

El animal que luego estoy si(gui)endo (RESEÑA)

Derrida frente a los límites de lo animal y lo humano

DIEGO ENRIQUE LONDOÑO PAREDES*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Universidad Manuela Beltrán, Bogotá, Colombia

DERRIDA, JACQUES. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 190 páginas.

Jacques Derrida nos presenta en el primer ensayo de su libro, compuesto por cuatro textos sobre el animal y *lo* animal, la primera hipótesis que guiará sus propuestas: desde hace dos siglos más o menos, nosotros, los humanos, dimos un giro histórico en el que cambiamos radicalmente nuestra relación con aquellos que llamamos los animales. Una “ruptura” o “mutación instantánea” en la autoaprehensión, autodefinición del hombre con respecto a los otros seres vivos animados. El desarrollo de los saberes y conocimientos en zoología, biología, genética, etología, relacionados directamente con las técnicas que los acompañan, ha tenido un impacto inmediato sobre los seres vivos, “por la cría y adiestramiento a una escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de la producción alimenticia de la carne animal, por la reducción del animal a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bien-

estar humano del hombre”¹. Todo ello ha puesto de relieve un *pathos*, la idea de lo “patético” de los estados del alma, bajo la forma del sufrimiento, la piedad y la compasión. Este giro radical trajo entonces nuevos interrogantes y formas de pensar la relación con los animales que se condensan en una pregunta: *¿pueden sufrir?*

Sin embargo, no es por esta hipótesis por la que me decantaré en esta reseña. Y esto no porque no sea de interés para el psicoanálisis, sino por cuestiones de espacio y pragmatismo.

La segunda hipótesis que anuncia Derrida, por la que sí me verteré, es la del límite entre lo humano y lo animal, esa discontinuidad en apariencia abismal e indivisible. El autor sugiere que este límite no es tan nítido ni preciso, su abismalidad e indivisibilidad son solo aparentes, ya que esos bordes son difusos. Las tesis con respecto a esta hipótesis son principalmente que esta ruptura no dibuja dos bordes. O sea, de un lado, el Hombre y, del otro, el Animal; al contrario, pareciera que hubiese mucho más que dos bordes. Segundo, esta ruptura es antes que nada de carácter histórico, antropocéntrico y autobiográfico, y no de *facto*.

* e-mail: delondonopa@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Londoño Paredes, Diego Enrique. “El animal que luego estoy si(gui)endo (reseña). Derrida frente a los límites de lo animal y lo humano”. *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 271-275, doi:10.15446/djf.n23&24.124777.

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

1. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 41-42.

Parece que, en última instancia, Derrida lo que pretende con esas hipótesis es interrogarnos sobre el lugar que debe ocupar el humano con respecto a *lo animal* y ese término quasi peyorativo de “*el Animal*”. Esa interrogación por el lugar que ocupamos como especie es lo que produce la gata de Derrida cuando lo mira desnudo; no es simplemente que Derrida proyecte todo tipo de emociones y actitudes hacia ella, hasta el punto de hacerlo sentir vergüenza de ser visto en su desnudez. Tampoco que el animal venga a interrogar con su mirada el lugar que ocupamos en calidad de humanos. Es que, finalmente, este animal no llega a ser tan diferente, tan otro de nosotros mismos en su aparente alteridad, o sea, “esa ruptura abisal no dibuja dos bordes, la línea unilineal e indivisible de dos bordes, el Hombre y el Animal en general”². Sino que ese borde es “múltiple y heterogéneo”, y en el supuesto borde animal existe una “multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto” pero que “no son nunca completamente objetivables”³.

Por consiguiente, Derrida prefiere concebir un neologismo para referirse a los “seres vivos animados”: el *animot*, o el *animate*. Haciendo juego de palabras con el plural en francés de animal, “des animaux” (se pronuncia *dez animó*), busca apoyarse en el singular sin tener que usar el vocablo ‘animal’, pues no hay un límite claro entre los “seres vivos” a partir de lo que llamamos la animalidad como algo opuesto a la humanidad. Sin embargo, con este neologismo no se trataría de reconstituir un nuevo orden taxonómico o genealógico, sino señalar esa heterogeneidad de los seres vivos, su multiplicidad irreducible.

