”<sup>21</sup>. La soberanía es una creación, una convención, una institución, es decir, una prótesis artificial. Como prótesis es propia del hombre y es creada con la finalidad de proteger. Esta prótesis define a la soberanía como lo indivisible que excluye a Dios y a la bestia. Pero esta exclusión es sólo aparente, pues si tradicionalmente se lee a la soberanía moderna con independencia de Dios, esta misma soberanía se funda en una imagen divina. El humanismo que funda la moderna teoría de la soberanía se asienta en la doble exclusión de la posibilidad de una convención con Dios y con las bestias. De ahí la paradoja, Dios es modelo de la soberanía, pero está excluido de la misma: “...este modelo teológico del *Leviatán*, obra del arte o del artificio humano que imita el arte de Dios, este modelo teológico de lo político excluye de lo político lo que no es propio del hombre, tanto Dios como la bestia, Dios *como* la bestia. Si Dios es el modelo de la soberanía, decir Dios *como* la bestia, siempre nos conduce a la misma pista, a presentir todo lo que puede llevar el uno hacia el otro, *via* este *como*, el soberano y el animal, el híper-soberano que es Dios y la bestia. Dios *e(s)t*, con o sin la s, por ello *con o sin el ser*, la bestia. La bestia *e(s)t* Dios con o sin el ser. La bestia es Dios *sin el ser*, un Dios sin el ser, según el sintagma equívoco que hace mucho tiempo, no sé dónde, había arriesgado”<sup>22</sup>. Desde la doble exclusión de Dios y de la bestia es posible comprender la soberanía. La figura humana del soberano se encuentra entre Dios y la bestia, así Dios y la bestia son los sujetos del soberano, los soberanos del soberano.

La soberanía, unidad indivisible, auto-posición de sí mismo, siempre se ha definido como la negación de todo deber de reciprocidad. El sobe-

---

<sup>21</sup> Derrida, J., “La Bête et le souverain”, p. 464.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 466. La expresión *e(s)t* debe ser leída como una combinación entre “es” e “y”. Combinación que no puede ser traducida al español.

rano es absoluto porque no debe responder ante nadie. Esto es lo que permite reunir, bajo el motivo de la respuesta o la responsabilidad, las preguntas éticas y políticas de Derrida. La definición más profunda de soberanía aparece en esa disimetría, en el derecho a no-responder, es decir, en cierta irresponsabilidad constitutiva. Por ello escribe Derrida: “Si la soberanía fuera (pero no creo en eso) lo propio del hombre, lo sería *como* este éxtasis expropiante de la irresponsabilidad, como este lugar de la no-respuesta que se llama comúnmente y dogmáticamente la bestialidad, la divinidad o la muerte”<sup>23</sup>. Para la tradición, la imposibilidad de establecer una convención con las bestias no se debe a que carezcan de lenguaje, sino a que no pueden responder con él. En esta ausencia de respuesta, motivo que se puede encontrar en una larga tradición que va de Descartes a Lacan, aparece la relación con cierta concepción de soberanía. Paradójicamente, si lo propio del hombre es la soberanía y la misma es definida como la imposibilidad de responder, ya no se sostiene esa exclusión sustentada en la no-respuesta animal. Ahora bien, Derrida no busca asimilar al hombre y al animal en la no-respuesta, sino mostrar cómo la soberanía se define por ese no-responder. Con ello problematizar ese no-responder, y preguntar qué significa responder, qué es una respuesta animal, para cuestionar el mismo núcleo de la soberanía. La deconstrucción, así, va a ser ese doble juego con la soberanía, asume su irreductibilidad, al mismo tiempo que la disloca. Cierta división de lo indivisible y la política como una transacción con lo imposible: “Sabemos que el efecto de soberanía –aunque ésta sea negada, separada-, no digo de la soberanía misma, sino el *efecto* de soberanía, es políticamente irreductible. ¿Pero cómo hacer para que esta falta de soberanía legítima e incondicional no se vuelva una enfermedad y un malestar, una enfermedad mortal y mortífera? Esto es lo imposible mismo. La política, el derecho, la ética son quizá transacciones con éste imposible”<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Derrida, J., “La Bête et le souverain”, p. 473.

<sup>24</sup> Derrida, J., “Le souverain bien”, p. 140.