Fuera de eso, *animot* tiene el sufijo ‘mot’, que en francés significa “palabra”. Porque muchos han querido trazar el límite entre la humanidad y la animalidad por aquello que los separa

2. Ibíd, 47.

3. Ibíd, 48. La cursiva es mía.

en apariencia: la palabra, o la acción nominal de la palabra. Esto es, la posibilidad de nombrar las cosas. Ello supone para Derrida no restituir la palabra a los animales, sino tener otro punto de abordaje que no vea como una radical diferencia esa ausencia de palabra en el animal. Porque, ¿es tan evidente que el animal no hable y no responda? La insinuación del autor es que no es del todo imposible. Empero, no pareciera que se atreviera a decir cómo puede o logra responder el animote, o cómo pensar al animote en calidad de ser único, de pleno derecho, por fuera de sus concepciones antropocéntricas. Deja algunas pistas, especialmente en torno a la ipseidad, la auto-presentación, la automotricidad o la autoafectación, pero, en ese caso, ¿en qué esos conceptos son menos antropocéntricos y no frutos de proyecciones antropomórficas?

Los acercamientos de Derrida a responder a la pregunta de la ausencia del lenguaje en el animal, y a sustentar lo difuso del límite que ciertos autores tratan de trazar entre lo humano y lo animal, terminan conduciéndolo, en el tercer ensayo, a un diálogo y cuestionamiento de las posturas sobre este tema en un autor que fuera cercano a él, Jacques Lacan. Más precisamente, en sus *Escritos*, en donde, en diferentes momentos, Lacan decreta una cierta cantidad de sentencias casi lapidarias sobre lo que en definitiva nos diferencia del animal. Por ejemplo, la incapacidad del animal de “ *fingir que finge*”, o que el animal quedó atrapado en lo Imaginario sin poder acceder a lo Simbólico, o que el animal puede tener acceso al Signo y a una forma de comunicación fija y rígida, pero que no obedece más que a un cierto “*código*” precableando. Esto es, subrayando, por ejemplo, que de los mensajes de la abeja que llega a la colmena a comunicar la localización de la fuente alimenticia, en este caso, de ese mensaje codificado, el lenguaje humano propiamente dicho

“podemos decir que se distingue de él [el código animal] precisamente por la correlación fija de sus signos con la

realidad que significan. Pues en un lenguaje los signos toman su valor de la relación los unos con los otros, en la repartición léxica de los semantemas, contrastando con la fijeza de la codificación puesta en juego aquí.⁴

Esa codificación prefijada no introduce a la abeja al campo de la palabra y el lenguaje; los signos preestablecidos en ella no remiten a otros signos, y a toda la cadena de signos que consigan favorecer variaciones y diversidad semántica.

Pues la función del lenguaje no es informar, sino evocar. Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro. Lo que me constituye como sujeto es mi pregunta. Para hacerme reconocer del otro, no profiero lo que fue sino con vistas a lo que será. Para encontrarlo, lo llamo con un nombre que él debe asumir o rechazar para responderme.⁵

Aquí, precisamente, se sitúa lo que es la respuesta. Por ello, entonces, suponemos que el animal *reacciona*, pero no *responde*; reacciona ante un estímulo, o produce una conducta prefijada ante el estímulo adecuado, pero no responde.

No obstante, Derrida pone en entredicho esta supuesta pureza e indivisibilidad de esa demarcación entre *reacción* y *respuesta*, que Lacan y otros autores parecen trazar con tanta seguridad. Especialmente en lo que concierne al hablanteser (*parlêtre*); si esta división es tan nítida en el sujeto del inconsciente, hay que enfatizar que sus producciones caen en la lógica de la automaticidad y repetición de ese inconsciente. Entonces, ¿cómo distinguir en este hablanteser la reacción de la respuesta? ¿Dónde localizar la responsabilidad y la ética de las actuaciones del hablanteser cuando parece supeditado a la lógica repetitiva y de automatismos del inconsciente? La distinción entre ambos conceptos no es tan clara ni aplicable. Son interrogantes en apariencia difíciles que Derrida parece

formularle al psicoanálisis. Sin embargo, que un gesto parezca perder su intención o su propósito, dándole un aura de impulso automático, o de repetición, no lo convierte en *reacción* necesariamente. Precisamente, Freud indicó cómo el agieren en el análisis es una manera de recordar en acto, de actuar, tanto a lo olvidado como posiblemente reprimido, y “*lo repite, sin saber, desde luego que lo hace*”⁶. Es decir, hasta el gesto más impulsivo puede conservar una intencionalidad (tanto como propósito y finalidad, como siendo acerca de algo).

Por otro lado, el animal puede fingir mas no engañar, parece decir Lacan; pues es totalmente cautivado en las redes de lo Imaginario y la especularidad, presa de las ilusiones de la imagen. El animal es capaz de un fingimiento estratégico, para atrapar a una presa o esconderse de un depredador o cortejar para el apareamiento, pero no se sirve de la palabra en el orden del significante, no usa la mentira “en cuanto promete lo verdadero” simplemente para despistar. El animal solo consigue un primer grado de fingimiento, o sea, no puede fingir que finge, no puede buscar despistar borrando su propia huella⁷.

Pero, nuevamente, Derrida desconfía de estas conclusiones de Lacan y las rebate. Pues, ¿cómo trazar un límite distintivo y definitivo entre fingimiento y fingimiento de fingimiento? Eso no parece tan evidente ni tan realizable como lo sugeriría Lacan. Además, este último no invoca un saber etológico ni zoológico que le permita decretar dicha aseveración. Se asentaría sobre un puro dogmatismo y sobre una indemonstrabilidad, pero sin tener en cuenta que Lacan procede en este punto a partir de un argumento lógico, no empírico. De todas formas, Derrida continúa su cuestionamiento aludiendo que un fingimiento de fingimiento equivale a un simple fingimiento, o fingimiento de primer

6. Sigmund Freud, “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” (1914), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 2012), 152.

7. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960) en *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 787.

4. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (1953) en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 286.

5. Ibíd, 288.

grado (Imaginario o animal); o, incluso, que uno de primer grado puede llegar a tener la capacidad de repetirse o se puede plantear como fingimiento de fingimiento (humano o simbólico, como diría Lacan). Esto, ya que para Derrida fingir implica necesariamente a otro, incluso para el animal; i.e., implica intrínsecamente ya un fingimiento de fingimiento; esto es, requiere de un suplemento en el turno del otro (presa, depredador o pareja) en esa “danzidad” (*dansité*) coreográfica para que el fingimiento se efectúe exitosamente. Es decir, el otro tiene que jugar el juego del fingimiento, ser parte de la maquinación él también jugando... y ¿fingiendo? Si este es el caso, y esto es lo que Derrida busca plantear, ¿no está forzando demasiado la noción de fingir?

No obstante, el fingir aquí parece una noción que, tal y como Derrida la aprehende, no hace más que volver a caer en la trampa imaginaria, o sea, ¿en qué la conducta del otro a la treta fingidora no sería más que *reacción*, o sea, condicionamiento instintivo? ¿No le concede atributos simbólicos a lo que, por principio, no los tiene? La crítica de Derrida cae en la misma aporía de la que trata de librarse. Que se implique a otro en el juego del fingimiento no parece ser suficiente para suponer que haya fingimiento de fingimiento, ni la existencia de la mentira a nivel simbólico y conceptual. En esto tal vez la propuesta de autores de la filosofía analítica, como Donald Davidson⁸, puede ser esclarecedora: que un animal finja fingir, i.e. mentir, supone que crea que está fingiendo fingir, o que tenga la creencia de que si hace creerle a otro que algo sí es lo que no es, este otro caerá en la trampa. Esto supone “creer”, y creer que el otro puede creerle. Es decir, para tener una creencia debemos tener el concepto de eso en lo que creemos, lo que sugiere que debemos estar inscritos en una red de significaciones hechas de significantes. Un animal *no cree* que miente, y esto, sencillamente, porque no tiene un concepto de la *mentira*. Que simplemente porque finja que

8. Donald Davidson, *Subjective, intersubjective, objective* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 123-125.

es más grande o atractivo a su posible pareja de lo que en realidad es, o porque la pareja, como otro, pueda discriminar los diferentes cortejos de sus potenciales amantes terminando por elegir a uno, no hace suponer que el animal tenga el concepto de mentira. Tener el concepto de mentira supone que se pueda errar en su uso, o sea, designando como mentira algo que en efecto *no es una mentira*.

Además, para mentir, debemos saber lo que es engañar, lo que es insinuar, prometer, ocultar, desviar, tergiversar, y todo el juego de acciones retóricas y semánticas que conducen a la mentira. Pero también es poder distinguir y usar de diferentes formas a la mentira, que van de la mentira descarada a la mentira piadosa, de la mala fe al descuido. Tener un concepto es poder atribuirle muchos sentidos y hacer uso de ellos discriminadamente. Y esto, todavía no es seguro que otros animales, aparte del humano, sean capaces de concebir ni realizar.