## Cierre

Atendiendo a los últimos trabajos de Derrida, a aquellos temas, problemas, cuestiones, que estaba trabajando en los últimos años de su vida, hemos mostrado una de las figuras por las cuales es posible relacionar animalidad y política. O mejor, partiendo de una lectura política de la animalidad se han señalado algunas de las diversas dimensiones abiertas por la analogía entre la bestia y el soberano. En estos textos, Derrida se aboca a trabajar algunos autores centrales de la tradición para estudiar la recurrencia de esa analogía. Analogía de la cual es posible señalar por los menos dos cosas. En primer lugar, que el autor muestra una paradoja: la constitución del hombre como soberano, como animal político (incluso la constitución del espacio público) requiere de una negación de la animalidad, de la bestialidad interna al hombre; por otro lado, la institución del soberano como máquina artificial, lo transforma en una especie de bestia, el hombre soberano es una especie de animal. Al mismo tiempo, entonces, el hombre soberano debe excluir e identificarse con la bestialidad. En segundo lugar, Derrida muestra que tanto la bestia como el soberano se definen, o mejor, han sido definidos como aquellos que no pueden responder. La no-respuesta significa que carecen de responsabilidad y que no pueden establecer un vínculo de reciprocidad con el otro. Esto indica que la relación con la alteridad se da desde su negación, desde esa mismidad que se *protege* de la alteridad. En estos dos aspectos, se busca problematizar la constitución de límites claros y distintos para diferenciar al hombre del animal. No para dejar un campo indiferenciado, sino para analizar y discutir la complejidad del proceso de diferenciación. En la analogía entre bestia y soberano, se busca presentar la tensión misma que habita la soberanía, es decir, su definición como unidad indivisible, presencia plena, pero que está constituida por una falta. La misma necesidad de instituir la soberanía indica que existe una falta a llenar, a completar. Así, como fue señalado, se busca deconstruir los supuestos de la soberanía, aquellos que niegan cualquier partición, para abrir hacia un absolutamente otro. Pero esto no significa que la deconstrucción busque o postule la eliminación de la soberanía, ni siquiera de su forma estatal, sino que siem-

pre se da una transacción singular entre política posible y política imposible. Derrida pregunta: “¿Cómo conciliar la *auto-nomía* incondicional (fundamento de la moral pura, de la soberanía del sujeto, del ideal de emancipación, de la libertad, etc.) y la *hetero-nomía*, a propósito de la cual recordaba yo que se imponía a toda hospitalidad incondicional digna de ese nombre, a toda recepción del otro en tanto otro?”<sup>25</sup>.

Una de las discusiones centrales de la filosofía política contemporánea es la de la teología política. Se podrían citar infinidad de nombres de Carl Schmitt a Giorgio Agamben. Así, se ha constituido como un problema central pensar la analogía entre teología y política. Las formas de la misma son múltiples: van desde la analogía estructural entre Dios y la teoría de la soberanía a pensar las relaciones entre economía trinitaria y gobierno. Siendo así, y reconociendo la relevancia de esta discusión, los argumentos presentados tienden a mostrar la necesidad de complejizar la cuestión al pensar no sólo en los términos de teología política, sino en los de zoología política. Y, así, en las analogías múltiples entre política y animalidad (pensando también en categorías como bestialidad, monstruosidad, etc.). En ambos casos entra en discusión la constitución de la política como esfera pura e incontaminada, es decir, definida desde lo propio del hombre. Este humanismo profundo, que excede la modernidad, piensa la política desde el establecimiento de fronteras con lo animal y con lo divino. Problematizar estas distinciones posibilita dos cosas. De una parte, discutir con la tradición en un momento de crisis de las categorías políticas, donde es necesario repensar los conceptos y las formas políticas legadas. De otra parte, es una intervención política que busca abrir, una política de la apertura, las determinaciones que regulan las relaciones con la alteridad desde la mismidad, sea como naturaleza o reapropiación. Cierta legado de Derrida se juega en estos márgenes: asumir el desafío de pensar con la tradición la novedad de lo que acontece para abrir hacia la singularidad del otro. Sabemos que una política de la apertura radical es imposible. Sabemos también que, muchas veces, lo imposible es aquello a pensar.

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 190.