Continuando en el camino de los cuestionamientos al límite entre lo humano y lo animal, para Derrida trazar una huella (de lo que el animal sería capaz) y borrarla (de lo que sería incapaz, según Lacan), pueden ser, de acuerdo con él, la misma acción. Esto, debido a que:

La estructura de la huella supone que trazar viene a ser *borrar una huella* (siempre presente-ausente) tanto como imprimirla, toda clase de prácticas animales, a veces rituales, asocian, por ejemplo en la sepultura y el duelo, la experiencia de la huella a la de la borradura de la huella.⁹

Sin embargo, de esta cita se infiere que Derrida tampoco aplica ninguna etología ni principio zoológico ni biológico alguno para avanzar lo que avanza, como tampoco indica qué animales, no-humanos, sepultan a sus congéneres y enlutan, borrando así su huella. Aunque sí parece evidente e intuitivo suponer que imprimir una huella en el acto de fingir en el animal pueda leerse como borrar o, al menos, como

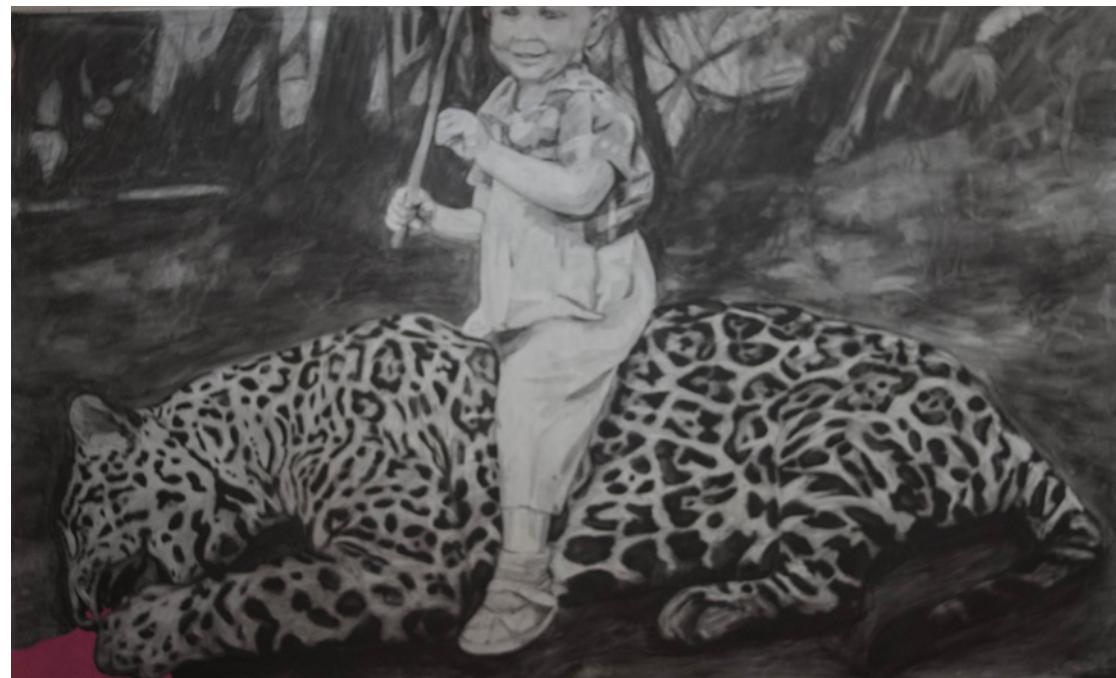
9. Derrida, *El animal que luego estoy*, 161.

hacer ilegible o imperceptible. De allí que Derrida afirme que el Hombre no tiene el derecho ni la plena coherencia para atribuirle tanto al animal, como a sí mismo, la capacidad de borrar sus huellas, ya que “no está en poder de nadie borrarla ni, sobre todo, de ‘juzgar’ acerca de su borradura”¹⁰.

La pregunta que me surge para este caso es: ¿es todo cuestión de semántica, de los usos de los vocablos “borrar” y “trazar”? O ¿cae Lacan, al igual que muchos otros autores, en un forzamiento de conceptos, en apariencia nítidos, sobre los límites entre lo animal y lo humano? Finalmente, ¿quedó Lacan atrapado en un antropocentrismo que desconoce eso que Derrida designa como animote? Preguntas difíciles pero que no responderé dejando a la curiosidad del lector buscarles respuesta. De igual modo, muchas de las sugerencias de

Derrida generan interrogantes sobre esos límites que creemos tan claros, pues no parece que el animote, el cual también somos, sea tan evidentemente discernible de ese otro tipo de exclusivo reino de lo viviente al que cree pertenecer el *homo sapiens sapiens*.

Se trata de un escrito sugestivo en su desarrollo sobre algunas tesis en torno al animote, sobre su posibilidad de entrar en el lenguaje, o ser pensado de otro modo por fuera del lenguaje, de gozar de derechos o de ser definido en cuanto ser vivo de manera no antropocéntrica. No obstante, todo ello queda sobre todo aludido en esta colección de ensayos, en donde Derrida sugiere, introduce, insinúa y cuestiona más de lo que en realidad se llega a arriesgar a responder a las mismas preguntas difíciles que él formula.



10. Ibíd, 163.